DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

SUPPLÉMENT

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

Louis PIROT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

FASCICULE XII. EXPIATION — FOI



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

—

1934

NIHIL OBSTAT QUIN TYPIS MANDENTUR :

Insulis, die 18 martii 1934.
E. Pannier, S. T. D.

Insulis, die 22 martii 1934.
Lud. Pirot, magistr. Scient. Bibl.
S. F. T. decanus.

IMPRIMATUR :
Insulis, die 24 martii 1934.
P. Duthoit, vic. gen.

LISTE DES ARTICLES ET DES COLLABORATEURS DU FASCICULE XII

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* paraît par fascicules in-4° de 256 col. contenant la matière d'un vol. in-8° de 500 pages (1 000 000 de lettres environ). La vente en est réservée aux souscripteurs. — Le prix du fascicule est de 30 francs. Pour les souscripteurs le prix est réduit à **20** francs net (port en plus), payable à la réception du fascicule. — Ils devront toutefois faire un versement préalable de 100 francs à valoir sur les derniers fascicules à paraître. Ce versement reste acquis aux éditeurs en cas de cessation de souscription. — En cas de retard dans le paiement, le recouvrement en est fait par la poste aux frais du souscripteur.

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

TOME TROISIÈME

EXPIATION — HERMÉNEUTIQUE

NIHIL OBSTAT QUIN TYPIS MANDENTUR :

Issy-les Moulineaux, 21 novembre 1936.
R. LECONTE P.S.S.

Insulis, die 7 februarii 1938.
Lud. PIROT, magistr. Scient. Bibl.
H. RENARD S.T.D.

IMPRIMATUR :
Insulis, die 8 februarii 1938.
P. DUTHOIT, vic. gén.

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME TROISIÈME

MM.

ALÈS (R. P. d'), S. J., doyen de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris.

ANTOINE (P.), à Toul.

BARDY (G.), à Dijon.

BONNETAIN (P.), P. S. S., professeur au séminaire d'Issy.

BOTTE (Dom), O. S. B., abbaye du Mont-César à Louvain.

BRAUN (R. P.), O. P., professeur à l'université de Fribourg (Suisse).

CERFAUX (L.), professeur à l'université de Louvain.

CHAINE, professeur à l'université catholique de Lyon.

CRUVEILHIER (P.), professeur au grand séminaire de Limoges.

DRESSAIRE (L.), des Augustins de l'Assomption.

MM.

HENNEQUIN (L.), Institut biblique, à Jérusalem.

HOLZMEISTER (R. P.), professeur à l'Institut biblique, à Rome.

JEAN (Ch.-F.), de la Congrégation de la Mission, à Paris.

LEBRETON (R. P.), S. J., à Paris.

LEVESQUE (E.), P. S. S., professeur au grand séminaire Saint-Sulpice, à Paris.

MÉDEBIELLE (R.-P.), des Pères du Sacré-Cœur de Betharram, à Nazareth.

POWER (R. P.), S. J., professeur à l'Institut biblique, à Rome.

ROBERT, P. S. S., professeur à l'Institut catholique de Paris.

VERGOTE (J.), Istituto storico Belga, Roma.

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

SUPPLÉMENT

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

Louis PIROT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

TOME TROISIÈME

EXPIATION — HERMÉNEUTIQUE





PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

—

1938



SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

E *(Suite)*

EXPIATION. — *I. Religions orientales.* 1° Assyro-Babyloniens. 1. Péché et expiation à Babylone; 2. le nouvel an babylonien; 3. substitution; 4. l'expiation, fonction royale; 5. la souffrance du juste; 6. dieux sauveurs; 7. le sang en Assyrie. 2° Cananéens. 1. Sacrifices en général; 2. sacrifices humains : *a)* premiers-nés; *b)* holocaustes; *c)* sacrifices de fondation; *d)* autres sacrifices expiatoires; 3. un temple cananéen au XV[e] siècle : *a)* la *cella; b)* l'autel des sacrifices; *c)* annexes; *d)* salle à foyer; *e) Massébah* et stèle de Mékal. 3° Arabes. 1. Le sang, symbole de fraternité; 2. communion; 3. sacrifices expiatoires; 4. aspersions. 4° Égypte. 1. Sacrifices expiatoires; 2. rôle du sang; 3. expiation après la mort; 4. substitution; 5. prière pour les morts; 6. mystères osiriens et rédemption chrétienne, col. 3-48.

II. Ancien Testament. I[re] partie : expiation sacrificielle. 1° Sens du mot *kipper*, « expier ». 1. Analogie avec les autres langues : *a)* arabe; *b)* syriaque et araméen; *c)* assyrien; 2. emploi du mot en hébreu : *a) kappôreth; b)* rites d'expiation; *c)* expiation extra-rituelle; *d)* rituel lévitique. 2° Sacrifices expiatoires. 1. Sacrifice pour le péché, *ḥaṭṭat;* 2. sacrifice pour le délit, *âšâm;* 3. distinction entre le *ḥaṭṭat* et l'*âšâm;* 4. diverses cérémonies expiatoires : *a)* consécration des prêtres; *b)* des lévites; *c)* purification du lépreux; *d)* du naziréen; *e)* diverses impuretés légales; 5. la fête de l'Expiation : *a)* importance; *b)* unité; *c)* antiquité; *d)* divers témoignages; 6. l'expiation dans Ézéchiel; 7. les sacrifices expiatoires dans l'histoire biblique. 3° Le sang de l'alliance. 1. Le sang et la vie; 2. le sang expie pour l'âme : Lév., XVI, 10-14 (hébreu, Septante); 3. parenté et alliance par le sang; 4. protection par le sang; 5. expiation par le sang. 4° Immolation et substitution dans les sacrifices expiatoires. 5° Imposition des mains et substitution, col. 48-81.

II[e] partie : expiation par les mérites du juste. 1° Mérite en général. 1. Prière et mérite du juste. 2. Solidarité et expiation : le mérite des Pères. 3. Solidarité et individualisme d'après Jérémie et Ézéchiel. 4. Une exception qui confirme la règle. 5. Après l'exil. 2° La souffrance expiatoire. 1. Le juste peut-il souffrir? 2. Le livre de Job et la souffrance du juste. 3. Le serviteur de Yahweh : *a)* le poème; *b)* la personne du serviteur. Interprétation collective : a. l'Israël réel; b. Israël partiel; c. Israël idéal; d. interprétation individualiste et messianique; *c)* l'œuvre du serviteur : expiation et amour. 4. L'expiation dans les psaumes : *a)* psaumes de délivrance; *b)* psaumes messianiques indirects; *c)* psaumes messianiques directs; *d)* ps. CX. 5, Zacharie (XII, 1). 6. La souffrance dans la théologie juive vers le I[er] siècle de notre ère. 7. Le Messie souffrant dans la théologie juive. Conclusion, col. 81-112.

III. Nouveau Testament. 1° Évangiles synoptiques. 1. Péché et salut. 2. Le salut par la mort : première annonce de la passion, l'enlèvement de l'époux; les trois grandes prédictions; autres prophéties. 3. La vie donnée en rançon : Marc., X, 45; Matth., XX, 28, *a)* le cadre historique et littéraire; *b)* sens de λύτρον; *c)* rançon et expiation; *d)* λύτρον ἀντὶ πολλῶν; *e)* objections : paulinisme, heurt des idées, etc. 4. La cène : *a)* texte : deux relations; *b)* authenticité : a. les témoins; b. anomalies prétendues; c. paulinisme; *c)* caractère sacrificiel : a. effusion du sang; b. alliance; c. communion; *d)* caractère d'expiation. 2° Saint Paul. 1. Sacrifice : *a)* sacrifice d'alliance : I Cor., XI, 23-34; *b)* communion et sacrifice, I Cor., X, 14-21; *c)* l'agneau pascal; *d)* oblation et victime; *e)* le salut par le sang. 2. Expiation : *a)* nécessité de l'expiation; *b)* Ἀπολύτρωσις par le Christ et ἀπολύτρωσις par les dieux; *c)* Jésus-Christ, victime expiatoire, ἱλαστήριον (Rom., III, 35). 3. Substitution : *a)* idée générale : substitution et solidarité; *b)* sens de ὑπέρ. *c)* Jésus meurt pour nous, εἷς ὑπὲρ πάντων, II Cor., V, 14; *d)* Jésus-Christ, péché pour nous : ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτία, II Cor., V, 21; *e)* malédiction pour nous : Gal., III, 3; *f)* la mort à la Loi : Gal., II, 19-20; *g)* Ἀντίλυτρον, I Tim., II, 6. 4. Amour. 3° Épître aux Hébreux. 1. Καθαρισμός, I, 3. 2. L'expiateur parfait, II, 17. 3. Le sacerdoce de Jésus-Christ. 4. Le sacrifice de Jésus-Christ. 4° Saint Jean : évangile et épîtres. 1. Évangile. *a) Ecce agnus Dei; b)* le signe de Moïse; *c)* la chair pour le salut du monde; *d)* le bon Pasteur; *e)* le dernier oracle du grand prêtre; *f)* le grain de blé jeté en terre; *g)* la consécration du Christ; *h)* la victime pascale; *i)* la transfixion; *j)* le sang et l'eau. 2. Épîtres : *a)* purification et propitiation; *b)* I Joa., III, 5-8; *c)* III, 16; IV, 7-12; *d)* saint Jean et saint Paul. 3. Conclusion : *a)* la mort, dessein d'amour; *b)* vrai sacrifice; *c)* expiation. 5° Saint Jean : l'Apocalypse. 1. Le sang qui délivre et consacre. 2. L'agneau immolé. 3. Le sang qui blanchit les âmes. 4. Le sacrifice éternel. 6° Saint Pierre. 1. L'aspersion du sang. 2. Le sang précieux de l'agneau. 3. Le sacerdoce du chrétien. 4. La passion. 5. I Pet., III, 18. 6. Objections. 7° Synthèse et conclusion. 8° Expiation, substitution, solidarité, col. 112-262

1. Religions orientales. — I. Religion assyro-babylonienne. — 1° *Péché et expiation à Babylone.* — L'article Babylone et la Bible, *Supplément*, t. i, col. 824-828, 841-845, a exposé, d'une manière générale, la grande place que tient chez les Assyro-Babyloniens l'idée de péché et d'expiation. Dans la conception babylonienne, le péché était la cause de tous les maux qui peuvent atteindre l'homme. Sous le coup de la souffrance ou du malheur, nul souci plus urgent que de réparer la faute, volontaire ou involontaire, connue ou ignorée, qui avait attiré le châtiment des dieux et permis aux démons de nuire à la personne ou aux biens du coupable. De là, les procédés divers de purification qui se rencontrent en si grand nombre dans la littérature cunéiforme : sous le nom de rituels, psaumes de pénitence, confessions ou listes des péchés, formules de conjuration, ils forment une collection déjà très riche et qui s'accroît sans cesse. Beaucoup de ces documents remontent à une haute antiquité et attestent des rites et des croyances qui florissaient en Chaldée dès le temps d'Abraham. Ce fait a son importance. Il prouve combien sont aventurées les théories de Graf et de Wellhausen qui prétendaient que le sentiment du péché et le besoin de la réparation n'avaient dû se faire jour en Israël qu'à une époque tardive; à leurs yeux, la présence d'un chapitre spécial sur les sacrifices expiatoires dans le rituel lévitique suffisait pour abaisser la composition de ce recueil au temps de l'exil! Les données de l'histoire comparée des religions sémitiques détruisent ces théories à priori. Comme le code de Hammourabi explique certains traits des coutumes patriarcales et de la législation mosaïque, ainsi n'avons-nous nulle peine à comprendre que Moïse, dans l'organisation du culte, ait pu s'inspirer de cette idée d'expiation qui domine, peut-on dire, la religion des grands empires du Nord, berceau de la race juive. Pour ce même motif, la minutie et la complication des rites ne sont nullement, comme on l'a prétendu, un indice assuré de développement tardif : les cérémonies les plus détaillées du code lévitique, telle que la purification des lépreux (Lev., xiv), paraîtront sobres en comparaison de l'extrême complication de maints chapitres, pourtant très anciens, des rituels assyriens.

Outre cette analogie générale, y a-t-il entre les usages babyloniens et ceux d'Israël des traits de ressemblance plus accentués?

2° *Le nouvel an babylonien.* — La fête la plus solennelle de Babylone était l'*Akitu*, ou fête du nouvel an, qui se célébrait aux premiers jours du mois de nisan. Elle avait depuis longtemps attiré l'attention, soit par les curieuses processions en l'honneur du dieu Bel (Marduk) et de son fils Nabu, qui sortaient en cette occasion de leurs temples pour se saluer et pour recevoir les hommages du roi; soit par la fixation des destins, à laquelle les dieux, réunis autour de Marduk et de Nabu, procédaient entre le 8 et le 11 nisan et dans laquelle beaucoup de critiques voulaient trouver l'origine de la fête juive des *Purim*. Un document plus récent a révélé une ressemblance inattendue entre le nouvel an babylonien et l'expiation juive. Il s'agit d'un fragment de rituel pour le 4e et le 5e jour de l'*Akitu*, publié par P. Dhorme, *Tablette rituelle néo-babylonienne*, dans *Revue d'assyriologie*, t. viii, 1911, p. 41-63, et réédité par Fr. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris, 1921, p. 127-148. Le 5e jour de nisan, deux heures après le lever du soleil, l'*urigallu*, ou grand prêtre, commence le service, comme les jours précédents, par une ablution, une prière devant les statues des dieux et la cérémonie de l'ouverture des portes. Il fait purifier le temple du dieu Bel, puis celui de Nabu. Pour cette dernière opération, le *mašmašu*, prêtre chargé des incantations (cf. art. Babylone, t. i col. 853), prend le réchaud, la torche et le bénitier, et pénètre dans l'*Ezida*, nom du sanctuaire ou « Saint des Saints » du temple Esagil, consacré à Nabu. Il asperge l'intérieur du sanctuaire avec l'eau du Tigre et de l'Euphrate, et jette de l'huile de cèdre sur les portes. Il place le réchaud d'argent au milieu de la niche qui se trouve dans le naos et fait brûler du cyprès et des roseaux odoriférants. Puis, il donne l'ordre au porte-glaive de trancher la tête d'un mouton. « Avec le cadavre du mouton, le *mašmašu* frotte et purifie *(ukappar)* le temple. Il récite des incantations pour exorciser le temple; il purifie le Saint des Saints dans toute son étendue, puis il ôte le brûle-parfums. Le *mašmašu* emporte le cadavre du mouton et s'en va vers le fleuve; il se dirige vers l'Ouest, jette le cadavre du mouton dans le fleuve et s'en va ensuite au désert. Le porte-glaive fait de même avec la tête du mouton. Le *mašmašu* et le porte-glaive s'en vont au désert. Tant que Nabu est (porté en procession?) dans Babylone, ils ne rentrent pas à Babylone. Depuis le 5e jusqu'au 12e jour, ils restent dans le désert. Le grand prêtre ne doit pas voir la purification du temple : s'il la voit, il est impur. » (Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 354-365.)

Aux mêmes rites se rattache une cérémonie qui met en relief la portée nationale de l'expiation; c'est la comparution du roi devant le dieu Bel.

Le roi est le représentant de tout le peuple devant les dieux; il importe, en ces jours de renouvellement, où les dieux vont fixer le sort de la nation, que le roi s'humilie et fasse pénitence pour s'assurer leur pardon et leur faveur. Il est donc introduit dans le sanctuaire en présence de Bel. Là, il se dépouille de ses ornements royaux. L'*urigallu*, ou grand prêtre, « prendra des mains du roi le sceptre, le cercle, l'épée; sa tiare royale il prendra... Puis il frappera la joue du roi..., ses oreilles il tirera, par terre il le fera s'agenouiller... Le roi dira une fois ceci : Je n'ai pas péché, ô Seigneur des contrées, je n'ai pas été négligent à l'égard de ta divinité... L'*urigallu* répond : Sois sans crainte, Bel exaucera ta prière, il agrandira ta souveraineté, il exaltera ta royauté. Lorsque l'*urigallu* aura ainsi parlé, le roi reprendra la dignité habituelle de son aspect. L'*urigallu* fera sortir du sanctuaire le sceptre, le cercle, l'épée et la tiare, et les remettra au roi. Il frappera la joue du roi : lorsqu'il aura frappé sa joue, si ses larmes viennent, Bel est bien disposé; si ses larmes ne viennent pas, Bel est en colère, l'ennemi surgira et causera sa chute. » Cf. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 144-145; Lagrange, *Le judaïsme*, p. 380. Le rapprochement se fait tout naturellement entre la scène de la purification du temple et la grande expiation juive; cf. P. Dhorme, *Revue d'assyriologie*, t. viii, 1911, p. 62; H. Zimmern, *Zum babylon. Neujahrfest*, t. ii, Leipzig, 1918, p. 41; St. H. Langdon, *Exposit. times*, t. xxii, 1911, p. 381; D. Schötz, *Schuld und Sündopfer im A. T.*, p. 98-101.

De part et d'autre, c'est un jour d'expiation solennelle. A Babylone, elle se célèbre une seule fois, au mois de nisan, début de l'année; mais en d'autres cités chaldéennes, par exemple dans celle d'Ur, patrie d'Abraham, et dans celle d'Erech, on la célébrait une seconde fois au mois de septembre, regardé comme le commencement de l'année agricole : l'expiation juive, unique comme à Babylone, a lieu en septembre, comme au pays d'Abraham. L'*urigallu*, ou grand prêtre, pénètre dans le sanctuaire pour y brûler des parfums et y faire des aspersions : même cérémonie dans le Saint des Saints d'Israël, où le grand prêtre n'entre qu'en ce jour de l'année. Même nom donné au rite de purification : *kupparu* en accadien, *kapper* en hébreu.

Cependant, si l'on s'en tient à cette première partie de la liturgie babylonienne, dans laquelle intervient le grand prêtre, la ressemblance avec la liturgie lévitique

se borne à un seul point : consécration annuelle du sanctuaire par le grand prêtre. Idée très simple, que les deux peuples ont mise en œuvre chacun à sa manière : en Israël, conformément au grand principe du Lévitique, l'expiation se fait par le sang du sacrifice; à Babylone, ni victimes, ni sang : de simples aspersions d'eau et d'huile. L'encens est employé de part et d'autre, mais à des fins différentes : à Babylone, on recherche surtout sa bonne odeur qui purifie l'air et réjouit les dieux; dans le Saint des Saints, c'est une « nuée » qui symbolise la nature invisible et impénétrable de Yahweh. D'ailleurs, il va de soi qu'on brûle de l'encens en l'honneur de la divinité dans toutes les circonstances importantes, et la purification annuelle demande cet hommage. Ainsi, malgré le parallélisme apparent de certains rites, l'analogie ne tient qu'à une idée générale, qui commande les divers détails, et il n'y a pas lieu d'admettre une influence directe de la liturgie babylonienne sur celle d'Israël.

En serait-il autrement pour la seconde partie de ces mêmes fonctions liturgiques, confiée au *mašmašu*? L'*urigallu* s'étant retiré, le *mašmašu* fait trancher la tête d'un mouton; il frotte toute l'étendue du sanctuaire avec le corps de l'animal, qu'il va ensuite jeter dans le fleuve. Son porte-glaive jette aussi la tête au même endroit. Le *mašmašu* et son aide restent tous deux impurs pendant huit jours. N'y a-t-il pas ici un point de contact entre Babylone et Israël? Le mouton ne joue-t-il pas le rôle du bouc émissaire? Chargé des impuretés du temple, il les emporte avec lui dans le fleuve, comme le bouc emporte au désert les iniquités d'Israël; et les employés du temple qui jettent l'animal à l'eau, comme les juifs qui expulsent le bouc au désert, contractent une souillure qui les tient pour un temps à l'écart. Cependant, les différences sont plus saillantes que les ressemblances et le rite du bouc émissaire n'a au fond rien de commun avec le rituel babylonien. Au jour de l'expiation, les péchés de tout le peuple passent, par l'imposition des mains et la confession, sur la tête du bouc, qui est envoyé vivant dans le désert. Rien de tout cela au jour du nouvel an babylonien. Il s'agit des impuretés du temple, non des péchés du peuple. Le *mašmašu* frotte le sanctuaire avec le cadavre du mouton; il ramasse en quelque sorte toutes les souillures pour les concentrer sur le corps de l'animal et il jette le tout au fleuve. Cette purification semble considérée comme une opération basse, presque malpropre. On la confie à un ministre de rang inférieur : le grand prêtre, loin de la présider, ne doit pas même y assister; en regardant, il se souillerait! En Israël, au contraire, la purification annuelle est l'acte saint par excellence; seul le grand prêtre peut l'accomplir et cette fonction, qui l'introduit en présence de Yahweh, fait sa gloire aux yeux du peuple qu'il a réconcilié avec Dieu.

Autre différence essentielle dans la manière de concevoir l'expiation. A Babylone, elle apparaît d'ordre physique et matériel : la victime s'imprègne réellement des impuretés du temple qui sont détruites avec elle. A Jérusalem, tout se passe en symbole. Le rite du bouc émissaire ne produit pas l'expiation, il n'y apporte même aucune coopération directe; elle est obtenue tout entière par le sang des victimes auparavant immolées, et l'expulsion du bouc vivant, qui est censé emporter au loin les péchés, n'a d'autre but que de traduire aux yeux, par une image frappante, la purification déjà accomplie. Une idée, toutefois, apparaît commune aux deux religions, celle de *substitution*. Des deux côtés, l'animal prend sur lui l'impureté dont il délivre la personne ou la chose à purifier. Mais cette substitution, toute symbolique et spirituelle chez les Juifs, est conçue chez les Babyloniens comme réelle et matérielle, et cette différence tient à une cause profonde. A Babylone, l'expiation, effet nécessaire des rites et des formules, relève de la magie, qui a pris tant de place dans la religion et dans toute la vie babylonienne; pour les Juifs, le pardon vient de Dieu, qui a institué les rites et leur donne seul efficacité. D. Schötz écarte, lui aussi, tout rapport entre les deux cérémonies : « Manifestement, le rituel babylonien n'a rien à voir avec le rite du bouc émissaire. » (*Schuld und Sündopfer*, p. 99.) Mais il est frappé, dit-il, d'un trait de ressemblance. Au grand jour de l'expiation et toutes les fois qu'il s'agit d'une réparation grave (Lev., IV, 11-12, 21), pour laquelle, selon l'expression de l'Écriture, « le sang doit être porté à l'intérieur du sanctuaire » (Lev., IV, 21; VI, 23; cf. Hebr., XIII, 11), les chairs de la victime doivent être brûlées hors du camp, et celui qui les brûle doit laver ses vêtements et se baigner avant de rentrer dans le camp (Lev., XVI, 28). Cette combustion hors du camp et cette purification, observe D. Schötz, supposent que les chairs de la victime sont considérées comme souillées. Or, une pareille conception ne se rattache nullement aux principes de la liturgie lévitique, d'après lesquels tout ce qu'on amène à l'autel, tout ce qu'on offre à Dieu, devient par le fait même pur et saint. « Il faut donc admettre, dans le cas présent, que, pour le traitement de la victime expiatoire dans le sacrifice israélite, la pratique babylonienne a servi de modèle. Le législateur israélite a emprunté ce trait, parce qu'il pouvait le regarder comme une frappante illustration de l'efficacité de l'expiation, qui anéantit toute impureté... La même représentation du péché éloigné et détruit a lieu dans la cérémonie du bouc Azazel. Seulement, dans la combustion de la victime expiatoire, trait qui appartenait primitivement au rite de consécration du temple et passa ensuite aux sacrifices expiatoires de degré supérieur, il s'agit de l'impureté qui s'attache au sanctuaire et à l'autel; dans la cérémonie du bouc Azazel, il ne s'agit que des péchés du peuple » (*op. cit.*, p. 101). Inutile de dire, ajoute D. Schötz, que cet emprunt n'a aucune portée théologique et ne touche en rien à la religion d'Israël. Sans doute, ce détail n'intéresse guère ni la religion, ni la théologie, mais faut-il y voir un emprunt à la religion de Babylone? La victime pour le péché est-elle vraiment considérée dans le Lévitique comme contaminée par les souillures qu'elle enlève? D. Schötz sait très bien (cf. *Schuld und Sündopfer*, p. 92-98) que, dans la doctrine du Lévitique, les sacrifices pour le péché sont chose « sainte » et « très sainte » (VI, 10, 18, 22; VII, 2, 6), que les prêtres doivent les manger dans le sanctuaire, ou, le cas échéant, les brûler « en un lieu pur » (IV, 12). Le législateur lévitique prend soin de s'expliquer lui-même; pourquoi chercher une explication contraire et regarder comme impur ce qu'il déclare pur? C'est que, dit-on, la victime est emportée loin du sanctuaire! Mais il ne peut en être autrement. Il n'y a, dans le sanctuaire, qu'un seul foyer, celui de l'autel, où l'on consume la part des sacrifices réservée au Seigneur; si la part que peuvent manger d'ordinaire les prêtres et les offrants vient à leur être interdite, comme il arrive dans les cas de pénitence solennelle, le moyen le plus indiqué de la soustraire décemment à tout usage profane ne sera-t-il pas de la brûler hors du sanctuaire? On choisit pour cela le lieu où l'on dépose les cendres de l'autel : ce lieu se trouve, il est vrai, « hors du camp », mais il est « pur » (Lev., IV, 12). La combustion hors du camp ne trahit donc aucune idée d'impureté. Et pas davantage le fait que le ministre chargé de cette opération doit laver ses vêtements et se baigner avant de rentrer dans le camp (Lev., XVI, 28). Le Lévitique prescrit bains et ablutions aux fidèles, aux ministres (Lev., VI, 20-21) et au grand prêtre lui-même (Lev., XVI, 23-24), tantôt par respect envers ce qui est sacré et pour le garantir

des contacts profanes, tantôt par horreur de ce qui est impur et pour ôter les souillures contractées (cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques, sainteté et impureté*, p. 141-157). Le bain empêchera, selon les cas, de garder sur soi ce qui est pur et qu'on souillerait, ou ce qui est impur et qui nous souillerait. Aucun doute dans le cas du bouc émissaire : l'animal emporte, au moins symboliquement, tous les péchés d'Israël; on ne peut donc le toucher sans une contamination dont il faut se purifier. Aucun doute non plus pour les chairs du sacrifice; elles sont saintes et très saintes, et celui qui les a maniées devra, avant de revenir aux occupations de la vie ordinaire, se laver avec soin pour ne pas en exposer la moindre parcelle à une profanation involontaire. Le rite de combustion appartient donc à la tradition israélite la plus authentique touchant la sainteté du sacrifice, et l'on se méprendrait totalement en le rattachant aux rites d'impureté d'une religion étrangère. De la fête du nouvel an babylonien, il faut retenir uniquement, comme traits de comparaison intéressants pour la liturgie lévitique, l'idée d'une purification annuelle du temple, présidée par le grand prêtre, et celle du principe de substitution, réalisée d'ailleurs d'une manière fort différente dans les deux rituels.

3° *Substitution.* — Nous avons vu le *mašmašu* débarrasser le temple de ses souillures au moyen du mouton immolé. C'est une application de ce principe de substitution qui, lorsqu'il s'agit des personnes, s'affirme avec une prodigieuse variété dans le vaste champ de la littérature babylonienne et dont l'art. Babylone (t. i, col. 843-845) a cité des exemples caractéristiques. La victime qui sert à cet usage s'appelle le *puhu* ou le *dinânu* de l'homme, c'est-à-dire son substitut. Parfois, la substitution est, si l'on peut ainsi dire, *globale*; on immole une victime pour la livrer aux démons qui tourmentent le malade ou le pécheur. Souvent, l'application du principe se particularise. On dépèce la victime et on en place les divers membres sur les membres correspondants du patient. Le pourceau, l'agneau surtout, servent à cet office : « L'agneau est le substitut *(dinânu)* de l'humanité. » (P. Dhorme, *Rel. assyro-bab.*, p. 273.) La tête de la victime touchera la tête du malade; de même pour la nuque, la poitrine, le cœur, etc. Pour assurer l'efficacité du contact, on frotte le membre du malade avec celui de l'animal. Alors, par la force des conjurations que le prêtre prononce, des gestes qu'il accomplit et des dieux puissants qu'il invoque, les démons qui ont envahi le corps du malade, en punition de ses péchés, passent de gré ou de force dans celui de l'animal; le pécheur est ainsi pardonné et guéri. Pour plus de précautions, surtout dans les circonstances graves, on empêchera le retour des démons en jetant au loin la proie à laquelle ils s'attachent. Cette opération s'appelle la *takpirtu*, ou « expiation », du verbe *huppuru*, « expier ». Nous reviendrons plus loin sur l'analogie du terme babylonien avec l'expression hébraïque *(kipper)*.

On voit que ces pratiques débordent de beaucoup le strict domaine religieux. Toute maladie venant du péché, le rite destiné à purifier tient lieu de recette médicale et les malades y recourent d'autant plus volontiers qu'on en regarde l'effet comme infaillible. Par là, la religion confine à la magie. Sans doute, on invoque le secours des grands dieux pour éloigner les esprits malfaisants, mais les rites et les formules sont censés posséder une efficacité propre sur laquelle les dieux eux-mêmes semblent compter et sans quoi leur bonne volonté resterait souvent réduite à l'impuissance. La religion d'Israël ne tolère point un tel oubli de la puissance divine : Yahweh est le Seigneur, rien n'arrive que par sa volonté et nul ne peut espérer de la fléchir que par la prière humble et obéissante.

4° *L'expiation, fonction royale.* — Aux cérémonies du nouvel an se rattache l'acte de solennelle pénitence, qui doit être accompli par le roi en personne sous la direction de l'*urigallu*, ou grand prêtre, et que nous avons rapporté plus haut (col. 4).

Il n'est pas dit qu'on demande au roi le repentir de ses péchés : l'humiliation et la douleur garantissent sans doute suffisamment ses sentiments. Ce témoignage de soumission aux dieux lui soumet ses ennemis. La Loi n'exige rien de semblable du roi d'Israël; au jour de pénitence nationale, il donnera l'exemple du jeûne et de l'affliction d'esprit auxquels tous les fidèles doivent s'astreindre, mais on ne lui demande rien de plus qu'aux simples citoyens. La cérémonie babylonienne n'a donc pas d'analogie rituelle en Israël. Elle présente cependant un réel intérêt en montrant les Sémites disposés à comprendre que le roi peut avoir à souffrir pour sauver son peuple, que sa qualité royale donne plus de prix à ses souffrances, et que, par suite, le dévouement du « serviteur de Yahweh », s'offrant à la mort pour les péchés de son peuple, pourrait bien faire partie du programme de salut confié au Messie-roi. Cf. Lagrange, *Le judaïsme*, p. 380. S'il fallait en croire Langdon, cette qualité de sauveur par la souffrance, sinon par la mort, rentrerait normalement dans les attributions officielles des rois chaldéens. Le savant auteur croit cette doctrine attestée déjà plus de 2 000 ans avant notre ère dans les poèmes liturgiques d'Išmedagan, roi de la I[re] dynastie d'Isin (vers l'an 2100); Išmedagan apparaîtrait dans ces documents comme le type du dieu-homme destiné à vivre et à mourir pour son peuple. Langdon, *Univ. of Pensylvania... babyl. section*, 1915, v, 10, p. 245-246. Dans le III[e] volume de ses « Perles de la poésie sumérienne », sous le titre *Die Grosse Ischmedagan-Liturgie* (Jérusalem, 1930), le P. Maurus Witzel a colligé et traduit les principaux textes qui se rapportent à Išmedagan et dont les uns avaient été publiés par Langdon, les autres par Zimmern et Chiera. La première pièce (p. 18-34) décrit la désolation de Nippur : le temple et la ville sont détruits, partout retentissent des lamentations, et le dieu Enlil, touché de ce deuil, prend pitié de son peuple et envoie Ištar au secours des malheureux. Suit (p. 36-43) un fragment où Bau, la grande et bonne déesse, qui rend la vie au pays, la protectrice spéciale de la maison royale, intercède pour le roi Išmedagan. Un troisième tableau (p. 44-49) représente Ištar, investie de tout pouvoir par Enlil, conférant la royauté à Išmedagan qui a pour nom « rendu puissant pour prendre soin du temple ». En retour, dans un hymne (p. 50-52) à Ištar, Išmedagan promet de ne rien négliger pour le culte de la déesse; il multipliera pour elle offrandes, sacrifices de béliers et de gros taureaux, concerts de musiciens. Avec elle, tous les dieux, à leur tour, seront fidèlement servis tant qu'il régira Sumer et Akkad; puisse donc son règne durer autant que le soleil! A la cérémonie d'intronisation (p. 52-66), Išmedagan renouvelle promesses et prières en invoquant tous les dieux. Enfin (p. 67-69), Enlil fait placer dans son temple la statue d'Išmedagan; sous cette puissante protection, le roi est maintenant assuré d'un règne long et heureux. Maudit qui détruirait la statue! Toutes ces compositions liturgiques révèlent clairement la pensée du roi; il espère que sa dévotion envers les dieux lui obtiendra un règne heureux. Sans doute, l'érection de sa statue dans le temple, en lui assurant la faveur du dieu, lui vaudra une part aux hommages rendus par les fidèles à la divinité et affermira auprès d'eux son pouvoir. En ce sens restreint, on pourrait admettre un certain « culte des rois déifiés » (Langdon, v, 10, p. 245). Mais le roi ne parle nullement de souffrir, moins encore de mourir pour le salut de son peuple :

tous ses vœux aspirent à régner sur la terre avec l'éclat durable du soleil dans le ciel.

5° *La souffrance du juste.* — En dehors de l'expiation rituelle qui a pris tant d'extension à Babylone, la littérature cunéiforme énonce-t-elle le principe de l'expiation morale par la souffrance volontaire du juste en faveur du coupable? Plusieurs critiques croient reconnaître ce thème développé sous forme dramatique dans le poème du « juste souffrant » (pour l'analyse de ce poème et sa comparaison avec le livre de Job, voir art. BABYLONE, t. I, col. 824-828). Dès 1888, Pinches faisait de ce héros une figure du Messie, un être surhumain, divin, qui a souffert, est mort et ressuscité.

D'après H. Zimmern, le chant babylonien aurait inspiré les oracles d'Isaïe (Is., XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12) et le héros babylonien serait le prototype du « serviteur de Yahweh » : H. Zimmern, *Die Keilinschriften und das A. T.*, 3e édit., de Schrader, Berlin, 1902, p. 384-387. « En effet, dans les psaumes de pénitence babyloniens, le roi, qui prend le rôle de pénitent, se proclame le « serviteur *(ardu)* de son dieu ». Voilà déjà l'explication du titre d'Isaïe : « Serviteur *('ebed)* de Yahweh. » De plus, dans beaucoup de textes d'incantations c'est le roi malade, possédé, qui est l'objet des exorcismes. Et voilà le « serviteur souffrant ». Le présent poème vient compléter la ressemblance; le patient est encore un roi; malgré son innocence et son zèle pour les dieux, il est atteint d'infirmités et accablé de maux. A la fin, comme dans Isaïe, on entend un chant de délivrance; de même que l'*'ebed* de Yahweh, l'*ardu* de Marduk passe des épreuves et des humiliations à la gloire et au triomphe. M. Cheyne applaudit à ce tableau si bien présenté : « La lumière répandue par la mythologie orientale sur le Fils de l'homme, le Messie et le *Logos*, projette aussi sa vive irradiation sur le quatrième personnage idéal de la religion d'Israël, le juste souffrant. C'est à Zimmern que revient principalement le mérite d'avoir ouvert une voie nouvelle, en rapprochant du mythe du Christ le juste affligé des textes cunéiformes. » T.-K. Cheyne, *The mines of Isaiah re-explored*, London, 1912, p. 27. L'influence babylonienne se concevrait d'autant plus facilement que cette page de littérature religieuse paraît avoir joui d'une considération exceptionnelle dans son pays d'origine. Composée probablement au commencement du deuxième millénaire, elle fut recopiée au VIIe siècle pour la bibliothèque du palais par les scribes d'Assurbanipal qui y joignirent l'explication des mots difficiles, et nous possédons plusieurs exemplaires de certains fragments. Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 2e édit., t. II, Giessen, 1912, p. 120-133, pense que cet exemple d'un roi, qui obtient sa guérison en s'humiliant devant les dieux, était destiné pour un jour d'expiation, pour un *ûm-nuh-libbi*, « jour de l'apaisement du cœur » (des dieux irrités), selon l'expression babylonienne, et qu'un prêtre en donnait lecture à haute voix dans le temple.

Quoi qu'il en soit de la beauté littéraire du poème et de sa célébrité, il ne justifie ni la thèse de Zimmern, ni l'enthousiasme de Cheyne. De quoi s'agit-il en effet? Un malheureux se lamente : coups effrayants du sort, infirmités corporelles, persécutions et injustices, tous les malheurs fondent à la fois sur lui. Fort de son innocence, il implore la pitié des dieux, et ceux-ci, enfin touchés, le délivrent de tous ses maux. Assurément, c'est là, comme dit Zimmern, un poignant « drame de salut », mais qui n'a rien à voir avec le drame rédempteur d'Isaïe. Le personnage babylonien souffre malgré lui; les souffrances du héros d'Isaïe sont volontaires. Le premier remplit de ses lamentations un long poème, le second n'ouvre pas la bouche pour se plaindre. Tantôt le patient de Babylone, se disant innocent, réclame comme un droit sa délivrance; tantôt, incertain de lui-même (tablette II, l. 34-37 : art. BABYLONE, t. I, col. 826), il implore pitié pour ses péchés de faiblesse. Isaïe affirme la pureté absolue du serviteur et la présente comme un titre assuré de pardon pour les coupables. Le premier, dans son accablement, se demande par quelles fautes il a pu encourir la colère des dieux; le second sait qu'au milieu de ses souffrances, et à cause d'elles, il est l'objet des complaisances de Yahweh. L'un ne songe qu'à son propre salut, l'autre au salut d'autrui. Le salut auquel le premier aspire n'est autre que la santé du corps; le martyr d'Israël a en vue le salut spirituel, qui consiste dans la sanctification du peuple rendu à l'amitié de Dieu. Et la « passion » des deux héros finit par le plus éclatant des contrastes : tandis que le fidèle de Marduk guérit, le serviteur de Yahweh meurt en sauvant les pécheurs. Bref, d'un côté la souffrance sans amour et sans mérite, de l'autre la rédemption.

Ces mêmes motifs obligent d'écarter le rapprochement que A. Jérémias prétend établir entre le « serviteur de Yahweh », sauveur d'Israël, et les rois ou héros assyro-babyloniens, libérateurs de leurs peuples. Les points de contact, assure-t-il, sont nombreux : de part et d'autre, une origine mystérieuse auréole le front du personnage; la divinité le conduit par la main; il souffre, il combat, et c'est enfin le triomphe et la résurrection! A. Jérémias, *Das A. T. im Lichte des alten Orients*, 4e édit., Leipzig, 1930, p. 685-686. Mais ce parallèle facile, applicable à la plupart des grands hommes, laisse dans l'ombre les traits les plus saillants du serviteur; au lieu d'un guerrier, qui trouve dans les dangers une occasion de signaler sa valeur et qui, par sa victoire, assure son triomphe et celui de son peuple, c'est une victime volontaire, qui s'offre à la mort aux lieu et place des coupables. Il ressemble aux héros de Jérémias comme l'agneau qu'on égorge au lion qui se jette sur sa proie. Jérémias reconnaît lui-même que « le point le plus important, la souffrance endurée à la place d'autrui, *das stellvertretende Leiden*, fait défaut chez les Chaldéens. Ajoutons que la glorification du serviteur ressuscitant après sa mort est d'autre nature que celle du héros sortant vainqueur du danger.

6° *Dieux sauveurs.* — « Il est extrêmement vraisemblable, dit Zimmern, que la première source de l'idée d'un Messie souffrant doit se chercher dans le domaine de la mythologie, à savoir dans l'éclipse temporaire d'un dieu-lumière astral. » (*Die Keilinschriften und das A. T.*, p. 384.) Mais les textes ne justifient pas cette conjecture. A la différence des Chinois, qui craignent de voir le soleil dévoré par le dragon noir, les Babyloniens se rendaient compte que l'éclipse n'est qu'un phénomène d'interposition qui n'atteint pas l'astre lui-même et qu'il n'y a pas lieu, par conséquent, d'imaginer une passion et une mort du dieu-lumière. Sans doute, la fantaisie des poètes pouvait tourner ce spectacle en un drame terrifiant. Par exemple, lorsque les génies malfaisants, avec l'aide de Šamaš, dieu du soleil, d'Adad, dieu de la foudre, et de la déesse Ištar, livrèrent assaut au dieu-lune, les grands dieux Anu et Ea, épouvantés par l'éclipse qui en résultait, appelèrent au secours le puissant Marduk, qui eut raison des agresseurs (P. Dhorme, *La religion assyro-babyl.*, p. 110). Le poème décrit la lutte comme un triomphe pour Marduk, sans en faire la mort et la résurrection du dieu-lune. D'ailleurs, la disparition momentanée du dieu n'a nullement le caractère d'une souffrance volontaire, et le retour bienfaisant de ses rayons n'a rien de commun avec le salut par la mort expiatrice.

D'autres critiques cherchent l'origine du dieu sauveur mort et ressuscité non plus dans l'éclipse d'un astre au firmament, mais dans la descente de Tammuz aux enfers. La légende de Tammuz remonte à une haute antiquité : elle se fait jour déjà dans l'épopée de Gilgameš, connue dès les temps de Hammourabi, et elle eut une grande vogue, plus tard, dans tout l'Orient, quand Tammuz se confondit avec l'Adonis des Phéniciens et des Grecs, et avec l'Osiris égyptien. Tammuz était l'amant d'Ištar, mais cet amour avait causé sa perte, comme Gilgameš le reproche vivement à Ištar (tabl. vi, l. 46-47). La déesse elle-même avait institué un deuil annuel pour pleurer, par de grandes lamentations, « l'amant de sa jeunesse ». Cette fête avait lieu vers le solstice d'été, au quatrième mois de l'année (juin-juillet), qui était consacré à Tammuz. Les élégies qu'on chantait alors en son honneur assimilent son sort à celui des céréales qui naissent au printemps et meurent avec l'été : « Quand il est petit, il est couché dans le vaisseau qui s'enfonce; quand il est grand, il est couché dans la moisson et s'y repose. » (Zimmern, *Tammûz-Lieder*..., p. 208; P. Dhorme, *La religion assyro-bab.*, p. 105; cf. Lagrange, *Études sur les religions sémit.*, p. 304-307.) Le bateau qui plonge est le grain déposé (au printemps) dans la terre humide. Tammuz, grandi, repose dans le grain de la récolte; mais, quand la moisson tombe sous la faux des moissonneurs, Tammuz meurt, et les pleureuses se lamentent à grands cris sur son funeste sort. Descendu aux enfers, Tammuz devient « seigneur de l'*arallû* », ou royaume des morts. Dans le poème qui raconte la descente d'Ištar aux enfers, Tammuz rend service à la déesse en l'aidant à sortir du lieu ténébreux. Sa qualité de souverain du monde inférieur ne l'empêche pas d'avoir sa place au ciel : c'est lui qui, avec Giš-zi-da, accueille Gilgameš à la porte du paradis; flatté d'apprendre du héros que la terre pleure « les deux divinités disparues » et que le héros lui-même porte leur deuil, il l'introduit auprès du grand dieu Anou. Non seulement il règne au ciel, mais il ressuscite aussi sur la terre, puisque le grain coupé, puis semé, ne tarde pas à lever de nouvelles moissons. Et les mythologues modernes de tourner ce récit naturaliste en leçon morale et religieuse. Le dieu-blé, qui se sacrifie pour le bien des hommes et les nourrit de sa substance, ne descend sous terre que pour remonter bientôt à la lumière du jour; sa mort bienfaisante lui vaut une résurrection glorieuse. Cf. Hugo Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, dans *Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. u. N. T.*, Göttingen, t. vi, 1908, p. 301-303; H. Gunkel, *Forschungen*..., t. i, 1903, p. 78; Ch. Vellay, *Le culte et les fêtes d'Adonis-Tammouz dans l'Orient antique*, Paris, 1904; Frazer, *The dying God*, London, 1912 (*The golden bough*, part. III); *Adonis-Attis-Osiris*, 2e éd., 1907 (*The gold. bough*, part. IV).

Sans doute, Israël n'ignorait point la légende et les lamentations de Tammuz, si célèbres dans tout l'Orient. L'Écriture atteste même certaines infiltrations de ce culte à Jérusalem. S'il fallait en croire M. Dussaud (*Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921, p. 261-264), la coutume attestée par le livre des Juges (xi, 40) de pleurer chaque année en Galaad la fille de Jephté cacherait la survivance, chez les Israélites, d'un vieux rite amorrhéen en l'honneur d'Adonis. Le dernier rédacteur « a cherché à dénaturer le sens véritable de la coutume... Les pleurs versés sur la mort d'Adonis ont été changés en pleurs sur la virginité » (p. 263). Mais ce rédacteur, si audacieux fût-il, pouvait-il espérer de donner le change à ses lecteurs et de faire prendre les lamentations à Adonis, dieu de la moisson et amant infortuné d'Ištar, pour une complainte en l'honneur d'une vierge d'Israël? Autrement clair est le langage du prophète Ézéchiel. Captif à Babylone, il se voit transporté en esprit au temple de Jérusalem. A l'entrée de la porte « qui regarde le septentrion », dans la direction de Babylone, il aperçoit des femmes, assises dans l'attitude du deuil, « pleurant le dieu Tammuz » (Ez., viii, 14), et c'est l'une des abominations qui obligent le Seigneur à se retirer du sanctuaire et de la ville pour les abandonner à la ruine. Isaïe (xvii, 20) compare le sort des Israélites infidèles à celui des « jardins de plaisance », aux fleurs bientôt fanées, qui rappellent la verdure éphémère des jardins d'Adonis. « La (divinité) chère aux femmes », dont parle Daniel (xi, 37), doit aussi désigner Tammuz. Dans Zacharie, xii, 10-12 ,l'allusion est moins sûre. Cheyne prétend que les lamentations dont parle le prophète ont pour objet « le fils aîné du dieu suprême » et que ce fils s'appelle Hadad-Rimmon, honoré par les Israélites comme « le dieu-homme » (God-man), ou « l'homme divin » (the divine man), appelé aussi *Jerahme'el*, « dieu de second ordre, inférieur à Yahweh » : *The mines of Isaiah re-explored*, London, 1912, p. 29-30, 68-69. On sait que Jerahme 'el est une divinité découverte par Cheyne, qui la « rétablit » un peu partout dans la Bible; cf. art. CHEYNE, *Supplém.* au *Dict. de la Bible*, col. 1244. Interprétation et assertion fantaisistes; il n'est pas question ici d'un « fils aîné du dieu suprême », mais de la douleur profonde que cause la perte d'un fils unique, et l'histoire ne connaît aucun dieu mort que les Israélites auraient honoré sous le nom de Hadad-Rimmon ou de Jerahme 'el. La comparaison « comme le deuil d'Hadad-Rimmon » renfermerait-elle quelque allusion à Tammuz-Adonis? Baudissin a montré que ce titre n'a jamais désigné Tammuz, mais il admet que le dieu syrien et babylonien Hadad pouvait être honoré à Rimmon (aujourd'hui Rummaneh) avec les rites de l'Adonis de Byblos, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911, p. 92; *Realencycl.*, 3e édit., t. v, p. 7, art. *Hadad-Rimmon*.

En soi, rien d'impossible dans cette hypothèse; les lamentations en l'honneur de Tammuz étant si célèbres dans tout l'Orient, le prophète aurait pu décrire par une image populaire l'intensité du deuil futur, sans pour cela donner au culte païen lui-même la moindre approbation. De bons auteurs acceptent cette interprétation; cf. A. Lemonnyer, *Le culte des dieux étrangers en Israël, Tammuz-Adonis*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1910, p. 271-282. Toutefois, il est peu probable que Zacharie ait eu la pensée d'assimiler la pénitence d'Israël aux « abominations » (Ez., viii, 15) d'un culte idolâtrique et obscène; l'histoire nationale lui offrait dans le grand deuil annuel en l'honneur du saint roi Josias, tué « dans la plaine de Megiddo » (Zach., xii, 11; cf. II Reg., xxiii, 30), un souvenir mieux approprié.

Quoi qu'il en soit des allusions bibliques au culte de Tammuz, le retentissement de ces lamentations en Israël y aurait-il fait naître l'idée d'un Messie souffrant? Il faudrait au moins pour cela que Tammuz eût été célébré dans son propre pays comme un dieu qui sauve les siens par ses souffrances et sa mort. Or, rien ne permet de lui reconnaître ce caractère. Dans ce mythe naturaliste, aucune place pour les préoccupations morales de péché, de réconciliation et de salut. Avant même que les légendes licencieuses, qui ne tardèrent pas à souiller en Phénicie et en Grèce les données primitives, eussent transformé le culte d'Adonis en école d'immoralité, on n'y découvre point la rédemption. « L'idée d'expiation ne s'accordait en aucune manière avec le mythe de Tammuz ou d'Adonis..., on n'en trouve nulle part la moindre trace », déclare W. Baudissin (*Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911, p. 183-184). A l'origine, quand le grain passait pour une divinité, le coup de faucille, qui tuait le dieu-céréale, semblait un attentat, nécessaire sans doute,

mais sacrilège, et qu'il fallait pleurer pour en obtenir rémission. Frazer a rapporté de nombreux exemples de cette croyance chez les peuples les plus divers. « De même que les sauvages demandent à la victime, en pleurant, de lui pardonner, dit le P. Lagrange (*Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., p. 307), les femmes ont pleuré la mort du jeune dieu pendant que les hommes faisaient leur besogne. *C'était une sorte d'expiation.* » Expiation à rebours, comme on le voit, puisqu'elle a pour but de commettre impunément un sacrilège et qu'elle est offerte non par le dieu mourant en faveur des hommes, mais par les dévots qui le mettent à mort. Tammuz n'a donc rien d'un Messie souffrant. Il n'est pas non plus un dieu ressuscité. Il semble cependant que le mythe eût dû conduire à l'idée de résurrection; le grain tombé en été n'est-il pas semé en automne pour revêtir, comme dira saint Paul, un corps nouveau? Les anciens n'ont pas su pousser jusque-là la comparaison. Bien que Tammuz fût un dieu et qu'il régnât même au ciel, son culte ne comporte aucune fête de joie ni de triomphe. On remarquera que toutes les allusions de la Bible, que nous venons de relever, se rapportent uniquement aux cris et aux lamentations des pleureuses, ou à ces jardins dont les fleurs si vite fanées pleurent aussi le dieu mort. C'est seulement au IIe siècle de notre ère que nous entendons parler, à Byblos, d'une résurrection de Tammuz : Lucien, *De dea Syria*, VI; encore n'est-il pas dit qu'elle soit commémorée par des rites et fasse partie du culte. Ce dieu, dont on ne sait que pleurer la mort, ne fait en aucune manière figure de Messie sauveur.

Plusieurs savants attachent une idée de résurrection à la fête de l'*Akitu* ou nouvel an babylonien, dont nous avons esquissé plus haut les principaux traits. « Il y avait place, dit M. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, 1927, p. 320), pour la mort, puis pour la résurrection du dieu, suivie de son mariage avec la déesse. » Cf. Jensen, *Keilinschr. Bibliothek*, t. VI, p. 306. Pure conjecture sans appui documentaire. Bien que la fête se célèbre au printemps, quand la verdure renaît sur la terre et que le soleil reparaît au ciel dans toute sa force, aucun texte ne parle, même par simple métaphore, de la mort ni de la résurrection d'aucun dieu. La « sortie » *(tibu)* du dieu Marduk (*Keilinschr. Bibl.*, t. III, 2e part., p. 24) n'est pas sa résurrection, comme dit Jensen (*Keilinschr. Bibliothek*, t. VI, p. 306), mais la solennelle procession qui le porte en triomphe à travers les rues de Babylone (cf. Lagrange, *Études sur les rel. sémit.*, 2e éd., p. 287).

Nous ne nous arrêterons pas aux rapprochements que Zimmern cherche à établir entre la « passion de Bel », telle qu'il la lit dans certains documents, et la passion du Christ; cf. art. BABYLONE, t. I, col. 849-851. Ce n'est pas le récit de l'Évangile qui s'inspire du document babylonien, c'est le document qui est rédigé d'après l'Évangile par les savantes restitutions du critique.

7° *Le sang en Assyrie.* — En parcourant les nombreux rituels qui, à toutes les époques, nous transmettent tant de détails sur les offrandes et les sacrifices et sur la purification du péché, on est surpris du peu de place fait à l'emploi du sang. Zimmern observe que « l'idée d'importance du sang dans le sacrifice animal fait presque complètement défaut » (*Keilinschr. u. A. T.*, 3e édit., p. 599). Il ne trouve que deux ou trois textes : *Keilinschr. u. A. T.*, p. 599; *Cun. texts*, t. IV, pl. V et XXXI. Langdon, lui aussi, note que les allusions au sang du sacrifice sont rares; les textes qui en parlent visent plutôt des opérations magiques : Hastings, *Encycl. of rel. and ethics*, art. *Expiation and atonement (babylonian).* Même remarque de Paul Haupt, *Babylonian elements in the Levitic ritual*, p. 61, dans *Journal of biblical literatur*, t. XIX, 1900, p. 55-18. La plus remarquable de ces cérémonies expiatoires est celle qui recommande à l'*ašipu*, ou exorciste, d'immoler d'abord un agneau pour réconcilier le roi qui demandera pardon de ses péchés; puis de sacrifier un autre agneau sur le seuil du palais royal et d'asperger de son sang le linteau, les deux figures ou génies qui gardent l'entrée et les montants de droite et de gauche. Ce rite s'explique d'après les idées anciennes. « Lorsque le sauvage se fait une entaille au bras et en répand le sang autour de sa hutte, son intention est d'empêcher le mauvais esprit de franchir cette barrière; le sang a une vertu magique, et la cérémonie faite à la porte indique bien qu'il s'agit de barrer le passage. » (Lagrange, *Études sur les rel. sémit.*, p. 231.) Cette explication convient d'autant mieux au rite babylonien qu'il est l'acte final d'une purification : les démons, instigateurs du péché, ont été expulsés du palais; il ne s'agit plus que de les empêcher de rentrer. Cette onction des portes afin d'éloigner les esprits rappelle naturellement celle que firent les Israélites, le jour de l'Exode, avec le sang de l'agneau pascal (Ex., XII, 7) et qui avait pour but d'arrêter l'ange exterminateur. Mais, pour les Babyloniens, le sang devait son efficacité à sa vertu propre, il avait une puissance magique; aux yeux des Israélites, le sang sur leurs portes était le signe de l'alliance que Dieu avait bien voulu conclure avec eux par le moyen du sacrifice. Bien que le rite de l'Exode ne concerne pas directement la rémission des péchés, on peut l'appeler expiatoire au sens large, parce qu'il préserva les Israélites du châtiment qui atteignit toute l'Égypte.

Le P. Lagrange incline à étendre le rôle de l'expiation par le sang : « Nous croyons voir la vertu expiatoire du sang sous-entendue dans d'autres passages, où l'aspersion a tout l'air d'être sanglante. » (*Études sur les rel. sémit.*, 3e édit., p. 231.) Par exemple, dans le grand exorcisme dont nous venons de parler et qui semble la plus haute fonction de l'*ašipu*, il est dit : « Tu immoleras un agneau, tu réconcilieras le roi. » (*Beiträge...*, n. 25, col. 2, l. 1.) « Il doit s'agir d'une aspersion sanglante, pense le P. Lagrange, puisque, aussitôt après, viennent les réconciliations pures » par l'eau et le feu. De même, dans le sacrifice ordinaire, le prêtre immole l'agneau pendant que l'offrant le tient, puis le prêtre l'*asperge* (n. 1-20, l. 73), « sans doute avec le sang de l'agneau » (Lagrange, *op. cit.*, p. 231). Il est fâcheux que dans les deux textes ajoutés par le P. Lagrange à ceux que signale Zimmern, la mention du sang ne soit que supposée. Même en acceptant cette supposition, le silence des textes cunéiformes demeure impressionnant, eu égard surtout aux rituels nombreux et détaillés venus en notre possession. Ni l'effusion du sang n'est expressément prescrite dans les sacrifices ordinaires, ni les aspersions de l'autel et du sanctuaire dans les sacrifices pour le péché, à la différence de ce qui se passe en Israël. Cette différence, d'ailleurs, s'explique. En Assyrie, on ne paraît attacher aucun caractère particulièrement religieux à l'emploi du sang. Sans doute, quand on égorge l'animal pour le sacrifice, le sang est répandu devant l'autel, et « il est possible que cette effusion du sang soit la raison pour laquelle le mot *naqû*, « répandre », « faire des libations », a fini par signifier *sacrifier*, en même temps que *niqû*, « effusion », « libation » voulait dire *sacrifice* » (P. Dhorme, *La religion assyro-babyl.*, p. 272), comme le mot *nousouk*, chez les Arabes. Mais, chez les Assyriens, le sang n'est pas réservé à l'autel, l'usage profane en est libre et licite. En Israël, au contraire, rien de plus sacré que le sang; il ne peut servir que pour les sacrifices, il a pour but principal l'expiation, et l'on comprend que cette destination exclusive ait amené un développement des rites du sang que la Chaldée antique n'a point connus.

Conclusion. — En somme, nous constatons chez les Babyloniens et les Israélites une conception à peu près semblable du péché, la conviction que le péché attire sur l'homme des châtiments divins, qu'il est possible de le réparer et de se soustraire à ses redoutables suites par le moyen des rites et des sacrifices; le même terme *kupparu, kapper*, sert à désigner l'expiation rituelle. Il y a cependant deux différences notables. En Assyrie règne la persuasion que tous les maux, sans exception, sont une conséquence de quelque péché volontaire ou involontaire, mais que tout mal peut trouver son remède, comme tout péché sa purification, grâce à des procédés de substitution où la magie ne tient pas moins de place que la religion. L'Israélite ne soude pas aussi étroitement la souffrance et le péché, car il y a des épreuves voulues de Dieu, qui ne sont point signe de sa colère. Il n'attache pas non plus le même genre d'efficacité aux rites expiatoires, dont le Seigneur a déterminé d'avance la portée et les conditions. Aussi l'expiation rituelle revêt-elle en Israël un caractère profondément religieux et moral qu'elle est loin de posséder en Chaldée. De là aussi, malgré certaines rencontres de gestes et de formules, l'indépendance du rituel lévitique.

Quant à l'expiation morale par la souffrance volontaire du juste en faveur du coupable, l'immense littérature cunéiforme, loin de nous présenter un idéal dont aurait pu s'inspirer Israël, ne nous apporte, jusqu'à présent, aucun héros d'histoire ou de légende, aucune divinité qui ait songé à se sacrifier pour le salut des hommes.

II. Cananéens. — Pour la religion et le culte de Canaan, voir *Suppl.*, art. Canaan, t. I, col. 1014-1021. Beaucoup d'historiens et d'archéologues admettent que la religion et le culte d'Israël ont subi fortement l'empreinte cananéenne, soit dès les temps des patriarches, soit surtout après l'établissement définitif en Palestine. Pour les uns, le sol, le climat, les conditions matérielles, qui avaient façonné les premiers habitants, frappèrent aussi à leur image les nouveaux occupants. « Le Grec, avec son ciel toujours clair dans ses vertes forêts, parmi ses prairies en fleur et ses collines baignées par la mer, s'était fait de la vie une idée facile et avait créé les dieux olympiens aux belles formes. En Palestine, c'est le contraire : des sommets dénudés et sans forêts, des versants cultivés seulement en partie, des plaines qui n'ont d'herbes et de fleurs qu'au printemps, ensuite grises et brûlées, la végétation morte en été et en automne; en somme, un tableau prosaïque, un spectacle d'une monotonie fatigante. Comment les dieux joyeux des Grecs y auraient-ils trouvé place? » Benzinger, *Archäologie*, 2e édit., 1907, p. 19. N'était-ce pas le pays d'élection d'un dieu sévère tel que Yahweh, qui punit durement le péché et réclame des expiations sanglantes? D'autres critiques, il est vrai, voient les paysages palestiniens sous un jour plus riant : « L'ondulation des champs de blés devait révéler un dieu différent de celui qui tonne au Sinaï. » Stade, *Biblische Theologie des A. T.*, t. I, 1905, p. 53. Mais le résultat est le même : Canaan a été, pour Israël, la grande école pratique de religion; cf. Marti, *Gesch. der alttestam. Religion*, 5e édit., 1907, p. 93-104; Meinhold, *Einführung in das A. T.*, 1912, p. 52; A. Barton, *The religion of Israel*, New-York, 1918; Hölscher, *Gesch. der israelit. und jüdischen Religion*, 1922; Rud. Kittel, *Die Religion des Volkes Israel*, 1921. Parmi les auteurs plus récents qui enseignent une transformation plus ou moins complète de la religion d'Israël au contact de Canaan, citons C. Toussaint, *Les origines de la religion d'Israël, l'ancien yahwisme*, Paris, 1931; et Ad. Lods, *Israël. Des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, 1930.

1° *Sacrifices.* — Dans son livre, *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, Paris, 1914, remanié et développé sous le titre *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921, M. René Dussaud établit un étroit rapprochement entre les sacrifices israélites, décrits dans le Lévitique, et les sacrifices cananéens ou phéniciens, connus par les inscriptions puniques. Nous possédons, en effet, divers fragments des tarifs officiels qui fixaient la part des offrants et la redevance due aux prêtres dans les temples de Carthage. Le plus complet a été trouvé à Marseille, en 1845 : *Corp. inscr. semit.*, t. I, n. 165 (le P. Lagrange le transcrit et l'étudie longuement dans *Études sur les rel. sémit.*, p. 468-478); les autres à Carthage : *Corpus inscr. semit.*, t. I, n. 167-168, 169, 170; auxquels il faut ajouter un dernier tarif, découvert en 1910; cf. Ph. Berger, *Un nouveau tarif des sacrifices à Carthage*, dans *Rev. de l'hist. des rel.*, t. LXI, 1910, p. 279-290. Ces tarifs se ressemblent à un tel point qu'on ne peut douter de leur unité d'origine. Ils semblent dater du IIIe ou IVe siècle avant notre ère. L'inscription de Citium, aujourd'hui Larnaca (*Corp. inscr. semit.*, t. I, n. 86; cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 478-480), du IVe siècle également, énumère diverses classes de personnes attachées au service du temple, et parmi elles les « sacrificateurs » (n. 86, l. 8); mais ils sont rétribués en argent comptant et nous n'apprenons rien sur la nature des sacrifices eux-mêmes.

Voici les passages les plus intéressants du tarif de Marseille (*Corp. inscrip. semit.*, t. I, n. 165, l. 1) : Temple de Baal (Saphon). Tarif des redevances. — 3. Pour un taureau, que le sacrifice soit *kalil* (כלל, « expiatoire »), ou *ṣewaʿat* (צועת, « pacifique »), ou *šelem kalil* (שלם כלל, « holocauste »), les prêtres auront dix (pièces) d'argent chacun. — 4. Pour le *kalil*, ils auront, en sus de cette taxe, de la viande d'un poids de trois cents (sicles) et pour un *ṣewaʿat* (ils auront en plus) la poitrine et la cuisse, tandis que la peau, les côtes (?), les pieds et le reste de la viande seront pour l'offrant (littéralement : pour le maître du sacrifice). — 5. Pour un veau qui n'a pas encore de cornes... ou pour un cerf (איל, *ayyal;* peut-être *ayyil*, « bélier »), que le sacrifice soit *kalil*, ou *ṣewaʿat*, ou *šelem kalil*, les prêtres auront cinq (pièces) d'argent chacun; et pour un *kalil* ils auront, en plus — 6. de cette taxe, de la viande d'un poids de 150 (sicles), et pour un *ṣewaʿat*, la poitrine et la cuisse, tandis que la peau, les côtes (?), les pieds et le reste de la viande seront à l'offrant. — 7. Pour un bélier (יבל, *yobel;* peut-être « mouton ») ou un bouc, que le sacrifice soit *kalil*, ou *ṣewaʿat*, ou *šelem kalil*, les prêtres auront un sicle d'argent et deux zars chacun; et pour un *ṣewaʿat*, ils auront en plus de cette taxe la poitrine — 8. et l'épaule; tandis que la peau, les côtes (?), les pieds et le reste de la viande seront à l'offrant. — 9. Pour un agneau ou un chevreau ou un *serb-ayyil* (צרב איל, « faon de cerf »), que le sacrifice soit *kalil*, ou *ṣewaʿat*, ou *šelem kalil*, les prêtres auront trois quarts de (pièce) d'argent et deux zars chacun; et pour le *ṣewaʿat* ils auront — 10. en plus de cette taxe, la poitrine (?) et la cuisse (?), tandis que la peau, les côtes (?), les pieds et le reste de la viande seront à l'offrant. — 11. Pour un oiseau..., que le sacrifice soit *šelem kalil*, ou *šeṣef* (שצף, probablement « purification »), ou *ḥazat* (חזת, probablement « divination »; cf. l'hébreu חזה, « voir »), les prêtres auront trois quarts de (pièce) d'argent et deux zars, tandis que la chair sera pour l'offrant.

On voit que ce dispositif distingue trois grandes classes de sacrifices : le *kalil*, le *ṣewaʿat* et le *šelem kalil*. Tous admettent les mêmes victimes, sauf que les oiseaux semblent réservés au *šelem kalil*. Dans tous, la même redevance en argent, variable selon la valeur des victimes (elle monte de trois quarts de sicle et

deux zars pour l'agneau et le chevreau à dix sicles d'argent pour le taureau), est attribuée à chaque prêtre. Dans le grand tarif de Carthage (*Corp. inscr. semit.*, t. I, n. 167), il n'est question de taxes pécuniaires en faveur des prêtres qu'à l'occasion des volatiles; en revanche, la peau des victimes animales leur appartient dans tous les autres sacrifices.

La première des trois classes de sacrifices s'appelle *kalil*. Ce mot signifie littéralement « brûlé », « consumé », « sacrifice igné ». Il a passé dans la langue égyptienne, au temps de Psammétique Ier, sous la forme *k r r* (copte *glil*), déterminatif du feu, surtout dans l'expression *k r r-wtn*, correspondant au grec θυσία καὶ σπονδή, avec le sens « holocauste », ou plutôt « offrande d'encens ». Cf. Isidore Lévy, *Revue de l'hist. des rel.*, t. LXIX, 1914, p. 91-93. Il se trouve également en hébreu au sens de « combustion » (*kalil*, « incendie »; Deut., XXII, 17; Jud., XX, 40) et de sacrifice par le feu; Ps. LI, 21 : holocauste et *kalil*, etc. Dans ce sacrifice, tout est consumé par le feu à l'exception de la part de viande qui revient aux prêtres. Il correspond donc au *pro peccato* des Hébreux dans lequel les prêtres seuls, à l'exclusion des offrants, sont admis à manger des chairs du sacrifice. En second lieu vient le *ṣewaʿat*; M. Dussaud rattache ce mot à l'hébreu צוח, « crier » (cri de tristesse dans Is., XXIV, 11; Jér., XIV, 2; XLVI, 12; Ps., CXLIV, 14; mais chant de joie et de louange, Is., XLII, 11), avec le sens de louange à la divinité (*Les origines canan.*, p. 147). Le P. Lagrange le rapproche de l'éthiopien צוע, « appeler », « inviter à un festin ». L'une et l'autre étymologie rappelleraient le sacrifice pacifique des Juifs, la première en se référant plus spécialement au pacifique de « louange » (*tôdah* : Lev., VI, 12-13, 15; XXII, 29); la seconde, au caractère général de communion. En effet, le tarif carthaginois attribue une part de la victime aux prêtres et le reste aux offrants, comme dans le *zébaḥ šelāmim* du Lévitique. Peut-être même les deux portions *qasarat* et *islat*, nommément réservées aux prêtres (*Corp. inscr. semit.*, n. 165, l. 4, 6, 7, 9-10), désignent-elles, comme pense M. Dussaud, la « poitrine » (Lagrange, les « abatis? ») et la « cuisse » droite (Lagrange, « articulations? »), que le Lévitique attribue également aux ministres sacrés (VIII, 31-37). Enfin, vient le *šelem kalil*, ou « sacrifice igné complet » (שלם, au sens de « entier », « complet »), où aucune part de viande ne revient ni aux prêtres, ni aux offrants. Tout est donc consumé en l'honneur de la divinité, comme dans l'holocauste lévitique.

Ainsi, le rituel carthaginois nous présente les trois classes de sacrifice sanglant d'Israël avec leurs traits caractéristiques. A Carthage comme à Jérusalem, nous trouvons encore « les prémices sacrées » (*Corp. inscr. semit.*, n. 165, l. 12; Lev., II, 14; XXIII, 10), la *minḥat*, ou « offrande » (l. 14; Lev., II, 1, 3, 4, 5, etc.), le « gâteau de farine » (בלל, l. 14; Lev., II, 4, בלולת).

De cette ressemblance entre les sacrifices carthaginois et les sacrifices lévitiques il ressort, dit M. Dussaud, « qu'on ne peut se soustraire à cette conclusion : les uns et les autres dérivent d'une source commune, sont empruntés au même fonds qui ne peut être que le rituel cananéen, autrement dit phénicien... L'emprunt (de la part des Israélites) doit remonter au temps où, installés et acclimatés en Terre sainte, ils adoptèrent la langue et l'écriture cananéennes avec le genre de vie du pays. Le rituel a pu commencer d'être fixé officiellement à Jérusalem lors de la dédicace du temple par Salomon » (*Les origines canan.*, p. 154-155). « Quant aux sacrifices carthaginois, tels que les tarifs nous les font connaître, on peut déduire de ce qui précède que le rituel en est ancien et qu'il fut vraisemblablement apporté de Phénicie dès la fondation de Carthage par les Tyriens » (p. 158). M. Dussaud prend occasion de cette constatation pour reprocher à « l'école critique » de Graf et de Wellhausen le défaut de méthode qui consiste à ne reconnaître à une institution que l'âge du document qui la mentionne pour la première fois. Il accorde que la rédaction du Lévitique est postérieure à l'exil; mais il y a lieu, déclare-t-il, de distinguer entre la forme rédactionnelle et le fond du rituel. Celui-ci est certainement plus ancien. Pour ce qui regarde en particulier le sacrifice expiatoire, Ed. Reuss (*L'histoire sainte et la Loi*, t. I, p. 224), Wellhausen (*Prolegomena*, 5e édit., p. 74-75; *Israel und jüdische Geschichte*, 5e édit., p. 188), E. Schürer (*Geschichte*, 4e édit., t. II, p. 297), A. Bertholet (*Leviticus*, p. 10) et toute l'école critique affirment qu'il était inconnu avant l'exil. Or, observe M. Dussaud, la distinction entre l'holocauste et le sacrifice expiatoire dut s'établir antérieurement au VIIIe siècle puisque nous le trouvons dans le rituel de Carthage aussi bien que dans celui de Jérusalem; elle appartient à la source cananéenne primitive.

Mais un emprunt direct du culte officiel d'Israël à une religion si solennellement et constamment réprouvée par les représentants de Yahweh, est, à priori, bien invraisemblable. En fait, rien ne le requiert. Le sacrifice pacifique et l'holocauste étaient connus des Hébreux dès les temps d'Abraham et de Moïse. Le *pro peccato* ou *ḥatta'l* est une forme intermédiaire, moins familière que le sacrifice de communion, moins solennelle que l'holocauste, qui s'est détachée du premier sous l'influence d'une crainte et d'une réserve nées spontanément de la conscience du péché. En effet, la comparaison des rites (Lev., III, 1-5; IV, 3-12) montre à première vue que le *ḥatta't* est un sacrifice pacifique dans lequel les offrants, au lieu de manger la part qui leur reviendrait, la détruisent par le feu; acte de pénitence et d'humilité qu'un repentir sincère dicte naturellement au pécheur. Le *ḥatta't* dérive donc de la façon la plus spontanée du sacrifice-type, celui de communion. Il est vrai que le principal tarif de Carthage (*Corp. inscr. semit.*, t. I, n. 167) groupe l'holocauste et l'expiatoire sous le terme pluriel *kelilim*, d'où M. Dussaud conclut qu'ils seraient « le dédoublement d'un seul et même sacrifice » (*Les origines canan.*, p. 145); on aurait détaché le caractère expiatoire que comporte l'holocauste pour en constituer un rite spécial. Mais on ne voit pas comment l'expiatoire, qui réserve aux prêtres une part de viande, serait né de l'holocauste, qui brûle tout en l'honneur de Dieu. Le terme générique appliqué à ces deux espèces s'explique par une certaine similitude des rites : sacrifice *total*, par rapport au fidèle (si l'on rattache *kalil* à *kalal*, *perfecit*, *absolvit*, comme le veut M. Dussaud), ou sacrifice *igné*, parce que le feu y joue un rôle essentiel (du radical « brûler »; Lagrange, *Études sur les religions sémit.*, p. 472). Mais, en aucun cas, l'holocauste, qui livre tout à Dieu, n'a pu engendrer l'expiatoire, qui donne une part aux prêtres; le pénitent aurait-il espéré un pardon plus facile en retirant une part au Dieu qu'il a offensé? et quelle nouvelle réparation fait-il lui-même, puisque enfin l'expiation n'ajoute à l'holocauste aucune privation? Au contraire, dans le pacifique transformé en *pro peccato*, le pénitent laisse aux ministres sacrés leur part habituelle, comme de raison, et il s'inflige une pénitence à lui-même, en s'abstenant de toute participation au festin. Rien de plus naturel. et l'on comprend de cette manière que le sentiment religieux a dû créer, dès la plus haute antiquité, cette forme de culte. Inutile, par conséquent, de recourir à l'hypothèse d'un emprunt pour expliquer les trois classes de sacrifices chez les Hébreux et chez les Phéniciens; les mêmes idées simples ont de part et d'autre donné naissance aux mêmes grandes institutions. Il

ne faudrait pas même s'étonner d'une certaine ressemblance des détails; les parties de l'animal généralement regardées comme plus grasses et plus honorables seront partout réservées à Dieu ou aux prêtres de préférence aux offrants.

Du reste, si nous constatons quelques analogies, il ne faut pas oublier les différences. A vrai dire, nous ne savons même pas si le *kalil* des Phéniciens servait, comme le *hatta't* des Hébreux, à l'expiation du péché. Le seul point de contact certain consiste dans la répartition des chairs. Encore, sur ce point même, les divergences sont-elles notables. A Carthage, la part des prêtres se réglait au poids : trois cents sicles pour un taureau (tarif de Marseille, l. 3), cent cinquante pour un veau ou un cerf (l. 6). Trois cents sicles feraient moins de 4 kg. et demi. Cependant, le mot « sicle » n'étant pas exprimé dans le texte, plusieurs critiques estiment qu'il s'agit d'une unité de poids plus forte (Lagrange, *Études sur les rel. sémit.*, p. 473). M. Dussaud pense qu'on assignait aux prêtres une part si minime de viande parce qu'ils devaient la consommer immédiatement, comme une chose sainte, à la manière du *pro peccato* lévitique. Mais, à Jérusalem, la part des prêtres consistait en certaines pièces assez considérables de la victime, sans restriction de poids. En outre, les deux rituels présentent un contraste frappant dans le traitement soit des plus grandes victimes, soit des plus petites. A Carthage, le prêtre recevait en poids sa plus forte ration de viande (300 sicles) quand il immolait un taureau en *kalil*. A Jérusalem, au contraire, le taureau ne servait que pour les grandes expiations et, dans ce cas, les chairs étaient interdites au prêtre lui-même; il fallait les brûler. Ainsi, les expiations solennelles de Jérusalem et de Carthage différaient essentiellement. Par contre, dans les expiatoires de menu bétail, mouton, bouc ou chèvre (l. 7), agneau ou chevreau (l. 9), le tarif de Marseille ne fixe qu'une redevance en argent pour le prêtre, au lieu des chairs qui lui sont destinées à Jérusalem, en sorte que, dans ces cas également, qui devaient être les plus fréquents, le *kalil* carthaginois ne garde aucun trait commun avec le *hatta't* lévitique. On voit donc que les ressemblances demeurent assez vagues. Si les pratiques cultuelles primitives des Cananéens se survivent à Carthage, il faut dire que celles des Hébreux, s'inspirant des mêmes principes généraux, mais gardant leur caractère propre, restent indépendantes dans leur origine comme dans leur évolution. Il est d'ailleurs légitime de penser que la part des prêtres et des offrants a dû être réglée dès le temps où le culte fut confié à un sacerdoce officiel, c'est-à-dire dès l'époque de Moïse. A ce sujet, d'ailleurs, les récentes fouilles en pays de Canaan nous apportent un témoignage plus direct que les tarifs carthaginois. Les découvertes de M. Rowe, à Beisan, dit le P. Vincent (*Rev. bibl.*, 1928, p. 134), fournissent une lumière précieuse « pour l'intelligence concrète du rituel primitif de la Bible dont l'antiquité soulevait, chez les critiques radicaux, de si vives attaques ». Nous verrons plus loin tout l'intérêt de ces découvertes.

2° *Sacrifices humains.* — La Bible stigmatise à diverses reprises, dès les temps de Moïse, la coutume barbare qui régnait chez les Cananéens d'immoler par le feu leurs enfants à leur dieu *Milk* (מלך, « roi »; Septante, *Molok;* le texte massorétique dit par mépris *Molek*, en empruntant les voyelles de *bošet*, « honte », « abomination ») : Lev., xviii, 21 ; xx, 2, 3, 4, 5 ; II Reg., xxiii, 10; Jer., xxxiii, 35; cf. Is., xxx, 35. Ils regardaient le sacrifice humain comme le plus puissant moyen d'expiation, celui qui triomphe de la colère des dieux quand les autres moyens ont échoué; c'est ainsi que Mésa, assiégé dans sa capitale, immole son fils aîné en holocauste sur le rempart (II Reg., iii, 27). Les textes classiques ne confirment que trop le témoignage de l'Écriture en montrant les sacrifices humains, et spécialement l'immolation des enfants par le feu, en honneur chez les Phéniciens et les Carthaginois. Voir ces textes réunis par Max. Mayer dans l'art. *Kronos*, du *Lexicon* de Roscher, t. ii, col. 1501 sq., et par Baudissin, art. *Molok*, dans *Realencykl.*, t. xiii, p. 269 sq. Rappelons, entre autres, le récit justement célèbre de Diodore de Sicile où l'on voit les Carthaginois, vaincus par les Syracusains, en 310 avant notre ère, attribuer leur défaite à l'interruption des sacrifices d'enfants, ou plutôt au fait que certaines grandes familles avaient acheté secrètement des enfants étrangers pour les immoler à la place de leurs propres fils. Il fallait une grande expiation pour apaiser la colère de Kronos. On décréta le sacrifice public de 200 enfants, choisis dans les familles les plus illustres; d'autres citoyens, pour faire preuve de zèle, offrirent d'eux-mêmes leurs fils au nombre de 300! (Diod., xx, 14.) A leur tour, les fouilles modernes prouvent la réalité des sacrifices humains sur divers points du territoire de Canaan, à Gézer, à Jéricho (*Rev. bibl.*, 1930, p. 408), à Megiddo, à Taannak, nouveau-nés, âgés tout au plus d'une semaine, enterrés vifs dans des jarres près de l'autel de Gézer, enfants ou adultes enfouis dans diverses fondations. Voir art. Canaan, t. i, col. 1016-1017. Depuis que cet article est écrit, d'autres découvertes ont constaté cet usage aux points extrêmes du territoire occupé par les Cananéens ou les Phéniciens. En 1929, M. Dunand a mis au jour, sous les murs de Byblos, une série de jarres contenant des squelettes. En avril 1929 encore, à Tell-es-San, l'ancienne Tanis, M. l'abbé Bucher, déblayant l'enceinte du temple principal, a trouvé, tout près de l'angle de la porte nord, deux squelettes, l'un allongé dans le sable sous les briques, l'autre enfermé dans une grande jarre, et M. Montet voit avec raison, dans ces sacrifices ignorés des Égyptiens, un nouvel indice que Tanis est bien la capitale des Hyksos, originaires de Canaan (P. Montet, *Rev. bibl.*, 1930, p. 18-19).

L'Écriture s'exprime avec horreur au sujet de ces pratiques barbares et le culte officiel d'Israël les frappe de réprobation. Certes, la force même des interdictions bibliques suppose que les Israélites n'étaient que trop enclins, par crainte superstitieuse, à imiter les « abominations » (II Reg., xvi, 3) des Cananéens : l'impie Achaz « fit passer ses fils par le feu », et le roi Josias dut prendre les mesures les plus énergiques pour détruire ce culte (II Reg., xxiii, 10). Mais la religion authentique de Yahweh a toujours condamné ces aberrations du sentiment religieux. Aussi est-on surpris d'entendre certains critiques admettre, ici encore, une influence de la religion des Cananéens sur celle des Israélites. Cette influence porterait d'abord sur deux points importants : les sacrifices de premiers-nés et les holocaustes humains; puis sur quelques pratiques exceptionnelles.

1. *Premiers-nés.* — Les petits corps enfouis dans les jarres de Gézer n'avaient pas vécu plus de huit jours. C'est l'âge assigné par l'Exode pour l'offrande du premier-né : « Tu me donneras le premier-né de tes fils. Tu feras de même pour ta vache et ton petit bétail; leur premier-né restera sept jours avec sa mère, au huitième, tu me le donneras. » Ex., xxii, 21. De ce rapprochement, déclare M. Dussaud, il suit, d'une part, que le sacrifice des nouveau-nés de Gézer était en réalité une offrande de premiers-nés, conformément à l'âge requis dans l'Exode et, d'autre part, que l'offrande des enfants dans l'Exode était une immolation véritable comme celles de Gézer, car, assure M. Dussaud, les termes de l'Exode sont clairs, et « il est parfaitement inutile, comme on s'y résout souvent, de corriger le texte pour masquer ce fait capital : voici

donc encore confirmée l'identité des pratiques sacrificielles cananéennes et israélites » (*Les origines cananéennes*, p. 167-168). Ainsi, d'après M. Dussaud, Ex., XXII, 29, énonce formellement l'obligation, pour les Israélites, d'immoler à Yahweh leurs fils premiers-nés. Avouons d'abord que l'attitude de M. Dussaud, en face du texte biblique, nous surprend. Un peu plus haut il disait, à propos des textes religieux carthaginois : « Les tarifs sacrificiels puniques ne pouvaient faire mention des sacrifices humains... » (P. 163.) Et, voulant insinuer comment, dans une lettre de Rib-Addi, roi de Byblos, à Aménophis IV, l'expression « j'ai confessé mes fautes aux dieux » serait un euphémisme pour signifier les sacrifices humains : « Car, explique-t-il, on ne doit pas s'attendre à trouver la mention explicite d'un sacrifice humain dans les inscriptions. L'abondante littérature babylonienne n'en offre pas d'exemple, bien qu'on ait lieu de supposer qu'anciennement les Babyloniens admettaient ces pratiques » (p. 165). Réflexion bien naturelle que les historiens des religions chaldéennes ont faite bien des fois, et que justifient, plus que jamais, les récentes découvertes. A Ur, en Chaldée, on vient d'exhumer, dans les sépultures des premiers rois, tout un peuple de serviteurs et de servantes ensevelis vivants ou immolés pour suivre leurs maîtres dans la tombe, alors qu'aucune inscription ne permettait de supposer des usages si barbares! « Ce ne sont point là, note le P. Lagrange, des faits qu'on se préoccupe de transmettre à la postérité. Le sens humain conservait sans doute ici une rectitude qu'il ne sacrifiait que sous l'entraînement du fanatisme religieux. » (*Études sur les relig. sémit.*, p. 445.) Et la réserve qui retenait Babyloniens, Phéniciens et Carthaginois aurait fait défaut aux Israélites? La loi mosaïque aurait affiché hautement des pratiques contre nature qu'aucun rituel babylonien ni phénicien n'aurait osé avouer? La surprise augmente quand on entend le législateur s'exprimer comme si ses ordres n'avaient rien de choquant. C'est qu'en effet il a pris soin de s'expliquer : « Tu consacreras à Yahweh tout premier-né, même tout premier-né des animaux... Tu rachèteras avec un agneau tout premier-né de l'âne, et, si tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la nuque. Tu rachèteras aussi tout premier-né de l'homme parmi tes fils... » (Ex., XIII, 10-16.) Même commandement de consécration et de rachat Ex., XXXIV, 19-20. Pour rendre cet ordre à la fois inviolable et cher aux Israélites, la Loi le rattache au souvenir de la sortie d'Égypte; les pères raconteront à leurs enfants l'extermination de tous les premiers-nés d'Égypte et diront : « Voilà pourquoi j'offre à Yahweh tout mâle premier-né (des animaux) et je rachète tout premier-né de mes fils (Ex., XIII, 14-16). Il est vrai que M. Dussaud repousse cette leçon d'histoire : « Ce n'est là qu'une explication tardive rentrant dans le système qui reportait l'institution de toutes les lois sacrificielles au temps de l'épopée nationale » (p. 168). En tout cas, il faut constater que l'ordre, conçu en termes très généraux, d'offrir le premier-né (XV, 25-26), s'encadre entre deux ordres précis de rachat (XIII, 12-13, et XXXIV, 19-20). Si l'immolation du premier-né avait jadis fait partie de la coutume légitime ou du code officiel, n'est-il pas étrange qu'au témoignage de l'histoire aucun patriarche, aucun homme pieux ne s'y soient jamais soumis et qu'elle ait été le privilège d'hommes regardés comme impies? Le doute n'est donc pas permis : de tout temps, la religion d'Israël a proscrit le sacrifice des premiers-nés.

Les pratiques barbares de la religion cananéenne, sans contaminer le code ni le rituel mosaïque, ont pu servir d'une certaine manière à l'instruction des Israélites. Quand les aînés d'Israël, devenus chefs de famille et anciens du peuple, voyaient le sort réservé aux premiers-nés dans les sanctuaires cananéens de Gézer, de Megiddo et de tant d'autres « hauts-lieux », quel vif sentiment ils devaient avoir de la bonté de Yahweh à leur égard et de la portée substitutive du rachat!

2. *Holocaustes humains.* — Certains critiques sont tellement persuadés de l'influence irrésistible des mœurs cananéennes sur la religion d'Israël qu'ils interprètent en ce sens les prohibitions les plus formelles de la Loi (Lev., XVIII, 21; XX, 2, 5) et des prophètes (cf. Jer., VII, 31; XIX, 5). Le Lévitique édicte la peine de mort contre « quiconque d'entre les enfants d'Israël ou d'entre leurs hôtes donnerait à Moloch l'un de ses enfants..., car c'est souiller mon sanctuaire et profaner mon saint nom » (XX, 2, 5); et encore : « Jamais je n'ai ordonné pareille chose, jamais elle n'est venue à ma pensée. » (Jer., VII, 31.) Le croirait-on? D'après plusieurs interprètes, tels que Smend (p. 273) et Benzinger (sur II Reg., XXIII, 10), Dieu reprocherait aux Israélites non d'immoler leurs enfants, mais de les immoler à Moloch. Yahweh s'irrite qu'on offre des sacrifices d'un tel prix à un dieu étranger et, indirectement du moins, il les réclame pour lui-même. « Il est inouï, dit le P. Lagrange, qu'on ait pu soutenir cette opinion » et, cependant, « elle est très répandue » (*op. cit.*, p. 101). Nous n'insisterons pas pour la réfuter. Il est évident que le Lévitique regarde l'immolation des enfants comme une abomination dont le culte des faux dieux est seul capable et que, dans Jérémie, Yahweh « s'étonne qu'on offre à un dieu étranger ce qu'il n'a pas voulu pour son propre culte » (*op. cit.*, p. 101).

3. *Sacrifices de fondation.* — Après la destruction de Jéricho, Josué défendit, sous peine d'anathème, de jamais rebâtir les remparts de la ville : « Maudit soit devant Yahweh l'homme qui se lèvera pour reconstruire cette ville; au prix de son premier-né, il en posera les fondements, et, au prix de son plus jeune fils, il en relèvera les portes. » (Jos., VI, 26-27.) Au temps du roi Achab, Hiel de Béthel, ayant osé enfreindre la prohibition de Josué, éprouva l'effet de l'anathème : « Il jeta les fondements au prix d'Abiram, son premier-né, et il en posa les portes au prix de Ségub, son dernier fils, selon la parole que Yahweh avait dite par l'organe de Josué, fils de Nun. » (I Reg., XVI, 34.) Un grand nombre de critiques pensent que Hiel, fonctionnaire du roi Achab, partageant la superstition cananéenne qui croyait attirer les bénédictions de la divinité sur les constructions importantes au moyen des sacrifices humains, fit enfouir le corps de son fils aîné dans les fondations du rempart, et celui de son jeune fils sous le seuil de la porte principale; cf. Dussaud, *Les origines canan*..., p. 165. Plusieurs interprètes catholiques acceptent cette explication; cf. Desnoyers, *Hist. du peuple d'Israël*, t. I, p. 242; Landersdorfer, *Die Bücher der Könige*... Bonn, 1927. Mais l'événement ainsi compris répond-il à la prophétie? Il est difficile de le croire. En effet, au lieu d'un châtiment infligé par Yahweh, nous aurions un sacrifice spontanément offert à Baal; dans la malédiction et l'anathème lancés par Josué, Hiel n'aurait vu qu'un gage de bénédiction, et la terrifiante menace aurait servi d'encouragement. Il est beaucoup plus conforme à l'esprit comme à la lettre du livre de Josué et du Livre des rois de voir, dans la perte qu'Hiel fait de ses deux fils, un malheur survenu contre sa volonté. Sans doute, il s'était persuadé, en se lançant dans l'entreprise, pouvoir braver impunément la menace divine; peut-être ne vit-il encore, dans la mort de son premier-né, au moment de la fondation, qu'une coïncidence fortuite; mais la mort de son dernier fils, quand il posa les portes, ne permettait plus aucun doute, et tous comprirent qu'on ne transgresse pas impunément la défense de Yahweh. Cf. Fernandez, *Biblica*, 1927, p. 476. On peut cependant admettre

une allusion aux sacrifices de fondation, en ce sens que la colère de Dieu frappait ses victimes précisément dans les occasions fixées par les coutumes cananéennes pour rendre les dieux propices.

4. *Autres sacrifices expiatoires.* — Au dire de plusieurs historiens des religions, les « survivances » plus ou moins nettes des rites cananéens se ramifient à travers toute l'histoire d'Israël. Tel l'épisode des sept descendants de Saül immolés « devant Yahweh » au sanctuaire de Gabaon (II Sam., XXI, 2-14). Voici comment M. Dussaud présente le fait : « Depuis trois ans, une sécheresse désolait le pays. Pour parer à cette détresse, le sacrifice humain était la ressource ultime. David prit les sept fils de Saül et les sacrifia sur le haut-lieu de Gabaon. » (*Les orig. can.*, p. 287.) Ce sacrifice est conçu comme expiatoire, car David demande expressément : « Comment pratiquerai-je l'expiation sur eux? » Les sept hommes furent pendus, ou plutôt, peut-être, précipités du haut d'un rocher, selon le sens que Smith donne au verbe *yaqa* (*Rel. of the Semites*, p. 398). Ce sacrifice eut lieu, comme dit l'Écriture, « aux premiers jours de la moisson des orges » (II Sam., XXI, 9), c'est-à-dire, selon M. Dussaud, qu'il faisait partie des rites de la moisson. Et l'auteur de conclure : « La coutume de mettre à mort les condamnés au temps de la Pâque, que nous retrouvons pratiquée à Jérusalem à l'époque du Christ, est probablement une application des mêmes idées, ou, tout au moins, en est une survivance » (p. 289). Voilà donc un sacrifice d'expiation authentiquement pratiqué par David, en l'honneur de Yahweh, sous l'influence des vieux usages cananéens. Seulement, cette esquisse suppose une simplification extrême du récit biblique. Elle supprime un trait essentiel, à savoir l'intervention des Gabaonites. Ceux-ci se plaignent que leur sang, versé par Saül, au mépris des promesses de Josué, n'a pas encore été vengé, et le Seigneur ordonne à David de faire droit à leur revendication. Ce trait donne à tout le récit une physionomie caractéristique : cet épisode dramatique n'est plus qu'une application de la loi du sang ou du talion, « selon les idées du temps sur la responsabilité collective et sanctionnée par le pouvoir royal » (Lagrange, *Revue bibl.*, 1928, p. 293). Quant au genre de supplice, il semble bien que ce fut la crucifixion : « Le sens du verbe est douteux, dit le P. Lagrange, mais comme il est dit que les sept suppliciés moururent en même temps, il semble donc que ce fut d'une mort lente, et que cette simultanéité fut remarquable. » C'est même le seul cas de supplice par crucifixion mentionné par la Bible, car la crucifixion légale consistait à exposer le criminel sur le poteau après l'exécution. Cette crucifixion a aussi un caractère expiatoire, puisqu'elle répare le crime de Saül et fait cesser le fléau qui frappait la contrée. Cependant, on ne peut parler de sacrifice humain, puisque c'est avant tout une exécution capitale réclamée par la justice sociale, dont les Gabaonites se font les défenseurs. M. Dussaud l'a bien compris et il s'efforce d'expliquer la mention des Gabaonites par une méprise du rédacteur; celui-ci aurait oublié que Gabaon était sanctuaire royal et que, par suite, c'était à David, non aux Gabaonites, d'offrir des sacrifices dans ce sanctuaire. Mais cette explication suppose prouvée la thèse fondamentale, à savoir que David a d'avance l'intention d'offrir un sacrifice humain; tout le récit proteste contre cette vue. Le caractère de sacrifice ne ressort pas davantage du prétendu rapport entre l'immolation et les rites de la moisson. L'historien biblique, en observant qu'on est aux premiers jours de la moisson des orges, n'a d'autre but que de mettre en relief le dévouement de Respha, fille d'Aïa, qui, « depuis le commencement de la moisson jusqu'à ce que la pluie se répandît du ciel » (XXXI, 10), c'est-à-dire depuis avril jusqu'en novembre, pendant plus de six mois, ne quitta ni jour, ni nuit le lieu du supplice, pour empêcher les oiseaux et les bêtes des champs de dévorer les cadavres, dévouement qui fit l'admiration de David et l'engagea à donner enfin aux ossements des suppliciés une sépulture honorable. On voit que l'écrivain sacré, en notant l'époque du supplice, ne songe nullement à un rite de la moisson. Par suite, l'exécution des sept fils de Saül n'a rien de commun avec « la coutume de mettre à mort les condamnés au temps de la Pâque ». Ce n'est pas la seule fois qu'il arrive à M. Dussaud de chercher de lointaines origines cananéennes à des actes qui s'expliquent le plus simplement du monde par les circonstances. A propos du sacrifice d'Élie sur le mont Carmel, il regarde l'effusion de l'eau sur l'autel comme la reproduction d'un rite usité chez les Cananéens et les Arabes pour obtenir la pluie (*Les orig. canan.*, p. 203-207; *La Lydie...*, Paris, 1930, p. 43). Mais les cas de libations en vue de la pluie, bibliques ou non, que cite M. Dussaud, fussent-ils plus nombreux encore et mieux prouvés, il est évident que le dessein d'Élie est en ce moment tout autre; il n'appelle pas la pluie, mais le feu du ciel, et il arrose l'autel à pleins seaux, non par « magie sympathique », mais pour rendre plus éclatant le miracle de l'holocauste dévoré par le feu d'en-haut. Tel est manifestement le sens du récit. M. Dussaud explique, d'après le même principe, les cris des prêtres de Baal : « Ces cris, suggérés probablement à l'auteur du récit par ceux qu'on devait proférer dans le rite destiné à amener la pluie, correspondent aux trompettes de la fête des Tabernacles » (p. 204). Mais, d'après le contexte, les prêtres de Baal, tout comme Élie lui-même, ne songent qu'au feu, nullement à la pluie.

On ne pouvait manquer d'alléguer comme infiltration cananéenne, en Israël, le vœu que fait Jephté d'immoler une personne de sa famille pour obtenir la victoire : Jud., XI, 34-40. Ainsi faisaient Moabites (cf. Mésa, II Reg. III, 27), Phéniciens, Carthaginois, etc. Il est certain, d'ailleurs, que Jephté accomplit son vœu. Mais nous ne pouvons regarder ce personnage comme un modèle, ni son action comme légitime. L'Écriture ne dit point que Jephté prononça son vœu sous une inspiration divine, ni que le Seigneur lui accorda la victoire en récompense de cette promesse; encore moins le loue-t-elle de l'acte accompli. Elle ne prononce pas non plus de blâme formel. Elle raconte les faits, nous laissant le soin de les apprécier d'après les règles morales et cultuelles tracées par la Loi, et ces règles condamnent la conduite de Jephté.

3° *Temple cananéen du XVe siècle.* — Les tarifs phéniciens ne nous renseignent que sur les victimes et les diverses classes des sacrifices, sans nous parler des installations cultuelles, et leur témoignage direct ne remonte pas au delà du IIIe ou IVe siècle avant notre ère. Les lieux de culte cananéens jusqu'ici connus par les fouilles présentent un caractère très primitif : simples enceintes sacrées où le culte s'exerce en plein air, plutôt que temples proprement dits. Les recherches entreprises sur le tell de Beisan (Scythopolis) par le *Museum of the university of Pensylvania*, d'abord sous la direction de M. Clarence S. Fisher, puis sous celle de M. Alan Rowe, et maintenant de M. G.-M. Fitzgerald, sont venues combler heureusement une lacune. Le *Supplément* a enregistré le résultat de ces travaux jusqu'à 1927 : cf. art. BEISAN, t. I, col. 950-956. Les campagnes de 1927-1930, conduites par M. Alan Rowe, ont été particulièrement fructueuses au point de vue qui nous intéresse en ce moment. En descendant à une profondeur moyenne de 12 mètres, les fouilles ont mis au jour, sous les temples déjà connus d'Aménophis III (vers 1410-1375; cf. BEISAN, t. I, col. 952), les restes d'un édifice contemporain

de Thoutmès III (vers 1500-1450), qui ressuscite en quelque sorte sous nos yeux « l'ordonnance architecturale et l'installation cultuelle d'un sanctuaire cananéen à l'aurore du XVe siècle avant notre ère » (Vincent, *Rev. bibl.*, 1928, p. 122). Voir Alan Rowe, *The museum journal*, 1927-1928; *The topography and history of Beth-Shan*, Philadelphia, 1930; G.-M. Fitzgerald, *The four Canaanite temples of Beth-Shan*, Phil., 1930; Vincent, *Les fouilles américaines de Beisan*, dans *Rev. bibl.*, 1928, p. 123-138; *Le Baal cananéen de Beisan et sa parèdre*, p. 513-543; A. Barrois, *Les fouilles amér. de Beisan*, dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 85-91, 555-566; A. Mallon, *Les fouilles amér. de Beisan*, dans *Biblica*, 1928, p. 245-256.

Il ne s'agit plus seulement d'une enceinte, mais d'un ensemble de constructions se développant du nord au sud du tell, sur une aire de 50 mètres environ de longueur et de 18 à 20 de largeur, à l'ouest de laquelle s'étend une vaste cour bordée de bâtiments divers. Un corridor, large en moyenne de plus de 7 mètres, et s'élargissant encore à son extrémité orientale, contourne tout le côté sud de l'édifice et de la cour, et les isole du *migdol* ou forteresse qui s'élève sur la lisière de la colline. Les constructions offrent deux parties bien distinctes. Au Nord, un édifice rectangulaire, en briques, mesurant environ 8 m. 25 sur 5 m. 80 : petit sanctuaire dédié, comme nous le verrons, à la déesse 'Anat ou Astarté. A quelques mètres au sud du précédent, le temple principal, long d'environ 36 mètres, qui présente pour nous un extrême intérêt.

1. *La cella.* — Du côté septentrional, le temple s'ouvre d'abord sur une pièce assez grande, que M. Rowe croit être une chambre de garde. On y a recueilli un grand nombre de poids en basalte, qui servaient probablement d'étalon et qui font penser aux « poids sacrés » de la Bible (Ex., XXX, 13, 24, etc.) déposés dans le sanctuaire (cf. Mischna, *Kelim*, XVII, 9). Puis vient ce qu'on peut regarder comme le cœur même de l'édifice, une salle qui mesure environ 14 m. du Nord au Sud, et presque autant de l'Ouest à l'Est, au centre de laquelle se dresse une plate-forme quadrangulaire en briques, de 2 m. de long sur 1 m. 50 de large, haute de 0 m. 55, pourvue de trois petits gradins à sa face méridionale et reliée au mur ouest par une maçonnerie légère. C'est le trône ou la *cella* de la divinité. A droite des gradins, sur la *cella* elle-même, un bassin en pierre pour les offrandes liquides. A peu de distance de la *cella*, face au petit escalier, deux pierres juxtaposées, l'une carrée, l'autre circulaire, servaient de table pour les offrandes solides. Au pied de cette table gisait encore l'os d'une épaule de jeune taureau : « Reliefs expressifs, note le P. Vincent (*Rev. bibl.*, 1928, p. 127), du dernier repas servi à la divinité de céans. »

Là, sans doute, étaient aussi placés les *pains de proposition* qui, à l'origine, devaient être offerts en nature, mais qui, à l'époque où nous sommes (XVIe-XVe s.), étaient souvent remplacés par des pains en argile pétrie. On a retrouvé, dans un couloir du Sud, une centaine de ces petites galettes en terre cuite dont on ne saurait mettre en doute la destination, car des boules de même matière, exhumées précédemment dans le temple de Seti Ier (vers 1313-1292), portaient (l'une d'elles jusqu'à quatorze fois!) l'estampille hiéroglyphique, *imenyt*, qui signifie « offrande quotidienne ». Cette offrande avait du moins l'avantage de rester à perpétuité sur la table du dieu sans risquer de se gâter. La loi de Moïse n'admettait pas cette substitution. On sait que Jérémie (VIII, 17 sq.) reproche aux Israélites d'adopter le culte cananéen d'Astarté en lui offrant des gâteaux cérémoniels. Enfin, sur le pavé de la salle, une foule d'objets montraient à l'évidence que « la plate-forme centrale n'était autre chose que l'estrade où trônaient les divinités du sanctuaire, entourées de tout ce que requéraient le luxe et le confort de leur existence : pièces de parure, ex-voto précieux, ustensiles pour les offrandes de parfums et de victuailles » (Vincent, *op. cit.*, p. 127).

2. *L'autel des sacrifices sanglants.* — A l'angle sud-ouest de la *cella* se trouve la chambre d'immolation, attenante d'un côté à la *cella* et communiquant de l'autre avec un couloir qui s'ouvre sur la grande cour. L'autel est une construction en briques, avec deux degrés du côté nord. Dans la partie supérieure, au Sud, un trou dans lequel on a recueilli des débris de bois, s'enfonce obliquement et profondément dans la masse de briques; là, sans doute, était planté le piquet ou crochet auquel on attachait la victime au moment de l'immolation. Près de ce trou commence un canal, profond de 0 m. 20, qui s'incline d'Ouest en Est, et qui débouche, à l'Est, dans une fosse quadrangulaire, creusée dans l'épaisseur du massif, qui recueillait de la sorte tout le sang des victimes en vue des usages liturgiques. « La place même de la victime, dit le P. Vincent (*op. cit.*, p. 128), saute aux yeux, dans ce couloir barré par la face occidentale de l'autel où elle présentait sa tête dans la plus normale situation au couteau du sacrificateur; et ne faut-il pas reconnaître ce propre couteau liturgique dans une jolie lame de bronze, découverte presque au bout du couloir dans la cour occidentale? » Et voici encore des restes de la victime : une clavicule de taureau au même endroit de la cour, deux cornes au pied de l'autel des sacrifices. L'étude anatomique, à laquelle M. Rowe a fait procéder, a montré que ces restes, ainsi que l'épaule de la *cella*, proviennent du même animal, un taureau de trois ans, dernière victime peut-être immolée sur cet autel.

« Après l'immolation, le dépeçage », poursuit le P. Vincent, à la sagacité duquel rien n'échappe et dont nous résumons ici les observations (*Rev. bibl.*, 1928, p. 128-130).

D'abord à l'entrée de la cour et tout à côté du couloir d'où l'on rapportait la victime égorgée, une cavité dans le sol, avec des parois cimentées, gardait encore des fragments de bois, restes du solide poteau auquel on suspendait l'animal, la tête en bas, pour le dépecer et le laver, comme cela se voit dans certaines représentations égyptiennes et phéniciennes. Un bronze cylindrique, avec une boucle au sommet, figurant sur les deux faces un lion qui attaque un taureau, a été ramassé près du poteau; on l'attachait sans doute en guise d'ornement au cou de la victime qu'on allait immoler. Puis, à quelques pas du poteau, dans la cour, s'alignent deux estrades rectangulaires en briques et, entre les deux, un piédestal carré de proportions moindres : « Rien ne saurait mieux évoquer certaines tables où devait être provisoirement déposée la chair du sacrifice et les supports, plus petits, destinés aux instruments liturgiques dans le dispositif d'Ézéchiel (XL, 42-43). La victime enfin prête et ses chairs dépecées, les pièces de choix étaient posées sur la table divine à l'intérieur de la *cella*, le reste partagé entre sacrificateurs et participants. » (Vincent, *op. cit.*, p. 129.)

3. *Annexes.* — Autour du sanctuaire, ou *cella*, et de l'autel des sacrifices, parties essentielles du temple, diverses pièces complétaient l'aménagement cultuel. Attenante à l'autel et au couloir, à l'angle sud-est de la cour, une chambre spacieuse, avec des débris de crépissage bleu et un pilier central, qui supportait la toiture, renfermait les vases nécessaires au lavage et aux ablutions; voici une énorme jarre brisée dont la base s'encastrait dans une cavité du sol, et des coupes à libations. L'eau semble avoir été fournie par un puits circulaire de 13 m. de profondeur et de 0 m. 86 de diamètre intérieur, situé beaucoup plus à l'Est, en dehors de l'édifice, mais dans son voisinage immédiat.

A la suite de la précédente, vers l'Est, quelques pièces plus petites, entre le mur méridional de la *cella* et la grande galerie du Sud, servaient de magasins ou de trésors.

D'autres chambres sont disposées au nord de la cour occidentale. Parmi les multiples objets qu'on y a trouvés, signalons : un scarabée portant le cartouche de Thoutmès III; des fragments de poterie ornés de serpents en relief, attestant dès l'époque de Thoutmès III le culte du serpent, déjà constaté pour les âges suivants (cf. art. Beisan, t. i, col. 951-952); parmi les débris d'une belle jarre peinte en rouge et en noir, deux tessons qui représentent le visage en profil d'un homme et d'une femme. L'homme est barbu, la femme porte une mèche de longs cheveux sur la tempe, et un collier double (cf. Mallon, *Biblica*, 1928, p. 251, fig. 6); tous deux ont le front bas, un nez proéminent, qui prolonge sans courbure sensible la ligne du front, l'œil triangulaire, de grosses lèvres, un menton court; deux intéressantes physionomies cananéennes du xve siècle.

4. *Salle à foyer.* — Au sud-est de la *cella*, une grande salle, de forme irrégulière, dont l'un des côtés emprunte en partie le mur oriental de la *cella*, mais se prolonge jusqu'à la galerie méridionale, renferme une fosse circulaire de 2 m. environ de diamètre et de 0 m. 68 de profondeur, aux parois de basalte. Cette fosse était remplie de cendres, parmi lesquelles on a reconnu des débris de cornes et d'ossements calcinés; d'où l'on peut conclure, avec M. Rowe, que c'était le foyer destiné à brûler, dans certains cas, la chair des sacrifices. Il est donc probable que, si le culte cananéen, à cette époque, partageait ordinairement les victimes entre la divinité et les offrants, comme dans le sacrifice « pacifique » d'Israël, il n'ignorait pas non plus la forme plus solennelle, qui consiste à consumer tout ou partie de l'animal en l'honneur de la divinité, comme dans l'holocauste et l'expiatoire du rituel mosaïque. La salle du foyer contenait d'ailleurs diverses pièces de mobilier rituel, en particulier un scarabée et des fragments où reparaît l'image du serpent.

5. *Massébah et stèle de Mékal.* — Si sainte et si vénérée que fût la *cella*, regardée comme la demeure du dieu, elle n'était pas cependant le seul endroit sacré du temple. Un autre sanctuaire plus petit ou *adyton* se trouve à l'angle sud-ouest de l'édifice, à proximité de la *cella*, mais sans communication directe avec elle, entre la salle à foyer que nous venons de décrire et la série des chambres voisines de l'autel. On y accède par l'extrémité orientale de la grande galerie de ceinture qui s'élargit davantage à cet endroit. Là une *massébah*, sorte de colonne tronquée haute de 0 m. 76, gisait sur le pavé à côté du socle de pierre qui lui servait jadis de soubassement. On sait le rôle que jouaient, dans l'antiquité, les stèles sacrées ou *masséboth*. Elles n'avaient probablement, à l'origine, qu'un caractère commémoratif; mais, dans les sanctuaires cananéens, elles incorporaient souvent la divinité elle-même et devenaient objet de culte. Telle était apparemment celle de Beisan, car, tout près, un bassin de pierre encastré dans le pavement de brique, recevait les libations offertes à la divinité, tout comme le bassin de la *cella*. Peut-être cette stèle, comme le suppose M. Rowe, provient-elle d'un ancien haut-lieu, d'où elle aurait été transportée dans le nouveau temple. La *massébah* cananéenne, sans image, ne nous apprend rien sur le nom de la divinité qu'elle représente, mais, tout à côté, une petite stèle égyptienne, d'environ 0 m. 30 sur 0 m. 20, avec figures et inscriptions, nous fournit tous les renseignements souhaitables. Cf. *Rev. bibl.*, 1928, p. 512-543, et pl. xxiii; *Biblica*, 1928, p. 251-256 et fig. 5. La partie supérieure représente le dieu majestueusement assis sur un trône à dossier double, devant lequel deux personnages se tiennent debout, élevant la main droite en signe d'adoration et tenant de la gauche une fleur de lotus. Au-dessus du dieu, on lit en hiéroglyphes : « Mékal, dieu de Beth Šan »; et au-dessus des personnages : « En faveur de l'architecte Amen-em-opet, le juste, par son fils Pakhet-em-heb. » Le registre inférieur, très endommagé, portait, à droite, une table chargée d'offrandes dont il ne reste que quelques éléments et, à gauche, sous le trône divin, une inscription qui commence par ces mots : « Royale offrande à Mékal, dieu grand. » Suit l'énumération des faveurs demandées, et enfin le nom de l'offrant : « Le favori de son dieu, l'architecte Amen-em-opet, le juste. » Quoique adoré par les Égyptiens, Mékal porte tous les caractères d'un dieu cananéen, soit par les traits de son visage, soit par sa coiffure, soit par plusieurs de ses attributs. Sa physionomie reproduit de la façon la plus nette le type sémitique des monuments égyptiens : crâne allongé, nez proéminent, face osseuse, pommettes saillantes, grosses lèvres, menton orné d'une barbe en pointe. Sa coiffure se distingue aussi de celle des rois ou des dieux d'Égypte; c'est la tiare syrienne, en forme de haut bonnet conique, assujetti sur le front par un bandeau et terminé en pointe, avec deux fanons qui partent, l'un du bandeau inférieur, l'autre du sommet de la tiare, et qui retombent par derrière en deux longues bandes flottantes, comme les appendices des tiares mésopotamiennes. Il tient la croix ansée, symbole d'immortalité, de sa main droite, et le sceptre de sa main gauche. Deux cornes font saillie sur son front : emblème de puissance réservé à la divinité dans la tradition religieuse de l'art chaldéen primitif (qui a multiplié plus tard les cornes) et de l'art hittite et syrien. A son tour, le nom de Mékal (*MKL* ou *MKR* : qui pourrait se vocaliser Mékél, Mikal ou Makal), totalement étranger au panthéon égyptien, se rattache facilement au radical sémitique כל ou יכל (d'où en hébreu le nom de Mîkal, femme de David, Sam., xiv, 49; xviii, 20, etc.), avec le sens de « tout-puissant »; on le trouve dans plusieurs inscriptions phéniciennes du ive siècle où il est associé au nom de Reseph (Reseph-Mikal ; les Grecs ont rendu Reseph par *Apollon*, et Mikal par *Amyclos*). Aucun doute donc que Mékal ne soit le dieu cananéen de Beisan.

La dévotion des Égyptiens envers Mékal s'inspire d'une habile politique. Ils honorent le dieu du pays pour le remercier de leur avoir soumis sa terre et ses sujets et pour faire comprendre aux vaincus le devoir de se conformer aux volontés du ciel en regardant le pharaon comme leur souverain légitime et le représentant visible de leur dieu.

Il est entendu d'ailleurs qu'on respecte les habitudes chères du maître de céans, qu'il continuera d'être servi à sa manière, que le temple bâti par l'architecte égyptien répondra à l'idéal cananéen et que le culte s'y exercera, avec plus d'ampleur peut-être et d'éclat qu'autrefois, mais toujours conformément aux vieilles traditions religieuses.

Auprès du Baal, voici la Baalat. Les fouilles précédentes avaient montré qu'un petit temple septentrional, à côté du grand, appartenait à la déesse « Anat, dame du ciel et régente de tous les dieux », comme dit une stèle du temps de Ramsès II, divinité à laquelle le serpent était spécialement consacré. Les récentes découvertes attestent que ce culte, sous cette même forme, remonte au moins au xve ou xvie siècle, et sans doute le temple de Thoutmès ne fait que perpétuer un état de choses beaucoup plus ancien. M. Rowe se demande même si le nom de *Beth-Šan* ne viendrait pas d'un antique sanctuaire local où l'on vénérait la déesse-serpent *Saḥan*, source de vie et dispensatrice de la santé, bien connue dans le panthéon babylonien.

Ainsi, les deux temples jumeaux de Thoutmès III étaient consacrés au couple divin cananéen de Baal et d'Astarté. M. Clermont-Ganneau a émis la conjecture que, jadis, on n'offrait aux déesses que des libations, et qu'on réservait aux dieux les sacrifices sanglants : *Études d'archéologie orient.*, t. I, 1895, p. 5. Principe trop absolu, semble-t-il, mais qui expliquerait bien, dans le cas présent, l'exiguïté du sanctuaire d'Astarté. Du moins, le temple de Mékal possède une installation cultuelle complète, et nous conclurons avec le R. P. Vincent que nous avons ici une lumière précieuse « pour l'intelligence concrète du rituel primitif de la Bible dont l'antiquité soulevait chez les critiques radicaux de si vives attaques. Le temple du XVIe-XVe siècle, à Beisan, précise désormais la notion que les éléments lacuneux révélés par les fouilles antérieures en d'autres localités nous fournissaient de l'habitation divine au sein de chaque agglomération cananéenne. On y voit le dieu du clan abriter son intimité dans le secret d'une demeure inaccessible à la foule et ouverte seulement pour les exigences de l'approvisionnement périodique de la vie divine. Autour de cette retraite mystérieuse, s'alignent les édifices où on entasse le mobilier, les réserves et les trésors du dieu et où loge probablement aussi le personnel requis pour son service. Le peuple n'accède qu'aux parvis et le culte s'exerce dans ces parvis à ciel ouvert. L'autel, qui en est le centre, se trouve à la porte même du sanctuaire proprement dit (cf. Ex., XL, 9; Lev., I, 2, etc.); c'est là que les victimes sont immolées et leur sang recueilli pour les onctions du trône divin, les libations devant l'idole ou l'aspersion cérémonielle du peuple. Et puisque tout ce rituel était d'usage courant parmi les peuplades cananéennes dès le début de l'histoire d'Israël et aux jours de l'exode, serait-on encore en droit de récuser systématiquement l'installation cultuelle analogue réalisée en vue de s'adapter aux migrations du peuple de Dieu à travers les steppes sinaïtiques? » (*Rev. bibl.*, 1928, p. 134-135.)

III. Arabes. — Deux savants surtout se sont appliqués à rechercher, à travers tous les documents accessibles, les traces des us et coutumes des anciens Arabes au point de vue du sacrifice : W.-R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, 2e édit., London, 1907; *Kinship and marriage in early Arabia*, 2e édit., 1903, et Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2e édit., Berlin, 1907. Les inscriptions découvertes en Arabie nous livrent des renseignements intéressants sur les Minéens ou Madianites, habitants de l'Arabie méridionale du XVe au VIIIe siècle avant Jésus-Christ, et sur les Sabéens ou Arabes du Nord, depuis le milieu du VIIIe siècle avant Jésus-Christ jusqu'au Ier siècle de l'ère chrétienne. Cf. Fritz Hommel, *Ethnologie u. Geographie des Allen Orients*, Munich, 1926, p. 514-740; D. Nielsen, *Die altarab. Kultur*, Leipzig, 1927; *Die altarab. Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung*, Strassburg, 1904; S. Landersdorfer, *Die Bibel und die südarab. Altertumsforschung*, 3e édit., M.-i.-W., 1920; F.-X. Kortleitner, *De antiquis Arabiæ incolis eorumque cum religione mosaica rationibus*, Innsbruck, 1930. En outre, bien des usages anciens survivent encore dans le langage, les pratiques et les croyances des Arabes de nos jours. Cf. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908; Curtiss, *Primitive semitic religion to-day*, Chicago, 1902.

1° *Le sang, symbole de fraternité.* — Chez les Arabes, le sacrifice se distingue par un trait remarquable : « Le principal rôle y appartient au sang » (Lagrange, *Études sur les rel. sém.*, p. 257). Si l'on excepte l'épisode du chameau de saint Nil, dont nous parlerons bientôt, on peut dire que tous les témoignages arabes attestent qu'il n'y a pas de sacrifice sans effusion du sang de la victime; on le répandait sur le symbole sacré, ou on le versait dans une fosse, au pied de l'autel (R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, p. 339). Aujourd'hui encore, il n'y a pas de sacrifice véritable aux yeux des Bédouins sans cette condition. « La *dabiheh* (victime) pour le Bédouin de nos jours, est un animal ordinairement domestique, mâle ou femelle, qui est régulièrement immolé par un instrument tranchant qui lui ouvre les veines du cou et *permet ainsi au sang de se répandre à terre.* Une brebis qui tomberait étourdie sous un coup de massue ou le choc d'une pierre, ne saurait constituer une *dabiheh*, pas plus qu'une chamelle qui s'affaisserait frappée d'une balle; il manquerait l'acte indispensable, que j'appellerais proprement rituel : l'acte de l'immolation. » (Jaussen, *Coutumes... de Moab*, p. 338.) De là, le nom de *nousouk* (*nasaka*, « répandre », « verser ») donné jadis aux sacrifices proprements dits.

A l'origine, on avait soin de verser à terre le sang de l'animal, dans toute immolation, même faite sans but sacrificiel. Ce n'est pas que les Arabes se crussent obligés à l'abstention du sang. A la différence des Hébreux, à qui tout usage profane du sang était rigoureusement prohibé, rien n'interdisait aux Arabes de manger des chairs saignantes ni même de boire le sang séparé. Cependant, ils avaient coutume de faire couler le sang, même quand ils ne tuaient l'animal que pour s'en nourrir; c'était en quelque sorte un tribut qu'ils payaient à la divinité et la part ainsi faite au Seigneur leur permettait d'user du reste en liberté. Cette coutume a cessé depuis longtemps, avant même l'Islam; mais, de nos jours encore, il est d'usage, chez les Bédouins, de ne pas égorger un mouton sans invoquer le nom d'Allah. Dans le sacrifice proprement dit, le sang, disions-nous, oignait les emblèmes divins ou était apporté au pied de l'autel. C'est là ce qui conférait à l'immolation le caractère d'un acte de culte solennel; par là, les offrants avaient l'impression de s'approcher de Dieu, de s'unir étroitement à lui. Sur quoi reposait cette persuasion? Comment, aux yeux des Arabes, l'effusion du sang à l'autel produisait-elle l'union à la divinité?

Cette signification religieuse se rattache à une idée plus large, qui se retrouve chez tous les peuples de l'antiquité orientale, mais qui semble avoir gardé toute sa force chez les Arabes, sans doute parce que la constitution sociale a mieux conservé parmi eux la simplicité primitive. Les Arabes nomades vivaient partagés en tribus, souvent rivales et en guerre les unes contre les autres. Tous les membres d'une même tribu se réclamaient d'un même père et cette fraternité du sang les liait fortement entre eux. Au dehors, c'était l'étranger, c'est-à-dire l'ennemi ou, tout au moins, le suspect : de lui on avait tout à craindre. Pour entrer avec lui en rapports d'amitié, un seul moyen s'offrait : faire de lui un membre de la tribu, en étendant jusqu'à lui ce lien du sang qui le rattacherait à l'ancêtre. Pour être amis, il fallait devenir frères. L'idéal entre deux contractants eût été de boire le sang l'un de l'autre. Les Scythes, au dire d'Hérodote (IV, 70), remplissent de vin un bassin dans lequel ils font couler, en s'ouvrant les veines, quelques gouttes de leur sang; ils plongent alors leurs armes dans le bassin en prononçant des malédictions contre les parjures, et ils consomment l'union en buvant ce mélange où leur sang est entré. Mgr A. Le Roy raconte une cérémonie assez semblable qui le rendit frère de Toumba, chef de Kiléma (*La religion des primitifs*, Paris, 1909, p. 119-120). La répugnance à absorber le sang humain fit recourir de bonne heure à des procédés adoucis; on se contenta de verser quelques gouttes de sang pour les mêler entre elles. Hérodote raconte (III, 9) comment les Arabes se jurent fidélité : « Un homme se tient entre les deux contractants et leur fait une entaille à l'intérieur de la main, près du pouce, avec une pierre aiguë; déchirant ensuite une pièce de leur

habit, il l'imbibe de sang, dont il oint sept pierres placées au milieu en invoquant Dionysos et Uranie. » Le sang des deux Arabes a coulé ensemble devant l'autel; ils ne font plus qu'un par le sang, ils sont frères, et les dieux sont témoins et garants de leur fraternité.

Pourtant, ce procédé lui-même est encore pénible; aussi, en règle générale, le sang des victimes est substitué au sang humain dans les traités d'alliance. Des traits nombreux montrent les anciens Arabes trempant leurs mains dans le sang d'une victime pour se jurer fidélité (Wellhausen, *Reste*..., p. 128-129). A défaut de sang, on prend un mélange parfumé, ou de l'eau d'une source sacrée (Smith, *op. cit.*, p. 133-134, 230-383). De là, les expressions courantes : « Tremper la main » avec quelqu'un, « tremper un serment », pour dire « contracter une alliance ».

Or, l'homme se sert naturellement, dans ses rapports avec Dieu, des signes et des symboles dont il use à l'égard de ses semblables. On voit dès lors la signification des rites du sang dans les sacrifices; ils expriment l'alliance que l'offrant veut contracter avec Dieu. Le sang de la victime, apporté à l'autel, représente celui de l'homme et offre à la divinité le désir d'union qui amène vers elle le fidèle. Par ce langage, le plus expressif qui soit en son pouvoir, l'homme déclare qu'il veut s'unir à Dieu aussi intimement que par les liens du sang, il promet de s'attacher à lui avec le dévouement d'un fils envers son père, et il supplie le Seigneur de vouloir bien prendre à son égard les sentiments d'un parent et d'un père. Le Sémite n'ignore point que cette parenté ne saurait être réelle, mais il compte sur la bonté de son Maître et Seigneur.

Du reste, ce désir d'union avec Dieu comme avec un parent n'est pas restreint au symbolisme du sang. La même idée est exprimée par une foule de noms propres dont l'un des éléments est le nom de Dieu (soit en général : *Il*, *Ilu*, *Ilah*, « Dieu »; soit de quelque divinité particulière) et le second un terme de parenté. Hommel a relevé un grand nombre de ces noms dans les inscriptions sabéennes : *Altisrael. Ueberlief.*, p. 81 sq. Les documents babyloniens nous permettent de remonter bien plus haut, jusqu'au delà du IIe millénaire avant notre ère : cf. Dhorme, *Les noms propres ouest-sémitiques*, dans *Rev. bibl.*, 1928, p. 65-79, 161-170. Les fidèles tiennent à honneur de s'appeler : « Fils de Dieu » *(Bu-nu-ila)*, « voici ton fils, ô Dieu » *(Bu-nu-ku-ma-ila)*, « un fils sous (les yeux de) Dieu », « Dieu est mon père », etc. L'idée est si courante et on trouve si naturel d'entretenir avec la divinité des rapports d'amitié semblables à ceux qui résulteraient des liens du sang, que l'on se contente d'exprimer le titre de parent ou d'ami, étant bien entendu que le parent ou l'ami dont on veut parler n'est autre que le dieu. Tous les titres de parenté, tous les offices de l'amitié figurent dans ces noms « hypocoristiques » où l'élément divin est sous-entendu; et comme l'Arabe distingue entre l'oncle paternel *'amm*, et l'oncle maternel, *ḫal*, l'un et l'autre ne manquent pas de s'appliquer souvent à la divinité. Nous trouvons ainsi : « Son nom est Père » *(Su-mu-a-bu-um)*, « mon Père est un lion » *(A-bi-a-sa-ad)*, « mon Père est brillant », « mon Père est sauveur » *(A-bi-e-su-uḫ)*, « mon frère est un lion » *(Ahiasad)*, « l'oncle (paternel) est grand » *(Hammurabi)*, « mon oncle est juste » *Ammisaduga*, « l'oncle paternel est un dieu » *(An-ḫalum)*, « l'oncle sait » *(Iadahḫalum)*, etc... Parfois, on redouble les titres de parenté, comme pour montrer, réunis dans le cœur du dieu et du fidèle, tous les sentiments que peuvent créer les rapports les plus divers et les plus touchants de parenté : « L'oncle est un frère » *(A-ḫu-um-ḫa-lum)*, « voici un fils, ô frère » *(Bu-nu-ma-a-hu-um)*, etc... D'ailleurs, ces sentiments ne sont pas propres aux seuls Arabes; Assyriens, Babyloniens, Araméens, Cananéens, dès la plus haute antiquité (IIIe millénaire avant Jésus-Christ), professent les mêmes sentiments. Tels les noms propres cananéens et araméens : « Pas de Dieu comme le Père » *(La-ši-El-ka-abi-im)*, « Hadad est comme un père », « le dieu-lune est mon père » *(Abierah*, ou *Abirah)*, etc... Les textes religieux cunéiformes répètent à satiété l'expression : « L'homme, fils de son dieu », *amelu mar illisu* (cf. Dhorme, *Religion assyro-bab.*, p. 195-202; Lagrange, *Études sur les rel. sém.*, p. 110-118). Rien donc de plus assuré que l'habitude, chez les Sémites, de regarder Dieu comme un parent ou même un père. Certains ethnologues pensent qu'il faut prendre ces expressions au pied de la lettre et supposent qu'il fut une époque où les Arabes et, en général, les Sémites, croyaient à une parenté réelle, à une vraie communauté de sang entre eux et leurs dieux. Mais rien ne justifie cette interprétation. En soi, l'idée de comparer Dieu à un père est naturelle et légitime et ce n'est pas parce qu'elle fait honneur aux Sémites primitifs que nous devons la leur refuser.

Puisque le langage parlé fait sans cesse appel à la parenté divine, puisque le nom même que les fidèles se font gloire de porter est une invocation vivante du dieu parent, on ne s'étonnera pas que le langage figuré exprime les mêmes vues et que les rites de l'alliance par le sang cherchent à créer ou à renouveler la parenté avec le dieu. De même que pour l'alliance humaine, l'idéal serait, de la part du fidèle, de s'ouvrir les veines et de répandre son sang devant l'autel. Bien des indices attestent qu'à l'origine il en fut souvent ainsi. Smith (*Relig. of the Semites*, p. 321) et Wellhausen (*Reste*..., p. 126) observent que l'hébreu *hitpallel*, « prier », vient du radical פלל, qui signifie « couper », « tailler », et qu'en araméen le verbe אתכשף, « supplier », veut dire au pied de la lettre « se faire des incisions », comme si la prière atteignait son plus haut degré d'intensité quand elle s'accompagne d'incisions sanglantes. Une scène biblique bien connue, nous montre à l'œuvre, de la façon la plus frappante, cette conception. Les prêtres de Baal, réunis sur le mont Carmel pour relever le défi d'Élie, commencèrent par « invoquer le nom de leur dieu en disant : Baal, exauce-nous! » (I Reg., XVIII, 26.) C'est la prière ordinaire. N'obtenant point de réponse, « ils sautent sur l'autel », comme dit le texte (26 *b*), ils se livrent à des danses qui paraissent donner plus d'élan à la prière en y faisant participer le corps tout entier. Cette danse, d'ailleurs, a aussi pour but, par l'exaltation et l'étourdissement qu'elle produit, de mettre le corps dans un état d'insensibilité qui rendra possible l'acte final. En effet, le dieu demeurant sourd, les adorateurs, stimulés par les railleries du prophète, recourent à la forme de supplication la plus efficace : « Ils invoquèrent (Baal) à grands cris et se firent des incisions selon leur coutume avec des glaives et des lances jusqu'à ce que leur sang coulât sur eux. » (XVIII, 28.) On remarquera ces derniers mots : עד שפך־הדם עליהם; ils se tailladent les membres « de manière que le sang se répande sur eux ». Se couvrir de leur sang, sous les yeux de leur dieu, en tournant autour de son autel, tel est leur but; ils veulent rappeler à leur dieu qu'il existe entre eux et lui une union aussi sacrée que la plus étroite parenté, l'émouvoir par le spectacle le plus capable de toucher le cœur d'un père, celui du sang de ses enfants, et le presser par cette vue d'accomplir en leur faveur les devoirs d'un allié et d'un parent. En cela, dit le narrateur biblique, ils agissaient « selon leur coutume ». Ce n'était donc pas un acte isolé et sans précédent, c'est la forme que prenait régulièrement leur prière aux jours des grandes nécessités. Les prêtres de Baal n'hésitent pas à répandre leur sang. Néanmoins, dans les relations avec la divinité, de même que dans les rapports des hommes entre eux, le sang d'une victime

pourrait remplacer celui des contractants. Telle est la signification des onctions ou aspersions sanglantes qui accompagnent le sacrifice. Sans doute, dans cette alliance avec Dieu, l'homme fait seul toutes les démarches. Il ne saurait en être autrement; quand il s'agit d'actes extérieurs, l'homme ne s'attend pas, du moins dans les cas ordinaires, que la divinité intervienne par des manifestations sensibles. Il suffit au fidèle de penser que le langage, dans lequel il a mis toute la passion de son âme, a été bien compris, que la divinité a exaucé son ardente supplication et qu'elle se souviendra, à l'heure opportune, d'agir en sa faveur comme si elle y était obligée par les liens du sang. Selon la juste remarque de Wellhausen : « Tout effort humain pour s'unir à la divinité ne peut jamais être qu'une prière. » (*Reste arabischen Heidentums*, p. 126 sq.). Mais est-il prière plus belle et plus touchante?

2° *Communion*. — « C'est pour s'unir à la divinité par les liens du sang qu'on le répand à l'autel. » Une autre application du principe de la fraternité par le sang consiste dans le repas en commun. Le pain est source de vie, il alimente le sang. Rompre ensemble le pain, boire à la même coupe, c'est s'assimiler la même vie, c'est puiser le même sang à la même source et, par conséquent, devenir frères. De là, le caractère sacré de l'hospitalité chez les Arabes; l'étranger qui a été reçu sous la tente est devenu un membre de la famille, il a droit désormais à tous les égards, et on s'empressera pour lui rendre tous les services. « Il y a du sel entre nous » (Jaussen, *Coutumes des Arabes...*, p. 87-91) est un proverbe qui veut dire : « J'ai mangé avec lui, nous sommes frères, je ne puis lui faire aucun mal. » Après la bataille de Kouroun-el-Hattin, Saladin offrit en signe d'amitié aux nobles barons, ses prisonniers, une boisson fraîche; mais lorsque la coupe parvint aux mains de Renaud de Châtillon, son mortel ennemi, il la lui arracha vivement, signifiant ainsi qu'il ne lui ferait point grâce. S'il en est ainsi du repas ordinaire, à plus forte raison d'un banquet religieux, tel que celui qui accompagne les sacrifices. Manger ensemble la victime, qui vient d'être offerte à la divinité, c'est donner à la fraternité du sang son caractère le plus sacré; non seulement Dieu est témoin et garant de l'union contractée, mais il semble qu'il en soit lui-même l'auteur et qu'on reçoive de lui, avec les chairs venues de son autel, le sang qui fait les frères. De là, dans les contrats solennels, l'usage d'immoler des victimes qu'on partageait en deux pour les deux parties contractantes. Si on ne mangeait pas la victime, on passait entre les deux moitiés comme pour s'assimiler la vie qui les tenait unies. Les alliés, par ce symbole, déclaraient ne vouloir faire qu'un, comme ne faisaient qu'un les membres du corps vivant (cf. W.-R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, p. 479-481). Cet acte s'accompagnait habituellement de serments de fidélité. Souvent aussi, on y joignait des imprécations contre les violateurs de l'alliance; on demandait que l'infidèle subît le sort de la victime coupée en deux, et peu à peu ce symbolisme imprécatoire, plus saisissant, semble avoir rejeté à l'arrière-plan le symbolisme de fraternité dont il n'était d'abord que l'accessoire et la confirmation. Ces sortes de pactes sont fréquents chez les Chaldéens et les Babyloniens; voir, par exemple, le traité entre Mati'ilou, prince d'Arpad, et Assournirari, roi d'Assyrie : « Si Mati'ilou viole ses serments, que, comme la tête du bélier, ainsi soit tranchée la tête de Mati' ilou » (cf. Dhorme, *La rel. assyro-bab.*, p. 274); entre Asaraddon et le roi de Tyr (Winckler, *Altorient. Forschungen*, t. II, p. 10-16); entre Ramsès II, roi d'Égypte, et Hattusil, roi des Hittites; cf. Max Müller, *Der Bündnisvertrag Ramses II. und des Chetiterkönigs*, dans *Mitteil. der vorders. Gesellschaft*, t. VII, 1902, p. 5. Les Grecs juraient aussi sur les morceaux partagés des victimes : *Iliade*, l. II, v. 124 (Ὅρκια πιστὰ ταμόντες, etc...); Pausanias, IV, XVI, 4 (ἐπὶ τομίων κάπρου); Démosthène, *In Aristar.*, 68 (serment solennel ἐπὶ τομίων κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου). Chez eux, comme chez les Romains, l'armée se liait à son chef en passant entre les deux moitiés d'un animal sacrifié (Tite-Live, l. XL, c. VI; Q. Curce, X, 9); c'est par oubli de sa signification primitive que ce rite finit par être considéré comme une « lustration » (cf. *Dict. des antiq. gr. et rom.*, de Daremberg, t. III, 2° part., p. 1428). Nous retrouverons des rites semblables en Israël. On voit quelle est la force d'une idée qui inspire des actes identiques et d'une telle importance à tant de peuples anciens.

Le repas pris en commun, disons-nous, rend frères, il établit ou renouvelle entre les convives la parenté du sang. Cette conception si simple va donner une haute valeur religieuse au repas sacrificiel. La victime amenée devant l'autel a été offerte au dieu et immolée en son honneur; elle lui appartient doublement. A son tour, le dieu va se montrer généreux. Comme le chef de tribu, accueillant avec honneur les clients qui lui apportent leurs présents, s'empresse de les inviter à sa table, le dieu invite aussi ses fidèles à un festin. Il fait prendre sur son autel la victime égorgée et il en donne une part à chacun des offrants. Pour eux, quel honneur vivement senti! A quelle familiarité, à quelle intimité le dieu les admet! Mangeant à sa table et recevant leur part de sa main, ils ont conscience d'entrer avec lui dans la société la plus étroite, celle du sang. Cet anthropomorphisme ne suppose pas d'ailleurs nécessairement que les dieux mangent et boivent : les Sémites, du moins à l'origine, avaient une idée plus haute de la divinité; ils lui offraient leurs sacrifices pour l'honorer par un tribut, non pour la nourrir (cf. Lagrange, *Études sur les rel. sémit.*, p. 256 sq.). Il n'est même pas nécessaire, pour l'efficacité du symbolisme, que le dieu paraisse prendre sa part, consumée par le feu de l'autel, ou réservée aux prêtres, ou encore même soustraite de quelque autre manière à l'usage profane. Il semble que, dans la plupart des cas, chez les Arabes, la victime ait été partagée tout entière entre les fidèles. Le feu ne joue aucun rôle dans le sacrifice des Arabes; aucun document n'en parle, et il faut recourir au sens étymologique de certains termes pour arriver à se rendre compte que les Arabes ont dû jadis connaître l'holocauste (cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 261-262). Dans les inscriptions minéennes, l'autel s'appelle « l'endroit du sacrifice pacifique », מְשְׁלָם, comme s'il s'agissait du sacrifice par excellence ou, tout au moins, du sacrifice normal. C'est dire l'importance qu'avait chez eux le repas sacrificiel; il resserrait l'union avec la divinité et fortifiait d'autant les liens entre les membres du clan. De ce point de vue, on peut citer encore le sacrifice annuel des Arabes au Sinaï : la chamelle sacrifiée est ensuite dépecée et mangée, et tous les assistants ont leur part du festin. Cf. B. Ubach, *Le sacrifice de Néby Haroun au Sinaï*, dans *Rev. bibl.*, 1933, p. 79-81.

C'est précisément cette importance du repas sacré qui a donné lieu à l'accusation de totémisme. Beaucoup d'historiens des religions croient que les anciens Arabes entendaient à la lettre leur parenté avec les dieux. D'après D. Nielsen, les Minéens et les Sabéens, qui adoraient le soleil et la lune comme dieux principaux, croyaient les autres astres et se croyaient eux-mêmes issus de ces deux grandes divinités (*Handbuch der altarab. Altertumskunde*, 1927, p. 210-211). Mais cette conclusion ne saurait se tirer du seul emploi des titres de parenté; le sens métaphorique est trop conforme aux meilleurs sentiments de la nature humaine et il apparaît trop manifestement dans un grand

nombre de cas, à travers tout le monde oriental, pour qu'on puisse, sans autres preuves, interpréter en un sens grossier les inscriptions arabes.

W.-R. Smith fait appel à un autre argument, tiré des rites du sacrifice de communion, tels que les pratiquaient, au temps de saint Nil, les Sarrasins des environs du Sinaï. Ils choisissent un chameau de couleur blanche et sans défaut, le couchent sur les genoux et, tous ensemble, en font lentement le tour par trois fois avec des chants en l'honneur de l'astre du matin. A la fin du troisième tour, tandis qu'on chante les dernières paroles du cantique, l'un des chefs ou des prêtres les plus âgés tire son épée et frappe fortement le cou : le sang coule et, le premier, il se hâte d'en boire. Les autres alors se jettent sur la victime et chacun coupe son morceau : d'abord la peau avec ses poils, puis les chairs, enfin jusqu'aux entrailles et aux intestins; on vient à bout des os les plus durs à force de temps et de patience, de manière qu'il ne reste absolument rien au lever du soleil (*P. G.*, t. LXXIX, col. 613). Voilà, d'après W.-R. Smith, le sacrifice-type, celui qui révèle le mieux les croyances des Arabes. A leurs yeux, l'animal est divin; il importe de boire le sang encore chaud et de dévorer ses chairs crues pour en absorber toutes vives les énergies divines. Sans doute, remarque Smith, cet exemple est unique chez les Arabes et il est un peu tardif (Ve siècle de notre ère), mais il témoigne d'usages très anciens, car seule la force de la tradition religieuse a pu maintenir des pratiques qui répugnent au progrès des mœurs. Mais le fait n'est pas seulement trop isolé et trop récent pour pouvoir servir seul de base à une théorie générale du sacrifice chez les anciens. Il est, de plus, en contradiction avec les rites primitifs les mieux avérés. Nous avons vu, en effet, que, dans le sacrifice, le sang n'est pas absorbé par les offrants, mais religieusement versé au pied des autels ou sur les images; ce n'est donc pas pour les énergies qu'il aurait recélées en lui-même, mais uniquement pour sa valeur de symbolisme qu'il était employé. De même, rien ne traduit chez les anciens la préoccupation de dévorer la victime crue, bien que ce mode pût paraître le plus simple aux primitifs (aujourd'hui encore les Bédouins du Sinaï servent les morceaux « crus ou cuits ». *Rev. bibl.*, 1933, p. 80); et il n'y avait pas obligation de la manger tout entière, bien que le respect des choses saintes eût pu conseiller ce moyen d'éviter la profanation des restes. Donc, dans le repas sacré, on appréciait bien moins la victime elle-même que l'honneur de manger à la table du dieu. L'union avec le dieu par les chairs du sacrifice, de même que par l'effusion du sang, n'était que l'expression d'un désir, un symbole, une prière. Que la rudesse et la sauvagerie des mœurs, comme chez les Sarrasins de saint Nil, que la magie, le polythéisme et d'autres courants troubles aient souvent altéré la pureté de l'inspiration première, il ne faut point s'en étonner; mais ces altérations ne doivent pas empêcher de rendre hommage à la noblesse du sentiment religieux qui crée les rites de l'alliance par le sang du sacrifice et par le repas de communion. Nous retrouverons cette haute conception, pure de tout alliage, dans les institutions mosaïques.

La parenté avec le dieu était-elle considérée à l'origine comme se rapportant à l'individu directement et immédiatement ou seulement par l'intermédiaire du clan? Quoi qu'il en soit, dans un cas comme dans l'autre, chacun croyait avoir tous les droits à l'amitié et à la protection du dieu et se regardait de son côté comme étroitement lié envers lui. Il est certain aussi que dans les pays où les groupes s'étaient fondus dans un ensemble plus large, comme au sein des empires d'Assur et de Babylone, chacun pouvait choisir son dieu particulier sans renier pour cela le dieu de la cité.

3° *Sacrifices d'expiation.* — Les Arabes connaissent, comme les Hébreux, les actes rituels pour la réparation du péché. Plusieurs inscriptions minéo-sabéennes sont des ex-voto destinés à perpétuer la mémoire de la réparation offerte au sanctuaire : cf. *Corp. inscript. hebraic.*, n. 523, 533, 546-547, 568; J. Halévy, *Revue sémitique*, 1899, p. 267-278; G. Ryckmans, *Deux inscriptions sabéennes expiatoires*, dans *Rev. bibl.*, 1933, p. 393-397. Nous citerons ces deux dernières, d'après la traduction de G. Ryckmans : « Hawliyat, servante de Sulayaum, confesse (תנחית) et fait pénitence (ותנדרן) devant Dû-Samawi, seigneur de Bayyin de ce qu'elle a revêtu un manteau souillé et râpé qu'elle ravaudait en se cachant...; et qu'il la restitue en grâce! Et elle s'est humiliée (ועני) et elle a fait une offrande propitiatoire (וחטאת) et elle a payé l'amende. » — « Sammânat, fille de Binil, la Haukite, confesse et fait pénitence (תנחית ותנדרן) devant son dieu Dû-Samawi, seigneur de Bayyin, de ce que ses clients ont contracté une souillure, de telle sorte que Dû-Samawi a été mal disposé pour l'absoudre. Et Sammânat s'est humiliée et s'est soumise [ועגות) et a fait l'offrande propitiatoire » (וחטאת). Les pratiques expiatoires des Minéo-Sabéens, offrent d'intéressantes ressemblances avec l'expiation lévitique. Elles ont le plus souvent pour objet des souillures légales, contractées par la violation de certaines lois relatives à la sainteté du sanctuaire ou à la pureté du corps; ainsi le fait, pour Hawliyat, de s'être présentée devant le dieu sans avoir changé de vêtement ou sans l'avoir lavé, et dans d'autres cas le fait pour un homme ou une femme d'avoir eu des rapports sexuels à des jours défendus (par exemple « le troisième jour de la fête »; cf. Ex., XIX, 15) ou en état d'impureté. Les coupables commencent par « confesser » leur péché (תנחית, תנחי), ainsi qu'il est dit dans le Lévitique (V, 5). Tantôt cette confession exprime avec grande précision la faute commise : c'est ainsi que Hawliyat accuse toutes les circonstances aggravantes. Tantôt on se contente, comme Sammânat, d'avouer en général « des souillures ». Certains pénitents, pour être sûrs de ne rien oublier, ajoutent la mention des fautes ignorées, telle Ouhayt, fille de Taoutan, qui s'accuse « d'avoir péché (חטאת) en des choses qu'elle sait et qu'elle ne sait pas » (Halévy, *Revue sémit.*, 1899, p. 267). La confession s'accompagne du repentir et de la pénitence [תנדרן). Le coupable « s'humilie » en reconnaissant sincèrement son tort devant son dieu et devant ses concitoyens et il « se soumet » à la réparation voulue par la loi ou la coutume : réparation qui consiste, conformément à certaines prescriptions du Lévitique (VI, 14-16), dans une offrande ou sacrifice expiatoire (*haṭṭat*) et dans le paiement d'une amende. Avec les idées et les pratiques du Lévitique, nous retrouvons aussi certaines expressions caractéristiques. Le verbe *ḥaṭa'*, « pécher », est employé à la forme intensive, de même que dans le rituel mosaïque (Lev., VI, 19; IX, 15), pour dire « faire une offrande pour le péché, expier ». De même, l'expression « elle s'est soumise » (ענות) rappelle la « soumission ou affliction » recommandée par le même terme dans le Lévitique (Lev., VI, 29, 31; XXIII, 27-32) au jour de la grande Expiation. Notons encore qu'on pouvait, à l'exemple de Sammânat, expier pour autrui : il est vrai qu'elle « se tient responsable, eu égard sans doute à l'autorité qu'elle exerce sur ses subordonnés » (G. Ryckmans, *Rev. bibl.*, 1932, p. 396), et elle craint que le dieu ne soit mal disposé envers elle; cependant, ses clients seuls ont contracté la souillure qu'elle s'empresse d'expier. La plupart de ces textes sont contemporains de l'ère chrétienne; les plus anciens ne remontent guère qu'au Ier ou IIe siècle avant Jésus-Christ. Mais les traditions religieuses dont ils sont les témoins avaient déjà une longue existence

quand elles furent gravées sur la pierre ou le bronze en ces formules consacrées. Toutes ces inscriptions suivent un plan uniforme : nom du coupable, confession et regret, invocation de la divinité offensée, énoncé des fautes commises, humiliation et soumisson, déclaration qu'on a fait l'offrande expiatoire et payé l'amende; assez souvent, souhait final pour implorer le retour en grâce, le tout en des termes presque toujours identiques. Cette immutabilité des formules n'est-elle pas le signe d'une tradition non moins immuable? Mais s'il est permis de supposer une haute antiquité à ces pratiques expiatoires, on ne conclura pas pour cela à un emprunt de fond ou de forme de la part d'Israël. Les ressemblances que nous avons notées n'empêchent pas des différences plus notables encore. Il faudra dire seulement que les mêmes vues fondamentales, chez des peuples de même origine et de culture semblable, ont donné naissance à des pratiques religieuses connexes.

4° *Aspersions.* — Nous avons signalé en Assyrie des rites qui rappellent l'aspersion pascale des maisons d'après l'Exode, XII, 12-14, 21-27 (cf. AGNEAU PASCAL, *Supplément*, t. I, col. 158). Des usages semblables se constatent chez les Bédouins de nos jours; cf. Jaussen, *Coutumes des Arabes*, p. 341-343. En temps d'épidémie, les Arabes oignent de sang l'entrée de leurs demeures pour les mettre à l'abri du fléau. Au pays de Moab, on immole un bélier, on le partage en deux, et on suspend les deux moitiés saignantes à deux poteaux, devant l'entrée. Tous les membres de la famille passent entre les deux morceaux de la victime; les enfants, qui ne savent pas marcher, sont portés par leurs parents. Cf. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, t. I, Gütersloh, 1928, p. 31 sq.; Nicolsky, *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, t. XLV, 1927, p. 178; Schötz, *Schuld-Opfer...*, p. 81-83. On a proposé de ces pratiques diverses explications. 1. Le sang versé au seuil des portes serait, selon les uns, une survivance atténuée des anciens sacrifices humains de fondation (Wendel, *Das Opfer...*, p. 29; Gressmann, etc...). 2. Selon d'autres, l'offrande du sang, dont les esprits sont friands, apaiserait le démon dévastateur (A. Jirku, *Die Daemonen...*, p. 62), on fortifierait les bons génies, défenseurs de la maison, pour repousser toutes les attaques du dehors. (G. Beer, *Die Mischna Pesachim*, p. 17.) Ou bien les vertus magiques du sang barreraient le passage aux esprits dangereux et à toutes les influences néfastes (Lagrange, *Études sur les rel. sém.*, p. 231; R. Dussaud, *Les origines canan.*, p. 210-212, etc.). 4. Ou enfin la puissance divine, invoquée au nom du sang de l'alliance, protégerait les personnes et les choses marquées de ce signe.

Les deux premières interprétations ne paraissent pas assez fondées : l'onction des portes n'offre qu'un rapport bien lointain avec un enfouissement, et le sang offert en nourriture serait plutôt recueilli dans un vase ou versé à terre. L'idée d'un barrage répond mieux aux faits; mais cette vertu est-elle due, dans la pensée des Arabes, aux énergies mystérieuses du sang lui-même, ou se rattache-t-elle à l'idée d'alliance? L'une ou l'autre intention a pu présider aux mêmes actes selon les diverses dispositions des personnes. Il est certain du moins que le sang, signe d'alliance, devient naturellement moyen de protection.

IV. ÉGYPTE. — L'étude qui embrasse, dans toute leur étendue, l'histoire et la religion de l'Égypte (*Suppl.* au *Dict. de la Bible*, t. II, col. 756-919) a déjà montré que, malgré le long séjour du peuple hébreu sur les bords du Nil, malgré l'influence que les pharaons exercèrent à diverses reprises sur les royaumes de Juda et d'Israël, malgré l'espèce de mirage qui, plus d'une fois, tourna les yeux des Juifs vers l'ancienne terre de l'esclavage pour en attendre le salut, la grande civilisation égyptienne n'a marqué d'aucune empreinte tant soit peu profonde les croyances ou les institutions du petit peuple hébreu. Pour ce qui est du culte, l'architecture et l'ordonnance du temple de Salomon, l'arche d'alliance, le pectoral du grand prêtre et peut-être d'autres vêtements sacerdotaux, plusieurs ustensiles liturgiques présentent les vestiges d'une imitation égyptienne, mais l'emprunt se réduit à une ressemblance assez vague, qui n'empêche pas la plus complète différence entre les deux religions.

1° *Sacrifices expiatoires.* — En Égypte, le sacrifice quotidien revêt le caractère bien net d'un repas offert au dieu. Des centaines de représentations, dans les temples ou les tombeaux, depuis les premiers rois memphites (vers 4000 avant Jésus-Christ) jusqu'aux Ramessides (1325-1100) et jusqu'aux Ptolémées, des textes sans nombre, des rituels entiers attestent sans ombre de doute cette conception. On commence par la toilette du dieu : Il est oint, parfumé, revêtu d'habits d'apparat; on lui fait se laver les mains, on a soin, par des cérémonies spéciales, de lui « ouvrir la bouche ». Le voilà prêt à faire honneur au festin. Le taureau fournit presque toujours la pièce de résistance; l'animal est dépecé, la cuisse est portée à la bouche de la statue, et les viandes sont entassées sur la table d'autel. On ne sert pas que du bœuf, on apporte aussi gibier, volaille, légumes de toutes sortes, pains, gâteaux, desserts variés, vin, bière, etc..., de manière que la table du dieu n'ait rien à envier à celle du pharaon. Les fleurs et les parfums, la musique et les danses ne sont pas oubliés. Aux jours de fête, le menu devient plus abondant et plus délicat. Cf. Maspéro, *Inscriptions des pyramides de Saqqarah; Table d'offrande* (*Rev. d'hist. des rel.*, t. V., p. 20); A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, dans *Annales du musée Guimet*, t. III, Paris, 1902; G. Foucart, *Hist. des religions et méthode comparative*, Paris, 1919 : *Le sacrifice*, p. 123-175. L'Égyptien regarde avant tout comme un devoir de sujet loyal de pourvoir à l'entretien de son maître et seigneur. De plus, réjoui et fortifié par une bonne nourriture, le dieu recommencera chaque jour, avec une vigueur nouvelle, les travaux et les luttes dont bénéficiera toute l'Égypte. Enfin, il est bien entendu que le dieu, satisfait des soins dont l'entourent ses fidèles, leur témoignera plus d'amitié et exaucera plus facilement toutes leurs demandes.

En tout ceci, rien qui ressemble au « sacrifice pacifique » chez les Hébreux, aucune idée de communion ni d'alliance des fidèles avec la divinité. Lorsque le service est fini et que l'esprit du dieu s'est suffisamment rassasié de l'esprit des aliments déposés sur sa table, les prêtres et les serviteurs du temple enlèvent les « restes » et se les partagent. Mais ces restes, une fois la table levée, n'ont plus rien de sacré. La desserte du dieu, comme celle du pharaon, nourrit de nombreux officiers et employés, sans que les consommateurs aient à aucun moment conscience d'être élevés par là à un spécial honneur, encore moins d'être admis, de quelque façon que ce soit, à un repas d'alliance avec le dieu. Cf. Foucart, *op. cit.*, p. 154-155.

Il n'est pas question, non plus, de péché et d'expiation dans les textes qui expliquent les rites d'immolation ou d'offrande. Naturellement, le fidèle compte que, bien repu par ses soins, son dieu lui pardonnera, le cas échéant, les torts dont il aurait pu se rendre coupable. Mais les Égyptiens ne paraissent pas avoir connu le sacrifice expiatoire proprement dit, institué pour racheter de la faute et du châtiment. On trouve cependant, à côté du sacrifice-nourriture, qui est de beaucoup le plus fréquent, une autre sorte de sacrifice plus rare, l'holocauste, qui semble, au premier aspect, destiné à la destruction du mal. Au rapport d'Hérodote, on amène l'animal devant l'autel où le feu est allumé et on prononce sur sa tête l'imprécation sui-

vante : « Si quelque malheur menace ou les offrants ici présents, ou l'Égypte tout entière, puisse-t-il être détourné et retomber sur cette tête! » On égorge la victime, et on lui tranche la tête que l'on porte au marché pour la vendre à des étrangers; à leur défaut, on la jette au fleuve. (Hér., II, 39-40.) Plutarque précise : « Autrefois les prêtres jetaient dans le fleuve la tête qu'ils avaient chargée de malédictions. Aujourd'hui, ils la donnent aux étrangers. » (*De Iside et Osiride*, p. 31.) La formule imprécatoire, en détournant sur la victime les maux qui frapperaient la personne des offrants ou leur patrie, semble donner à la cérémonie un but propitiatoire. Toutefois, on remarquera qu'il n'est pas question de péché et, en effet, l'holocauste n'a pas, en Égypte, le même sens qu'en Israël. Plutarque nous avertit que, « au sentiment des Égyptiens, on ne doit pas sacrifier aux dieux des victimes qui leurs sont chères, mais les animaux dans lesquels s'incorporent l'injustice et l'impiété ». Doctrine étrange, diamétralement opposée à celle des autres religions et qui, sur le terrain sacrificiel, placerait l'Égypte aux antipodes des peuples sémitiques. Nous venons de voir que ce principe ne s'applique pas au sacrifice quotidien dans lequel on présente aux dieux les offrandes les plus agréables. Restreint à l'holocauste, il s'explique par les légendes qui avaient cours, en Égypte, au sujet d'Osiris (cf. ÉGYPTE, *Supplément*, t. II, col. 829-831). On sait que ce roi bon et juste avait été mis à mort par la jalousie de Seth-Typhon, qui coupa son corps en morceaux et les dispersa de tous côtés (*De Is. et Osir.*, p. 13, 18; Diod. Sic., I, 21; IV, 6). La reine Isis se mit à la recherche du corps de son époux; elle parvint à en retrouver les restes, les rassembla et, assistée de plusieurs divinités, elle réussit, par une série d'opérations magiques, à ranimer le cadavre, de manière tout au moins qu'Osiris pût jouir de l'immortalité bienheureuse dans l'autre monde. De son côté, Horus, fils d'Isis et d'Osiris, résolu de venger son père, déclara la guerre à Seth, le chassa du trône qu'il avait usurpé et assura par ses victoires le triomphe du bien sur le mal. Dans les cérémonies funéraires, qui avaient pour but d'associer les défunts à l'immortalité d'Osiris, on ne manquait point de représenter le triomphe final; on immolait pour cela les animaux censés appartenir à Seth, l'adversaire, et identifiés en quelque sorte avec lui : le taureau ou l'âne au poil roux, la tortue, la gazelle, le porc, etc... Mais le sacrifice ainsi pratiqué n'était que le massacre des ennemis d'Osiris; après les avoir égorgés, on les livrait aux flammes pour en achever la destruction, non pour faire monter vers le ciel une fumée d'agréable odeur (cf. ÉGYPTE, *Supplément*, t. II, col. 836).

C'est sans doute d'après ce même ordre d'idées, plutôt que par une pensée d'expiation, qu'il faut interpréter le sceau dont les prêtres marquaient le taureau choisi pour l'immolation et qui figurait un homme à genoux, les mains liées derrière le dos et la gorge percée d'un glaive. Peut-être cette effigie conserve-t-elle le souvenir d'un temps où l'on sacrifiait en effet des victimes humaines. D'anciens monuments nous montrent les pharaons immolant des prisonniers de guerre; les ennemis vaincus personnifiaient excellement Seth, l'éternel adversaire et, à ce titre, leur mort rehaussait la victoire d'Osiris. Mais on voit qu'ici la substitution de l'animal à l'homme ne change rien à la signification du rite et n'introduit aucune idée d'expiation : ces exécutions rituelles figurent et renouvellent la destruction du mal, tant physique que moral, par l'anéantissement de celui qui l'a déchaîné sur la terre d'Égypte, sans que personne attende ni repentir ou réparation de la part du vaincu, ni apaisement ou pardon de la part du vainqueur. Quant à une réconciliation entre l'offrant et la divinité, il ne peut en être question, puisqu'il n'y a pas eu d'offense. Si donc l'holocauste égyptien revêt quelque vertu expiatoire en faveur de celui qui l'offre, ce n'est pas en lui obtenant le pardon de ses péchés, mais en le débarrassant des ennemis qui auraient pu lui nuire.

2° *Le sang.* — Le sang ne joue pas non plus dans les idées et les rites, sur les bords du Nil, le même rôle que chez les peuples sémitiques; il garde, en Égypte, une signification extrêmement réaliste et matérielle. D'abord la parenté entre l'homme et la divinité, conçue en général dans le monde sémitique comme morale et métaphorique, est réelle en Égypte. Le pharaon régnant est regardé en toute vérité comme le fils des dieux et dieu lui-même; c'est en vertu de son origine divine qu'il est maître absolu de l'Égypte et a droit à l'obéissance de ses sujets; à ce titre aussi il est l'intermédiaire nécessaire entre le dieu et son peuple, il est seul prêtre. Cf. ÉGYPTE, *op. cit.*, t. II, col. 800-801. Mais cette parenté n'appartient qu'au pharaon; il est évident qu'elle ne saurait s'étendre à ses sujets, puisque seule elle lui donne autorité sur eux. Aussi les prêtres et les magiciens d'Égypte, qui ont inventé tant de moyens d'assurer aux hommes les bienfaits divins, n'ont jamais songé à les faire entrer de leur vivant dans la famille des dieux. Il semble même que les particuliers n'adressaient qu'avec réserve le titre de père à la divinité, comme pour mieux respecter les droits du pharaon. Par contre, après leur mort, tous les fidèles pouvaient aspirer d'une certaine manière à la divinisation, grâce aux rites mortuaires qui les transformaient en autant d'Osiris (cf. ÉGYPTE, *Culte des morts*, dans *Supplément*, t. II, col. 838-843).

Le sang ne sert pas non plus, en Égypte, comme moyen d'alliance. On a soin cependant de le faire couler devant l'autel, et l'effusion rituelle n'est pas moins indispensable ni moins essentielle dans les temples égyptiens que chez les Arabes ou les Hébreux, mais la signification est toute différente. Aucune difficulté d'ailleurs sur l'interprétation de ce rite; tandis que de nombreuses scènes sacrificielles représentent invariablement le sang jaillissant du cou de la victime, les légendes qui accompagnent la peinture en expliquent la destination. Le taureau, ligoté, renversé sur le dos est égorgé et le sang jaillit de l'entaille. Un sacrificateur le recueille dans un bol et le présente au *sounou* ou médecin en lui disant : « Goûte-moi ce sang. » Le médecin goûte et déclare : « Il est pur! » Voilà qui est clair, il s'agit de constater que la bête est saine et qu'elle fournira, pour la table du dieu, des chairs de bonne qualité. Cette précaution prise, les prêtres peuvent en toute confiance porter la cuisse saignante à la bouche de la statue et lui barbouiller les lèvres de sang, sûrs d'offrir au dieu une nourriture agréable et fortifiante. Ainsi, dans la liturgie ordinaire, le rite du sang ne sort pas du cadre du sacrifice alimentaire. Dans d'autres cas, cependant, il comporte un symbolisme un peu plus élevé. Dans certains offices de funérailles, le sang qui sort de la gorge du taureau semble jaillir vers le ciel. Un prêtre le recueille dans un vase et en asperge la victime en prononçant sur elle et sur le défunt qu'elle représente une formule de purification au nom du soleil et du ciel. Il proclame que le défunt, montant au ciel, va se transformer en dieu : « Voyez-le, dit-il, se transformer en dieu, hors des atteintes de la destruction, éternellement. » Ph. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910, p. 252. Le sang est donc ici considéré comme symbole et agent de vie, mais ce n'est qu'en passant.

3° *L'expiation après la mort.* — Si l'Égyptien se préoccupe peu de chercher dans le sacrifice le pardon de ses péchés, ce n'est pas, cependant, qu'il se croie pur de toute faute et que sa conscience ne lui adresse jamais aucun reproche. Il sait « que l'homme est

pécheur depuis sa naissance », et les prêtres ont dressé des listes d'actes répréhensibles, qui ne le cèdent en rien, pour l'étendue et la précision, aux examens de conscience assyro-babyloniens et qui supposent un idéal moral assez élevé; cf. ÉGYPTE, *Supplément*, t. II, col. 847-851. On comparera avec profit, de ce point de vue, la *confession négative* du c. XXXV *du Livre des Morts* (cf. ÉGYPTE, *op. cit.*, t. II, col. 847-848) et le questionnaire des exorcistes assyriens (art. BABYLONE, *op. cit.*, t. I, col. 842). Mais le souci de purification qui tourmente, dès ici-bas, les riverains du Tigre et de l'Euphrate sous le coup du malheur, l'habitant de la vallée du Nil semble l'avoir reporté au temps qui suivra la mort. Tout est gagné, aux yeux de l'Égyptien, s'il parvient à se faire absoudre par le tribunal que préside Osiris, dieu suprême des défunts, devant lequel tout homme doit comparaître au sortir de ce monde. Alors les rites magiques, accomplis sur le corps ou la statue du défunt, déploieront toute leur efficacité pour lui garantir le bonheur sans fin. Instruit par le c. XXXV du *Livre des Morts*, le défunt récitera devant Osiris et ses 42 assesseurs la « confession négative ». Tous les péchés de cette longue énumération, l'accusé se défend de les avoir jamais commis; mais si sa conscience trop fidèle protestait, si son trouble allait le trahir! Heureusement pour lui, le *Livre des Morts* a tout prévu : le c. XXX lui fournit une formule pour « conjurer » son cœur : « Cœur de ma mère, cœur de ma naissance, cœur que j'avais sur terre, ne t'élève pas en témoignage contre moi, ne sois pas mon adversaire devant les puissances divines. Ne pèse pas contre moi; ne dis pas : voilà ce qu'il a fait, en vérité, il l'a fait! Ne fais pas surgir de griefs contre moi, devant le grand dieu de l'Occident. » Ainsi conjuré, le cœur se tait; mis dans la balance, il donne le juste poids, et le dieu proclame la sentence du tribunal : « Le défunt a été pesé dans la balance et il n'y a point de faute en lui, son cœur est comme Maat » (déesse de la justice). Il est sauvé! Sans doute, d'autres documents attestent des vues plus hautes sur la responsabilité du pécheur et les sanctions d'outre-tombe : tels, dès l'Ancien empire, les préceptes de Merikara. On peut dire cependant que le *Livre des Morts* était devenu d'un usage général, en Égypte, dès le début du Nouvel empire (XVIIIe-XIXe dynasties), et que l'espoir d'une justification si facile après la mort devait contribuer, chez la plupart des fidèles, à faire moins sentir le besoin d'expiation durant la vie.

4° *Substitution.* — Chez aucun peuple, le principe de substitution, en vertu duquel les qualités d'un sujet se transmettent à un autre par contact ou par imitation, ne s'est développé avec autant de logique et n'a reçu d'aussi nombreuses et importantes applications qu'en Égypte. Cf. art. ÉGYPTE, dans *Suppl.* au *Dict. de la Bible*, t. II, col. 843-846. Chaque jour, le rituel du culte divin renouvelle la vie et la jeunesse des dieux par les mets servis à leurs statues. Chez les Assyriens, également, le sacrifice possède un caractère alimentaire très prononcé; seuls, cependant, les Égyptiens ont inventé cette variété de rites qui « ouvrent la bouche » aux images sacrées et invitent les dieux à manger. Au commencement de chaque nouveau règne, la fête de l'intronisation consistait en une véritable divinisation du pharaon. Investi d'un des noms de Râ, père d'Osiris, revêtu de ses insignes et de ses armes, répétant tous les actes du dieu, parcourant comme Râ les chemins du monde céleste reproduits en détail dans les dépendances du temple, abattant sur son passage les mêmes adversaires : serpents, hippopotames et monstres des ténèbres, rendant visite, dans leurs chapelles, aux mêmes dieux amis et auxiliaires, le pharaon est vraiment devenu, aux yeux de ses sujets, un autre Râ, ou un autre Osiris, dont le règne ramènera les victoires et la prospérité d'autrefois. Cette divinisation ne vaut que pour le temps de son règne. A sa mort, une nouvelle série de drames mimétiques reproduira sur le corps ou la statue du pharaon toutes les phases de la sépulture et de la résurrection d'Osiris, pour associer le roi défunt au trône et à la félicité du dieu des morts. A l'origine, ce double privilège d'apothéose n'appartenait qu'au roi. Mais, dès les temps les plus reculés, près de cinquante siècles avant notre ère, les Égyptiens, tout en réservant au pharaon l'apothéose terrestre, aspirèrent à partager son immortalité bienheureuse dans l'au-delà, et les rites funéraires chargés d'opérer cette transformation furent peu à peu appliqués indistinctement à tous les défunts. On avait soin d'assurer la perpétuité de cette existence par la conservation du « double » (momie ou image), et d'entretenir la vie d'outre-tombe par des offrandes, réelles ou figurées, que des formules savantes envoyaient infailliblement à leur destinataire. Ainsi, tandis que pour les Assyriens et les Babyloniens le schéol garda jusqu'à la fin son aspect sombre, la religion égyptienne parvint à dépouiller la mort de ses terreurs et à garantir aux défunts une destinée consolante.

Mais, s'il est un fait surprenant, c'est assurément le peu d'influence que tous ces rites égyptiens ont exercé sur Israël. Au milieu d'un peuple qui, par ses pyramides monumentales, par les peintures de ses temples et de ses tombeaux, par ses livres liturgiques et ses cérémonies publiques, affiche la science la plus complète et la domination absolue des destinées de l'autre vie, les fils de Jacob affectent en quelque sorte une ignorance entière sur le mystère de la mort; leurs livres sacrés les plus anciens opposent aux espérances enthousiastes de leurs hôtes un silence glacial. Dans leur respect pour la toute-puissance de Dieu, seul maître de la vie et de la mort, les rites égyptiens, qui prétendent disposer, au gré des hommes, de la vie à venir, leur apparaissent comme une tentative d'usurpation aussi vaine que sacrilège sur les droits du Seigneur. Le procédé qui confère automatiquement la justification et le salut à tous les hommes, même les plus coupables, heurte trop leur sens de la justice et l'idée que l'Écriture leur inculque de la sainteté divine. Si l'on excepte les fréquentes ablutions auxquelles se soumettent les prêtres égyptiens, il n'y a presque rien de commun, ni pour le fond ni pour la forme, entre l'expiation lévitique et celle qui se pratique en Égypte. Cf. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 344-353, 414-418.

5° *La prière pour les morts.* — Les égyptologues, dans la traduction ou l'explication des monuments égyptiens, empruntent volontiers au langage chrétien des expressions qui peuvent donner le change sur la vraie signification des textes. Dans une foule d'inscriptions, provenant de presque toutes les grandes nécropoles égyptiennes, les morts se recommandent au charitable souvenir des vivants. Pour toucher le cœur des visiteurs, tantôt le défunt décrit les services qu'il a rendus de son vivant et qui lui méritent la reconnaissance de la postérité; tantôt il leur promet qu'ils seront récompensés de leur piété et qu'il sera fait un jour envers eux comme ils auront fait envers lui; tantôt il s'engage à intéresser en leur faveur les dieux puissants : « Quiconque entrera et priera pour moi, on fera la même chose pour lui. » (Déshashéh, V^{e} dynastie.) « Qui prendra soin de mon double atteindra une longue vieillesse... Je le recommanderai au dieu grand. » (Saqqarah, V^{e} dynastie.) Vers l'an 300 avant notre ère, Pétosiris, grand prêtre du dieu Thot, fait graver dans son tombeau de famille, découvert par G. Lefebvre, les mêmes formules trois ou quatre fois millénaires : « Qui me fera du bien, il lui en sera fait; qui louera mon *ka*, son *ka* sera loué... Dieu accordera

que vous soyez traités (comme vous m'aurez traité) par ceux qui viendront après nous pendant toute la durée des temps. » (Cf. G. Lefebvre, *Égyptiens et Hébreux*, dans *Rev. bibl.*, 1922, p. 481. G. Lefebvre a donc raison de dire : « Cette idée qu'il convient de prier pour les morts, et que la piété qu'on leur témoigne porte en elle-même sa récompense, est en fait très ancienne dans la religion populaire de l'Égypte, et il est facile d'en suivre le développement depuis la IVe dynastie jusqu'à l'époque ptolémaïque. » *Op. cit.*, p. 481.)

Seulement, que signifie cette prière? Que demande au juste le défunt? S'agit-il de l'aider à sortir d'un lieu d'expiation, où le retiennent peut-être encore les restes de ses péchés et de le faire entrer dans le repos de la béatitude? Trouverions-nous ici la croyance à une sorte de purgatoire? Les textes ne disent rien de tel. D'abord, Pétosiris a toujours mené une vie innocente : « Si je suis arrivé ici, en la ville d'éternité, c'est que j'ai fait le bien sur la terre et que mon cœur s'est complu dans le chemin de Dieu, depuis mon enfance jusqu'à ce jour. » Et tous les morts parlent comme lui : tous prononcent leur panégyrique non seulement par la « confession négative », qui doit les justifier devant le tribunal d'Osiris, mais par la description des vertus qui ont fait d'eux « l'œil de l'aveugle, le bras de l'infirme, le sourire du malheureux », et qui leur vaudront, ils l'espèrent du moins, la reconnaissance des vivants. Aucun, par conséquent, n'a de faute à expier. Ensuite, Pétosiris a été proclamé innocent par le dieu Thot : aucun des monstres de l'enfer ne le menace, les voies des contrées bienheureuses s'ouvrent sans obstacle devant lui. Et nous savons que l'arsenal magique des temples garantissait le même jugement favorable à tous les morts, au plus parfait honnête homme comme au plus grand coupable. Rien donc à craindre de la justice divine. Mais nous savons aussi que tous ces avantages ne serviraient de rien sans le secours des hommes restés sur la terre. La survie de l'âme dépendait d'abord de la conservation du corps auquel elle était jadis attachée, ou au moins de l'image qui en tenait lieu: puis, de la présentation des aliments dont elle continuait d'avoir toujours besoin. Ce double soin revenait nécessairement aux parents ou aux amis du défunt. Sans eux, toute la vie d'innocence sur terre, toute la faveur des dieux dans l'autre monde restaient vaines, et la béatitude espérée et déjà commencée se serait évanouie avec l'existence même. Ce que le défunt demande avec instance, avec angoisse, c'est que les visiteurs apportent des offrandes ou, ce qui revient au même, qu'ils prononcent les formules sacrées inscrites sur les murs autour de son nom et qui opéreront toutes seules l'effet attendu : « J'ai construit ce tombeau... afin que soit prononcé le nom de mon père et celui de mon frère aîné : c'est en effet faire vivre un homme que de prononcer son nom. » (Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, p. 136.) « O vivants... et tous ceux qui viendront dans l'avenir pour déposer des offrandes dans cette nécropole, ah! prononcez mon nom en versant d'abondantes libations. » Il ne suffirait pas de verser les libations, il faut aussi prononcer le nom, sans quoi l'offrande, restée sans adresse, ne parviendrait peut-être pas à son destinataire. La prière que le défunt réclame est donc la récitation des formules qui entretiendront sa vie. A la lettre, comme dit la sentence que nous venons de rapporter : « C'est faire vivre un homme que de prononcer son nom. » Ces prières ne lui obtiendront ni rémission de péchés qu'il n'a pas commis, ni soulagement de peines qu'il n'a pas à endurer, ni indulgence ou faveur quelconque de la divinité. Elles feront œuvre bien plus essentielle : elles le sauveront de l'anéantissement. On a parlé parfois, à ce propos, de rançon et de rachat. Mais ces métaphores se vident ici de leur sens ordinaire; la prière que le défunt implore le rachète de la mort éternelle, absolument comme le morceau de pain que mendie l'affamé le rachète de la mort corporelle. Loin d'être une expiation, ces formules ne sont même pas une prière, au sens chrétien du mot. En effet, elles ne s'adressent pas à la divinité; elles produisent leur effet en dehors de toute intervention divine. Il est vrai que, dans beaucoup de cas, les offrandes, ou les peintures et signes écrits qui en tiennent lieu, sont présentées au dieu et on demande à celui-ci d'en faire part au défunt qui fut son dévot. Mais ce n'est là qu'un point de protocole, simple respect des bienséances; il est entendu que le dieu, comme le pharaon, doit être le premier servi. Après le dieu viendra le tour de l'homme; et les formules qui prononcent le nom du défunt lui serviront sa part du festin aussi efficacement que les rites précédents ont servi le dieu lui-même, sans que celui-ci ait à s'en occuper autrement.

Quel mélange bizarre de grandes idées morales et de pratiques superstitieuses, d'aspirations hardies et d'étrange impuissance! La religion égyptienne, qui divinise le défunt, le laisse néanmoins sous la dépendance des vivants, et par là sous la menace perpétuelle d'une seconde mort pire que la première. Nul remède d'ailleurs à ce terrible mal; comment l'homme échapperait-il à une nécessité qui étreint même les dieux? Quand ceux-ci le voudraient, ils ne pourraient pour leurs fidèles ce qu'il ne peuvent pas pour eux-mêmes. Au fond, les vivants sont les vrais dieux du mort : s'ils ont pitié de lui, il vivra; sinon, il achèvera de mourir. Un Israélite ne pouvait concevoir une telle abdication de la divinité. Aussi, quand Judas Macchabée fait prier pour les soldats morts (II Macch., XIII, 38-46) et que l'auteur sacré le félicite de cette « pensée sainte et pieuse » (XIII, 44-45), impossible d'attribuer l'origine d'un tel sentiment à aucune influence égyptienne : Judas fait offrir des sacrifices dans le Temple non comme un aliment pour fortifier les morts, mais comme un hommage au Seigneur, qui daignera l'agréer et leur fera miséricorde.

6° *Mystères osiriens et rédemption chrétienne.* — La confusion que nous venons de signaler à propos de la prière se produit aussi sous la plume de certains savants entre les mystères d'Osiris ou d'Isis et la rédemption chrétienne. Voir, par exemple, A. Moret, *Mystères égyptiens*, Paris, 1913; *Rois et dieux d'Égypte*, 2e édit., Paris, 1922; *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926. Durant cinq siècles (cent ans avant Notre-Seigneur et les quatre siècles suivants), le culte d'Isis eut une grande vogue en Égypte, en Italie et dans tout l'Occident latin et fut pour le christianisme un adversaire redoutable. « Le christianisme naissant n'eut pas de rival mieux armé : la terre entière à présent jure par Sérapis! s'indignait Tertullien. De fait, avec son clergé vêtu de blanc, tonsuré, aux mœurs ascétiques; ses assemblées de fidèles, ses cénobites et ses recluses; avec ses cérémonies du baptême, de la cène et ses prédications; avec ses rites qui sauvent l'humanité par l'immolation d'un dieu: ses offices quotidiens, ses contemplations, son amour de justice et de vérité, le culte isiaque apparaît comme une sorte de préchristianisme. » (Moret, *Les mystères d'Isis*, p. 208, dans *Rois et dieux d'Égypte*, p. 161-211.) Ce qui rendait surtout populaire le culte d'Isis, selon le même auteur, et qui lui permettait de soutenir la comparaison avec le culte chrétien, c'est que « le dieu, qui avait appris aux hommes à ne pas craindre la mort, devait sa résurrection miraculeuse au dévouement et à la science magique d'Isis, son épouse. En fin de compte, c'est Isis qui avait sauvé du trépas les dieux et les hommes » (p. 162).

Nous avons vu cependant l'abîme qui sépare le salut

osirien du salut par le Christ. Malgré quelques ressemblances superficielles, un esprit un peu réfléchi ne pouvait, en face de la rédemption chrétienne, manquer d'apercevoir l'insuffisance, les contradictions et l'enfantillage du mystère osirien. On a beau parler de passion et de résurrection, Osiris n'a rien d'un rédempteur. Sa mort n'est pas volontaire; il l'a subie malgré lui, et n'a offert sa vie à personne ni pour personne. Il n'a pas prévu sa résurrection; il ressuscite non par ses propres forces, mais par l'énergie courageuse et patiente de sa femme. Cette résurrection nous donne une idée bien étrange des dieux; assemblés autour du cadavre, se fatiguant à mettre ses membres en mouvement, ils ne réussissent que par les ressources d'une magie qui les dépasse et à laquelle ils doivent se soumettre. Les procédés qui ont ranimé Osiris ranimeront aussi les morts; ceux-ci sont donc sauvés, à l'exemple et à l'imitation d'Osiris, non point par ses mérites ou sa vertu, mais par l'action d'Isis, inventrice des arts magiques. D'ailleurs, nous l'avons dit, cette vie et ce bonheur d'outre-tombe ont eux-mêmes pour condition l'assistance fidèle des vivants, sans lesquels tant de soins et de peines, tant de puissance divine et de science magique n'empêcheraient pas la destruction finale de l'âme. Enfin, la vertu et la morale n'ont rien à voir dans la passion et la résurrection d'Osiris non plus que dans la résurrection et la justification de ses dévots. Sans doute, avec le progrès des mœurs et de la civilisation, Osiris passa pour un roi juste et saint, devenu dieu en récompense de ses mérites, et l'on demandait à ceux qui voulaient jouir de sa société dans l'autre vie d'imiter aussi sa conduite dès ici-bas; mais la morale reste toujours un élément adventice et secondaire dans la religion égyptienne et, même aux plus beaux jours de son évolution, même à l'époque chrétienne, les destinées futures de l'homme dépendaient bien moins de ses propres mérites que des rites accomplis pour lui et des offrandes apportées à sa tombe.

Cependant, certains auteurs s'efforcent de retrouver dans les mystères d'Isis et d'Osiris le sacrifice expiatoire, la messe, la communion!

Voici d'abord une sorte de messe osirienne. Pour assurer aux défunts la résurrection d'Osiris, dit M. Moret (*Rois et dieux*..., p. 102 sq.), on les traitait comme Osiris. Aussi les nécropoles les plus anciennes ont-elles conservé des cadavres démembrés, suivant le rite osirien. Plus souvent, on se contenta de figurines; en vertu de la magie imitative, le semblable produit le semblable, ce qui s'est fait sur l'image atteint l'original. Simuler sur un cadavre d'homme ou sur une statue divine les mutilations jadis subies par Osiris, c'était le démembrer lui-même à nouveau. « *Autant de fois qu'il y aura célébration du culte*, c'est-à-dire répétition du rite osirien, on infligera donc à l'Être bon *un supplice renouvelé. A chaque sanglant mystère accompli* dans une tombe ou un temple en faveur d'un homme ou d'un dieu, *Osiris subit sa passion*, meurt, renaît. *Il est sacrifié sur chaque autel.* »

Cette description de la messe osirienne, soigneusement copiée sur la messe chrétienne, pèche à la fois par excès et par défaut. Excès d'abord, car la messe tire toute sa valeur du sacrifice de la croix, tandis que le « mystère osirien » prétend bien moins reproduire l'acte d'autrefois qu'en réaliser un second de même nature et de même valeur; le même procédé magique, qui a autrefois réussi pour le premier mort qui s'appelait Osiris, réussira nécessairement pour les autres morts quels qu'ils soient. Le souvenir d'Osiris préside aux opérations pour les diriger sûrement à leur fin, mais elles ressusciteraient le mort, quand même elles n'auraient jamais servi pour Osiris. En second lieu, il y a erreur et confusion à dire que le démembrement du cadavre dépeçait le dieu lui-même. On ne cherchait nullement à déchirer Osiris lui-même, mais à imiter sur le corps ou sur l'image du défunt ce qui s'était fait sur Osiris, afin que les mêmes causes reproduisissent les mêmes effets et que le défunt arrivât finalement à la résurrection par le même chemin qu'Osiris. C'est donc seulement par imitation qu'on peut parler de supplice renouvelé : le supplice n'atteignait Osiris ni en fait, ni d'intention. Et, sur ce point, le mystère osirien restait à mille lieues du mystère chrétien. Sur l'autel chrétien, Jésus-Christ se rendait aussi réellement présent qu'il l'était au Calvaire; et c'est bien le supplice sanglant que le prêtre et les fidèles avaient l'intention de commémorer et de renouveler directement, en lui-même et dans la personne du Christ, non en la personne des chrétiens morts ou vivants ni par le moyen de quelque figure substituée au Christ.

Voici maintenant la vertu réconciliatrice et réparatrice du sacrifice d'Osiris. « Aux temps primitifs, dit M. Moret (*Rois et dieux*..., p. 103), il apparaît que la « divine victime ne s'offre pas d'elle-même en holocauste : elle y est contrainte par la force des rites magiques ». Mais, dès l'époque des pyramides, les textes indiquent un progrès dans la conception de ce rôle d'Osiris. On se souvient qu'au cours des opérations on immolait un animal dévoué à Seth, l'oie, la gazelle, surtout le taureau. Par son immolation, par la vie qu'il sert à transfuser, le taureau devient le sauveur, le libérateur, le père du défunt (ou du dieu) qui bénéficie des rites : « Ton père n'est point parmi les hommes, ton père c'est la grande victime » (le taureau). Osiris est même confondu avec le taureau : « C'est toi, le taureau du sacrifice! » « Ainsi, conclut M. Moret, nous voilà loin de la conception des temps primitifs, où le rôle d'Osiris dans le culte était plutôt automatique et passif. Ici, le *rédempteur semble étendre à son adversaire le bénéfice de ses souffrances;* il entraîne dans la voie du salut l'ennemi dont il ne peut plus se séparer puisque le Mal fut la cause du Bien. Sans un Seth meurtrier, les hommes auraient-ils connu Osiris rédempteur? »

Mais, pourquoi s'arrêter en si bonne voie? Si le taureau, « suppôt de Seth-Typhon », concourt par son sacrifice au salut osirien, il n'y a pas seulement extension des souffrances d'Osiris à l'avantage de son adversaire, il y a rédemption opérée par Seth aussi bien que par Osiris; et, de fait, les textes donnent au taureau, animal typhonien, le titre de grande victime, de sauveur et de père. Finalement, Seth et Osiris fraternisent; il n'y a plus d'adversaires, le Mal et le Bien se confondent, tous sont ensemble sauveurs et sauvés. Impossible de voir dans cette réconciliation de Seth et d'Osiris, dans ces inversions de rôles et dans ces échanges de titres autre chose qu'une logomachie où tout se confond et dans laquelle ce qui apparaît de plus clair est le triomphe absolu des rites ou opérations magiques et la parfaite absence de sens moral. Quant à des souffrances volontaires d'Osiris ou à une extension bénévole de ses mérites en faveur de qui que ce soit, les textes n'en disent rien; Osiris ne souffre pas et les rites produisent mécaniquement leurs effets en faveur de qui les met en jeu. Que nous sommes loin de la rédemption chrétienne, où le Christ souffre et meurt volontairement et, volontairement, institue la commémoration de ses souffrances et de sa mort pour purifier et sauver ceux qui s'attachent à lui par la foi, le repentir et l'amour!

Cependant, nous ne sommes pas au bout de nos surprises. Les mystères d'Isis et d'Osiris auraient aussi *la communion*, dont nous n'avions pas trouvé trace jusqu'à présent. « Après le sacrifice sanglant, reprend M. Moret (*Rois et dieux*..., p. 105), un repas est servi à Osiris, ou aux êtres divins et humains qui le repré-

sentent. Les offrandes liquides ou solides, pains, viandes, laitages, fruits, vins, qui passent sur la table du dieu portent le nom mystique d'*œil d'Horus*. Autant dire qu'elles sont les filles du fils d'Osiris, sa descendance, sa chair, puisque, d'après la métaphysique égyptienne, le dieu (Horus) crée toute chose qu'il nomme et qu'il voit. Ce qu'on offre à Osiris — ou aux dieux osiriens qui reçoivent le même culte — est *sa chair et son sang, que le dieu partage entre les prêtres et les parents, sous l'espèce des offrandes*. Cette nourriture sacrée prise en commun, cette communion, fait participer clergé et assistants aux effets du sacrifice. » A lire ce précis de théologie sacramentaire, qui ne croirait que l'Égypte n'a rien à envier en fait d'eucharistie à la doctrine chrétienne? Regardons-y de plus près. Cette théorie est basée sur l'expression « œil d'Horus ». Que signifie-t-elle? « D'après la théologie égyptienne, dit le savant Maspéro (*Études de mythologie et d'archéologie égypt.*, t. I, Paris, 1893, p. 291), tout ce qu'il y avait de bon au monde était sorti de l'œil d'Horus, tout ce qu'il y avait de mauvais de l'œil de Seth; l'offrande que l'on présentait au mort était donc appelée l' « œil d'Horus », que ce fût de l'eau..., une cuisse de bœuf..., du vin..., du lait, une plante, une pierre précieuse, un parfum, une étoffe. » Dire qu'une chose est « l'œil d'Horus », c'est donc affirmer qu'elle est bonne, belle, pure et saine, qu'on peut la manger sans crainte s'il s'agit de la manger, ou s'en servir en toute confiance pour n'importe quel usage, comme article de toilette, parure, arme, etc. « Ce qu'on offre à Osiris », ce n'est donc pas « sa chair et son sang », mais des aliments et des boissons de toute espèce dont on lui garantit l'excellente qualité. Il ne vient à l'esprit de personne qu'Osiris se mange lui-même! Et quand on estime que la statue divine a fini de manger, les prêtres et serviteurs du temple, comme nous l'avons dit plus haut, se partagent les restes; certes, ils comptent bien sur ce régal, mais ils n'attachent à cet acte aucun caractère spécial de sainteté. Ainsi, dans la prétendue communion osirienne, Osiris est en réalité seul à communier, parce que le sacrifice ordinaire est un repas servi à la divinité.

M. Moret attire encore l'attention sur certaines formules des mystères osiriens : « *C'est le cœur d'Osiris qui est dans tous les sacrifices :* ainsi définit-on l'immolation quotidienne du dieu. *Tu es le père et la mère des hommes; ils vivent de ton souffle, ils mangent la chair de ton corps...*, commentaire expressif d'une des épithètes d'Osiris : *la grande victime*. » (*Rois et dieux*, p. 106.) Il n'y a pas lieu de prêter à ces formules un sens mystique profond, encore moins une signification chrétienne. La reproduction exacte des rites osiriens, pratiquée sur des victimes animales en faveur d'un défunt, avait même efficacité pour ranimer celui-ci que s'il les avait lui-même subies : « C'est ce que le *Livre des Morts* (XVII, 69) exprime en disant que *le cœur d'Osiris*, d'Osiris à qui on assimile tous les défunts, *est dans tous les sacrifices*. » (Cf. Ph. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910, p. 249; E. de Rougé, *Études sur le rituel funéraire*, p. 63-78.) Il est la « grande victime », dont la mort et la résurrection servent de modèle à tous; par là aussi, il est le père et la mère de tous les défunts. Ces titres, d'ailleurs, ne lui appartiennent pas en propre. Nous venons de voir que le taureau de Seth, immolé pour réinfuser la vie à Osiris et aux défunts devenus d'autres Osiris, s'appelle aussi « la grande victime », qu'il est « le père et le sauveur » de tous les morts comme d'Osiris lui-même. Toutes ces pompeuses expressions ne renferment au fond qu'un seul et même sens, auquel tout nous ramène et qui domine toute la religion égyptienne : c'est que la résurrection et le salut sont avant tout une affaire de rites et de cérémonies. Ce qui importe, c'est l'exacte observation des gestes, du ton de voix, des rites et des formules : à ce prix, l'homme est sauvé, même si tout le reste lui manque; sans cela, il n'y a pour lui ni survie, ni bonheur, même s'il avait pour lui le mérite de toutes les vertus et la faveur de tous les dieux.

Encore une fois, nous ne voulons pas méconnaître les essais souvent tentés en Égypte pour associer la religion et la morale; mais force nous est aussi de reconnaître que l'élément magique demeure souverain et relègue au second plan la morale et même la religion. Comme il est question sans cesse de la mort et du sacrifice d'Osiris, sauveur de l'humanité, il faut sans cesse avoir bien présent à l'esprit que cette mort n'a rien de volontaire, que c'est la force d'un rite magique qui ressuscite Osiris et que c'est au nom du principe de magie, d'après lequel le semblable produit le semblable, que les hommes, qui imitent la mort d'Osiris, participeront automatiquement à sa renaissance et à l'immortalité. Le péché, d'ailleurs, n'est pas un obstacle insurmontable au salut, car il existe des moyens infaillibles de l'écarter, même sans repentir ni pénitence, et de passer pour innocent, même devant les dieux qui président aux destinées d'outre-tombe. Aussi, rien n'est moins nécessaire et rien ne tient aussi peu de place dans la religion égyptienne que l'expiation.

2. L'Ancien Testament. — Ire PARTIE : L'EXPIATION SACRIFICIELLE. — *I. SENS DU MOT « KIPPER »*. — Pour exprimer l'idée d'expiation du péché, obtenue soit par des cérémonies rituelles, soit par tout autre moyen, l'Écriture se sert habituellement du mot *kipper*. Quelle est au juste la signification de ce verbe? La forme simple, où le sens primitif aurait eu plus de chance de se conserver, ne se rencontre pas en hébreu. Le verbe n'est employé qu'aux formes dérivées, presque toujours à la forme intensive active *piel*, cinq ou six fois à la forme correspondante du passif *pual*, une fois au passif *niphal*, une fois encore au réfléchi *hithpael* (I Sam., III, 14), et toujours avec l'acception morale et métaphorique : « expier », « apaiser », « pardonner ». A ce même sens moral se rattachent les dérivés : *kôfer* (כֹּפֶר, 13 fois), « rançon, » « rachat »; *kippurim* (כִּפֻּרִים), « rites expiatoires », « expiation » (Ex., XXIX, 36; XXX, 10, 16; Num., V, 8; XXIX, 11), fête de la grande Expiation (Lev., XXIII, 27 sq.; XXV, 9) : *kappôreth*, כַּפֹּרֶת, « propitiatoire » de l'arche (Ex., XXV, 17-22, etc.). Bien que l'Écriture ne laisse aucun doute sur la portée de ces expressions, il serait intéressant de remonter au sens primitif du radical pour saisir le procédé sémantique qui a donné naissance à l'acception usuelle et savoir quelle image évoquait dans l'esprit des Hébreux l'idée de la réconciliation avec Dieu. Pour cela, deux moyens s'offrent à nous : l'analogie des langues congénères, l'étude des particularités de construction et d'emploi du terme hébraïque.

1° *Analogie avec les autres langues sémitiques.* — 1. En arabe, le verbe *kafara*, à la deuxième forme, a tout à fait le sens de l'hébreu *kipper*. Il est dit que Dieu « pardonne » le péché, que la guerre sainte « expie » certaines fautes. Cf. E.-W. Lane, *An arabic-english lexicon*, London, 1863-1881, t. VII, p. 2620 sq. Il y a en particulier un parallélisme remarquable entre l'hébreu *kappôreth* et l'arabe *kaffârat*. *Kappôreth*, chez les Juifs, est un terme technique désignant le couvercle de l'arche en tant que *moyen de propitiation*. *Kaffârat*, chez les Arabes, est un terme de droit signifiant un moyen légal d'expier certaines fautes, par exemple l'aumône, le jeûne, la mise en liberté d'un esclave musulman, pour réparer un meurtre involontaire ou la négligence

d'un vœu. Cf. Paul de Lagarde, *Uebersicht über die in aram. arab. und hebr. übliche Bildung der Nomina*, Göttingen, 1889, p. 230-237; A. Deissmann, *Zeitschr. für die neut. Wissenschaft*, 1903, p. 201-204. Or, *kafara*, en arabe, signifie proprement « couvrir », « cacher ». On trouve aussi en sabéen un substantif de même racine et de même sens : כפר, « couvercle ». C'est ainsi qu'en arabe le semeur s'appelle *kâfir*, « couvreur », parce qu'il recouvre de terre la semence. C'est ainsi également que, dans l'ordre spirituel, l'ingrat « cache » *(kafara)* le bienfait en refusant de le reconnaître, et que l'infidèle « couvre » la vérité en la niant, d'où ce même nom de *kâfir*, « couvreur », donné à l'ingrat ou à l'incroyant. Ce dernier emploi du verbe nous montre le passage du sens littéral au sens métaphorique dans la forme simple elle-même et nous aide à comprendre la signification qui s'attache en arabe a la forme dérivée *kaffârat;* de même que l'infidèle refuse de voir la vérité comme si un voile la lui dérobait, ainsi, en un sens non plus péjoratif mais favorable, le coupable tâche par sa réparation d'étendre sur sa faute un voile qui empêchera l'offensé de rien voir désormais qui l'irrite. La même image expliquerait l'hébreu *kipper*.

Certains auteurs vont plus loin; la nature des rites sacrificiels jadis mis en œuvre aurait imposé cette signification. Primitivement, assurent-ils, l'offrant s'enveloppait de la peau de l'animal sacrifié; le procédé est bien connu en Égypte (cf. Moret, *Mystères égyptiens*, Paris, 1913, p. 31) et, en Syrie, les pèlerins d'Hiérapolis le pratiquaient encore au temps de Lucien, *De dea Syria*, v. Cf. Frazer, *Folk-lore in the O. T.*, t. II, p. 4; R. Dussaud, *Les origines canan.*, p. 89. Mais ce procédé est étranger au culte hébreu; la propitiation est l'effet du sang qui n'est jamais répandu sur le coupable et ne peut, par conséquent, le « recouvrir ». Ce n'est donc pas l'application physique et directe des rites, mais seulement leur effet moral de protection qui aurait pu suggérer en hébreu le terme *kipper*, supposé qu'il signifiât d'abord : « couvrir », « cacher ».

2. Cependant, si le rapprochement avec l'arabe suggère l'idée de « couvrir », il n'en est plus de même quand on compare l'hébreu aux autres langues sémitiques. En syriaque, *kefar* signifie : « essuyer », « effacer »; d'où le pael *kappar*, « purifier », « absoudre », « détruire » (au passif : *etkappar, purgatus est, deletus est*), et son dérivé *kûpparâ*, « purification », « pardon ». Il est intéressant de noter que *kefar* a aussi l'acception très fréquente : « renier », « abandonner »; d'où les nombreux substantifs et adjectifs : infidèle, apostat, ingrat, infidélité, etc. La forme *aphel* signifie exclusivement : « faire renoncer à », « rendre apostat ». Cf. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Edinburgh, 1895. Ainsi, parti d'un autre point de vue que l'arabe, le syriaque aboutit au même sens péjoratif : en arabe, l'infidèle est celui qui « cache » ou « couvre » sa foi; en syriaque, celui qui « l'efface ». Les deux langues arrivent aussi, par deux voies différentes, à la même idée d'expiation; l'une conçoit la réparation comme un voile étendu sur la faute, l'autre comme un frottement qui enlève la tache. C'est aussi le sens de « essuyer » que l'araméen donne au thème *kefar* « essuyer », « renier »; pael : « essuyer », « effacer », « expier » (itpael : « être effacé », « détruit », « expié »).

3. Plus instructive encore est la comparaison avec l'assyrien, où le même verbe est souvent employé au sens rituel. St. H. Langdon dresse la nomenclature complète des diverses acceptions de ce mot dans les textes cunéiformes : cf. *The expos. times*, t. XXII, 1911, p. 320-325; *Supplementary note*, p. 380-381. A côté d'un *kapâru* signifiant « enduire d'un liquide » (cf. Gen., VI, 14 : כָּפַר = enduire de bitume), et d'un autre au sens de « construire », « bâtir », on trouve *kapâru*, « essuyer », « ôter », « éloigner ». La forme simple ne se rencontre que trois fois; les syllabaires ou commentaires lui donnent pour synonymes : *mašašu*, « nettoyer », « purifier »; *ellu, namru*, « être pur », « brillant »; *pasatu*, « effacer ». La forme *kuppuru* est plus usuelle. Elle signifie « frotter », « essuyer », « ôter en frottant ». Ainsi, dans l'histoire de Nergal et d'Ereschkigal : *dimtaša ikappar*, « il essuya ses larmes ». Elle est surtout employée comme terme rituel (cf. art. Babylone, *Supplément*, t. I, col. 844-845). Comme elle est alors fréquemment associée à des verbes tels que : *ullulu, ubbubu*, « rendre blanc », « brillant », C. F. Burney voudrait lui supposer aussi la notion fondamentale de « brillant », « blancheur », « éclat » (*Journ. of theolog. studies*, t. XI, 1910, p. 437, note; *The expos. times*, t. XXII, 1911, p. 326-327). Mais l'idée de « blanchir », « rendre net et brillant » se rattache tout naturellement, comme l'effet à sa cause, à celle de « essuyer », « frotter », qui est clairement exprimée par les textes. W. Schrank a montré qu'à l'origine *kuppuru* désignait une opération, à la fois médicale et magique, par laquelle le prêtre médecin, l'*ašipu*, frottait la partie malade en prononçant certaines prières ou formules d'incantation, pour expulser le démon et la maladie; cf. *Babylonische Sühnriten*, Leipzig, 1908, p. 81-87. « De frotter, le sens passa à *purifier*, et *libérer*, car la friction purifiait le corps, souillé par la maladie et le péché, ou libérait de la possession des esprits » (Dhorme, *La rel. assyro-bab.*, p. 290). Le substantif *takpirtu* désigna l'action de frotter et aussi la matière et les instruments dont on se servait au cours de l'opération. Puis *kuppuru* résuma l'ensemble des actions rituelles désignées à rétablir hommes ou choses dans leur état normal, en expulsant souillures, maladies et démons. Ainsi, dans le rituel du nouvel an : « le *mašmašu* purifiera le temple *(bîta ukappar)* avec le cadavre du mouton »; et dans la formule fréquente : « tu immoleras un agneau, tu purifieras le roi », *šara tukappar*. Souvent, enfin, cette expression vise l'acte final par lequel on achève la purification ou libération *en emportant* les éléments mis en œuvre, tels que le pain, l'eau, les victimes animales, etc., qui sont censés avoir absorbé les souillures ou attiré les démons qu'il s'agissait d'expulser. C'est même cette ultime opération, d'après St. H. Langdon, qui donnerait à *kuppuru* sa signification propre : « purifier *par éloignement* ». Mais le sens de « frotter », « essuyer » étant déjà bien établi, celui de « emporter », « éloigner » n'est qu'une acception dérivée, à laquelle le dernier geste de l'exorciste donne seulement plus de relief.

De ces données, il résulte entre *kuppuru* et *kipper* une affinité beaucoup plus étroite qu'entre l'arabe et l'hébreu. Il n'y a pas seulement emploi de la même forme verbale avec signification générique semblable; c'est aussi le même terme rituel appliqué dans les mêmes circonstances en vue d'un résultat identique. Sans doute, les cérémonies diffèrent; la liturgie d'Israël écarte tous les procédés magiques en honneur chez les Assyro-Babyloniens. Mais rien n'empêchait de garder une expression inoffensive qui, par elle-même, désignait simplement l'ensemble des actes religieux qui rétablissaient personnes et choses dans leur pureté primitive. On est donc amené à conclure que *kipper* est un emprunt au langage rituel akkadien, et que les Hébreux, en parlant du péché « expié », pensaient comme les Babyloniens au péché effacé et éloigné. Telle est aussi la conclusion vers laquelle inclinent la plupart des savants modernes; cf. H. Zimmern, *Beiträge...*, p. 92; *Die Keil. und das A. T.*, p. 601; *Akkadische Fremdwörter*, 2e édit., 1917, p. 66; W. Schrank, *Bab. Sühnriten*, p. 81-87; Dhorme, *Rel. assyro-bab.*, p. 290; Lagrange, *Études sur les rel. sémit.*, 2e édit.,

p. 232; Langdon, *Expos. times*, t. XXII, 1911, p. 323 sq.; Burney, *ibid.*, p. 325-327; Power, *Biblica*, t. X, 1929, p. 105; D. Schötz, *Schuld- u. Sündopfer*, p. 102-105; R. Dussaud, *Les origines canan.*, p. 80 (avec des réserves).

2° *Emploi du mot en hébreu.* — Entre les savants qui se sont occupés de cette question, M. Ed. König se distingue par sa fermeté à soutenir, dans ses divers ouvrages, que le sens de l'arabe « couvrir », « cacher » est le seul qui convienne à l'emploi biblique de *kipper;* cf. *Hebr. und aram. Wörterbuch zum A. T.*, au mot כפר; *The expository times*, t. XXII, 1911, p. 232-234, 378-380); *Gesch. der alt. Religion*, 1912, p. 519 sq.; *Theologie des A. T.*, 4e édit., Stuttgart, 1923, p. 292-294; *Messian. Weissagungen des A. T.*

Il fait valoir tour à tour : 1. l'étymologie de quelques termes hébraïques apparentés à *kipper;* 2. le symbolisme des rites expiatoires; 3. la signification du verbe dans certains textes extra-liturgiques; 4. surtout l'emploi qui en est fait dans le rituel. L'examen de ces divers points donnera lieu à des remarques intéressantes.

1. *Kappôreth.* — L'hébreu a plusieurs mots qui se rattachent au même radical *kipper* et qui, selon Ed. König, nous éclairent sur la notion primitive. On donne au *givre* le nom de *kefor* (Ex., XVI, 14; Ps., CXLVII, 26, etc.), parce qu'il *couvre* la terre; au village, celui de *kâfâr* (I Par., XXVII, 25), parce qu'il abrite les habitants; et *kappôreth*, dérivé de *kipper*, n'est autre chose que le *couvercle* de l'arche. Au sujet de *kefor*, « givre » et de *kâfâr*, « village », qui n'ont aucun rapport avec l'expiation, rien n'empêcherait d'admettre une origine arabe ou araméenne. Mais l'étymologie proposée est-elle sûre? Le givre, dit-on, s'appelle *kefor* parce qu'il « couvre » le sol. Mais quelle désignation insignifiante d'un phénomène si intéressant! Il est plus naturel d'attribuer le nom de *kefor* au givre ou « gelée blanche » à cause de sa « blancheur » ou de sa « pureté », dée que l'assyrien associe volontiers au verbe *kafar* (« frotter », d'où « rendre pur et brillant »). Quant à *kâfâr*, au sens de « village », qu'il nous suffise de remarquer que ce même mot, *kapru*, existe aussi en assyrien, où *kipper*, ne signifie pas « couvrir ».

Plus sérieux est l'argument tiré de *kappôreth*. Le mot vient de *kipper* et l'objet qu'il désigne servait à l'expiation; si donc ce mot signifie proprement « couvercle », le radical dont il dérive voudra dire : « couvrir ». Mais il est surprenant qu'un érudit de la force de M. Ed. König fasse encore appel à ce raisonnement sans mentionner l'étude magistrale et longuement mûrie où Ad. Deissmann s'est appliqué à fixer le vrai sens de *kappôreth : *'Ιλαστήριος *und* 'Ιλαστήριον. *Eine lexikalische Studie*, dans *Zeitschr. für die neut. Wiss.*, 1903, p. 193-212 (cf. dès 1895, *Bibelstudien*, Marburg, p. 124-125; et art. *Mercy-Seat*, dans Cheyne, *Encycl. biblica*). Ce terme, dans l'Ancien Testament, désigne la plaque d'or rectangulaire posée sur l'arche et portant les deux chérubins d'or entre les ailes desquels habite la majesté de Yahweh. Ex., XXVI, 34; XXV, 17-22; XXX, 6; XXXI, 7; XXXV, 12; XXXVII, 6-9; XXXIX, 35; XL, 20; Lev., XVI, 2, 13-15; Num., VII, 89; I Par., XXVIII, 11. Comme ce meuble fait office de couvercle, on s'est hâté de conclure que *kappôreth* veut dire « couvercle ». C'est aller trop vite. Pourquoi ne signifierait-il pas aussi bien « support », puisqu'il supporte les chérubins? La forme du mot, son origine et son emploi nous fournissent des indices autrement sûrs que ces suppositions à priori. *Kappôreth* est un nom d'agent qui, dérivé du piel *kipper*, garde le sens que cette forme a toujours dans le code lévitique : « qui produit l'expiation ». Tel est, en effet, l'office, d'une importance exceptionnelle, que le *kappôreth* remplit au grand jour des Expiations et que l'Exode et le Lévitique décrivent longuement. La désinence féminine, par son caractère abstrait, met en relief la fonction, comme il arrive dans d'autres cas (cf. *qôhelet*, « chef d'assemblée »; *sôferet*, « scribe », etc...) et ajoute une nuance d'intensité. La première fois qu'ils rencontrent ce mot, Ex., XXV, 16, les Septante l'expliquent par l'expression ἱλαστήριον ἐπίθεμα, dont le premier élément, ἱλαστήριον, « qui opère propitiation », rend à lui seul toute la force de *kappôreth*, et dont le second, ἐπίθεμα, « ce qui est posé sur », « couvercle », fait comprendre quelle partie de l'arche servait d'instrument de propitiation. Plus tard, ils traduisent simplement *kappôreth* par ἱλαστήριον, « propitiatoire », et la preuve que ce mot ne renferme pas pour eux l'idée de couvercle, c'est qu'ils rendent aussi par ἱλαστήριον ce qu'Ézéchiel appelle *'azarah* (Ez., XLIII, 14, 17-20; XLV, 19), à savoir le « rebord » ou « cadre » de l'autel, lequel, sans ressembler en rien à un couvercle, servait, comme le *kappôreth*, à l'expiation. Donc, conclut Deissmann, *kappôreth* ne signifie ni « couvercle », ni « couvercle servant à l'expiation », mais purement et simplement « agent » ou « instrument d'expiation », d'un mot : *propitiatoire*. Sans doute, il se trouve que le propitiatoire recouvre l'arche; mais le mot *kappôreth* nous laisserait ignorer complètement cette particularité, si nous ne la connaissions par ailleurs. Regarder le propitiatoire ancien comme un moyen de « couvrir » le péché, parce qu'il sert de couvercle à l'arche, serait aussi peu logique que de regarder le propitiatoire d'Ézéchiel comme un moyen de « cerner » ou « d'enfermer » le péché, parce qu'il sert de cadre à l'autel.

Au verbe *kipper* se rattache aussi le substantif *kôfer*, qui désigne d'ordinaire la « rançon » par laquelle on se rachète de la mort ou d'autres châtiments que l'on a encourus. Ex., XXI, 10; XXX, 12; Num., XXXV, 31-32; Is., XLIII, 3; Ps., XLIX, 8; Job., XXXIII, 24; XXXVI, 18; Prov., VI, 35; XIII, 8; XXI, 18 (présent par lequel on achète le juge : I Sam., XII, 3; Amos, V, 12). Mais ce mot laisse pendant le procès entre « couvrir » et « ôter », car si la rançon « couvre » en un sens le racheté, elle « éloigne » aussi et fait disparaître les maux dont il était menacé.

2. *Les rites de l'expiation* semblent-ils « couvrir » le péché plutôt que « l'effacer »? Ces rites sont de deux sortes. Dans le premier cas, on apporte à l'autel le sang des victimes; on oint de ce sang les cornes de l'autel et le péché est pardonné. Ces onctions sont un geste qui frotte ou qui lave, non qui cache ou qui couvre. Dans l'autre procédé, employé pour la consécration des prêtres, la réconciliation des lépreux et la purification des maisons, c'est la personne elle-même ou la chose à purifier qui est ointe ou aspergée, comme si ces onctions et aspersions devaient effacer l'impureté. On voit donc que le sens primitif de *frotter*, qui est également à la base de *mašah*, « oindre », s'applique bien mieux, ici encore, que celui de « couvrir ».

3. *Expiation extra-rituelle.* — Ed. König, avec plusieurs autres savants, croit trouver dans l'Écriture des passages où le sens de « couvrir » pour *kipper*, serait parfaitement reconnaissable et seul acceptable. Dans Gen., XXXII, 21, Jacob, redoutant la colère d'Esaü, dit : « Je couvrirai sa face *(akapperah panav)* par le présent qui me devance, puis je regarderai son visage, et peut-être me sera-t-il favorable. » Ici, déclare König, le présent est conçu comme un voile qui empêchera Esaü de rien apercevoir d'irritant.

D'après R. Dussaud (*Les origines canan.*, p. 78), le voile sur la face irritée d'Esaü préservera Jacob des atteintes du mauvais œil, comme les mille sicles d'Abimélech devaient être « un voile des yeux » pour Sara en l'apaisant « pour tout ce qui était advenu » (Gen., XXI, 16). Même signification, assure-t-on, pour Prov., XVI, 14 : « La colère du roi est messagère de mort, mais l'homme sage la calmera. » La colère « ayant pour

siège les narines, il s'agit encore de couvrir la face ». R. Dussaud, *op. cit.*, p. 78. Le malheur de ces explications est qu'elles ne cadrent pas avec le contexte. On fait dire à Jacob : « Je couvrirai son visage »; mais il ajoute aussitôt : « et de la sorte je verrai son visage et peut-être agréera-t-il mon visage. » Voilà donc un voile qui n'empêche ni de voir, ni d'être vu, qui sert même à regarder! On allègue que les présents, d'après le langage de l'Écriture, « couvrent » les yeux des juges (*kissah;* Job., IX, 24). Mais nous savons que, dans ce cas, l'effet voulu est d'*aveugler* (Ex., XXIII, 8; les présents rendent aveugles les clairvoyants; cf. I Sam., XII, 3). Ici, au contraire, Jacob se propose d'attirer sur lui les regards bienveillants de son frère; comment aurait-il, en disant *akapperah*, la pensée de le couvrir? L'interprétation « couvrir », « cacher », déplacée dans un contexte où il s'agit de se faire regarder, ne l'est pas moins quand le verbe a pour objet « la colère » (Prov., XVI, 14). Dans ces deux cas, au contraire, « essuyer », « effacer » donne une image juste et bien sémitique. Expliquant Gen., XXXII, 20, le Targum de Samuel rend אכפרה par אשפי, « je polirai » son visage. A ce même endroit, Rashi avertit que l'hébreu *kipper*, devant les mots « péché », « iniquité » et devant « visage » doit se traduire par « essuyer » comme en araméen et dans le Talmud. Cf. Paul Haupt, *Journ. of bibl. literature*, t. XXIX, 1900, p. 80. Et ce sens est très satisfaisant : la colère et les sentiments défavorables qui se peignent sur le visage, disparaissent par l'effet du bon procédé ou de l'acte propitiatoire, comme une tache qu'on essuie; bien plus, les traits s'éclairent, s'épanouissent, ils prennent le brillant et l'éclat d'un objet blanchi et poli par le frottement. Aussi les Arabes disent-ils « éclaircir », « blanchir la face » pour « honorer », « apaiser » quelqu'un (cf. Jaussen, *Coutumes des Arabes...*, p. 92, 200, 204 sq.). De même, en hébreu et en assyrien l'éclat ou l'obscurité du visage expriment la joie ou la tristesse, l'amour ou la colère (cf. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien*, dans *Rev. bibl.*, 1921, p. 381-389), et nous avons vu que *kuppuru*, en assyrien, est souvent synonyme de « rendre blanc et brillant ». Par conséquent, toutes les fois que l'action concerne directement la personne, la face ou la colère à apaiser, comme dans les exemples cités, le naturel et la facilité de la métaphore, ainsi que l'usage sémitique, rendent le sens primitif « frotter » bien préférable à celui de « couvrir ».

On insiste sur le fait que, dans la doctrine de l'Écriture, le péché pardonné est souvent conçu comme « couvert », כָּסָה; cf. Ps., XXXII, 1; LXXXV, 3; Neh., III, 37, etc. Nous reconnaissons le bien-fondé de cette observation. Seulement, à côté de ces expressions, il en est d'autres qui décrivent le pardon du péché sous l'image d'une chose *effacée*, מחה, Neh., III, 37; Ps., LI, 3-11; Is., XLIII, 25; XLIV, 22, etc.; *ôtée :* נשא, Ex., X, 17; XXXIV, 7; Lev., X, 7; Num., XIV, 18-19; Ps., XXV, 18; XXXII, 1-5, etc.; *éloignée*, סור, Is., VI, 7; LIX, 15; Ps., XIV, 16; et ce qui importe le plus à la question présente, c'est que le terme *kipper* est associé de préférence, sinon exclusivement, à ces dernières formules. Il est bien remarquable, en effet, que des deux métaphores, « couvrir », « cacher » et « effacer », « ôter », également acceptables et parfois juxtaposées (Ps., XXXII, 1; LXXXV, 3; Neh., III, 37) pour symboliser le pardon, jamais la première n'est employée à côté de *kipper;* seule la seconde l'accompagne, comme si elle répondait de plus près à la nuance exprimée par ce verbe. Un séraphin passe sur les lèvres impures d'Isaïe un charbon ardent pris sur l'autel, en disant (Is., VI, 7) : « Ceci a touché tes lèvres, ton impureté a disparu (סר, « s'est éloignée ») et ton péché est expié », c'est-à-dire effacé *(tekuppar)*. Ces deux idées d'éloignement et d'expiation sont encore associées, Is., XXVII, 9 et Prov., XIV, 6. On sait que le jour de la grande expiation, pour figurer le pardon complet accordé par le Seigneur, on expulse au désert un bouc qui est censé emporter au loin toutes les iniquités d'Israël. Jérémie (XVIII, 23) emploie מחה, « effacer » comme synonyme de *kipper :* « Ne pardonne pas *(al tekapper)* leur iniquité et *n'efface pas* leur péché de devant toi. » Il est vrai que Néhémie (III, 37) reprenant pour son compte cette prière, remplace *kipper* par *kissah*, « couvrir », ce qui prouve que dans certains cas les deux termes pouvaient paraître équivalents. Certaines locutions semblent incompatibles avec l'image de « voile » ou de « couverture » qu'on suppose inhérente à *kipper*. Telle la menace d'Isaïe (XLVII, 11) : « Il viendra sur toi une calamité que tu ne pourras expier », c'est-à-dire, évidemment, « éloigner » par l'expiation. De même, XXII, 18, votre pacte avec la mort sera détruit, *kuppar*. Le sens ici s'impose si nettement que plusieurs exégètes proposent de lire, en changeant la première lettre : תֻּפַּר, « sera brisé », au lieu de כֻּפַּר. Ce changement est nécessaire en effet, si *kipper* signifiait « couvrir »; mais avec le sens « effacer », « détruire », rien n'empêche de garder *kipper*, comme font plusieurs éditions critiques (cf. Kittel, *Bibl. hébr.*, 2e édit.). Bref, dans les textes non liturgiques, *kipper* voisine presque toujours avec les verbes « effacer », « éloigner », « ôter » comme avec des termes apparentés; il emprunte, dans tous les cas, à la notion fondamentale de « frotter », « effacer » un sens excellent et même, plus d'une fois, il ne peut s'expliquer qu'au moyen de cette image.

4. *Rituel lévitique.* — *Kipper*, rendu dans les Septante, par ἐξιλάσκεσθαι, figure environ 70 fois dans les textes liturgiques. En certains cas, l'objet se met à l'accusatif : Lev., XVI, 20-23; Ez., XLIII, 20-26; XLV, 20 (objet sous-entendu : Lev., XVI, 32; ou précédé de ב : Lev., VI, 23; XVI, 17-27). Il s'agit alors de la purification de l'autel et du Temple, et l'expression s'emploie comme en assyrien.

Le plus souvent *kipper* se construit avec la préposition על devant la personne ou la chose pour qui se fait l'expiation. Devant la personne : Ex., XXX, 15-16; Lev., I, 4; IV, 20-31; V, 26; VIII, 15, 34; XII, 7, 8; XIV, 20, 21, 29; XVI, 33; XVII, 11; Num., VIII, 12, 19, 21; XV, 25, 28; XVII, 11-12; XXV, 13; XXVIII, 22-30; XXIX, 5; Ez., XLV, 15; Neh., X, 34; I Par., VI, 34; II Par., XXIX, 24; Eccli., XLV, 16; avec indication de l'occasion (péché ou souillure) au moyen de *min :* Lev., IV, 26; V, 6-10; XIV, 29; XV, 15-30; XVI, 34; Num., V, 11; au moyen de *'al :* Lev., IV, 35; V, 13-18; XIX, 22; avec ב et la mention du moyen employé : Lev. V, 26 (bélier); XIX, 22; Num., V, 8; — *'Al* devant le nom de l'objet à purifier : Ex., XXIX, 36-37; XXX, 10 (avec *min* instrumental : מִדָּם), Lev., XIV, 53; XVI, 10, 16, 18. En dehors des fonctions liturgiques, *kipper'al* ne se dit que dans Jer., XVIII, 23; Ps., LXXIX, 9; Eccli., XLV, 23. Une dizaine de fois בעד remplace על devant le nom de personne : Lev., IX, 7; XVI, 6, 11, 17-24; Ez., XLV, 17, en dehors du rituel בעד devant la personne avec Dieu pour sujet : II Par., XXX, 18; devant la faute, avec Moïse pour sujet : Ex., XXXII, 30. Dans cette construction, le prêtre est le sujet qui exerce l'action; le moyen mis en œuvre est d'ordinaire le sacrifice, parfois quelque autre rite expiatoire; l'objet n'est jamais le péché, mais toujours la personne ou la chose à purifier. Les prépositions על et בעד, signifient, au sens local primitif : « sur », « au-dessus de », et « auprès », « contre », « autour »; mais elles ont aussi

très souvent, une acception dérivée qui leur est commune : « au sujet de », « en faveur », « pour ». Le sens local ne s'applique pas ici, puisque les aspersions de sang et autres rites ne se pratiquent pas en règle générale sur la personne ou la chose qui en bénéficie. La préposition על ou בעד n'indique qu'une application morale ou intentionnelle, non réelle et matérielle; elle signifie que le sacrifice est offert à l'*occasion* et en *faveur* de quelqu'un ou de quelque chose. *Kipper'al* est donc une expression «stylisée» qui veut dire : accomplir en faveur d'une personne ou d'une chose les actes rituels en vertu desquels toute souillure est effacée, l'amitié divine rendue et la sainteté légale conférée ou restaurée. C'est ce que fait entendre la formule complète : « C'est ainsi que le prêtre pratiquera l'expiation pour cet homme, à cause du péché qu'il a commis, et il lui sera pardonné (Lev., IV, 26, 35; V, 6, 10, 13, etc.). Les rares cas où *kipper'al* se rencontre en dehors du rituel (Jer., XVII, 23; Ps., LXXIX, 9; Eccli., XLV, 23) s'expliquent naturellement comme une réminiscence de la formule liturgique bien connue. Ainsi, malgré la différence des rites, l'usage biblique de *kipper* justifie le sens que suggérait, par sa forme grammaticale et son emploi technique, le terme assyro-babylonien *kuppuru*, et l'on peut conclure, avec une probabilité voisine de la certitude, que pour les Hébreux l'idée fondamentale de l'expiation était celle d'un rite qui efface, enlève et éloigne le péché ou l'impureté.

II. LES SACRIFICES EXPIATOIRES. — Sans transcrire la législation lévitique suffisamment exposée déjà dans le *Dictionnaire de la Bible* à l'article SACRIFICES, t. V, col. 1319-1326 et autres, nous donnerons une vue d'ensemble des sacrifices expiatoires et des circonstances dans lesquelles ils sont prescrits; puis, nous étudierons les rites saillants et leur signification. Entre le récit de l'érection du Tabernacle (derniers chapitres de l'Exode) et celui de la consécration et de l'installation des prêtres (Lev., VIII, IX, X), le Lévitique insère (I, 1-VII, 38) la description des rites relatifs aux quatre grandes classes de sacrifices, dans l'ordre suivant : l'holocauste ou *'ôlah*, le sacrifice non sanglant ou *minḥah*, le *zébaḥ šelamim* ou sacrifice de communion, enfin les sacrifices expiatoires. Ceux-ci comprennent deux classes : le sacrifice pour le péché, *ḥaṭṭat*, et le sacrifice pour le délit, *âšâm*. Le dispositif tient en deux sections, dont la première (IV, 1-V, 26) regarde surtout les offrants; la seconde, les prêtres (VI, 17-VII, 7).

1° *Le sacrifice pour le péché ou « ḥaṭṭat »* (Lev., IV, 1-V, 13; VI, 17-23). — Le mot *ḥaṭṭat*, qui signifie « manquement », « péché », désigne aussi la « peine du péché » et « le sacrifice pour le péché ». Ce sacrifice est prescrit dans le cas où « l'on manque par mégarde à l'un des commandements de Yahweh » (IV, 2, 13, 22, 27; V, 1-4; Num., XV, 22-27). La faute peut être plus ou moins grave, selon la qualité des délinquants. On envisage quatre catégories de personnes. S'il s'agit du grand prêtre, dont la faute retomberait sur le peuple, la victime sera un jeune taureau. Le prêtre lui impose la main sur la tête et l'immole. Puis, prenant le sang, il pénètre dans le sanctuaire, aussi près que possible du Saint des Saints, et il asperge sept fois le rideau qui en ferme l'entrée; il oint ensuite les « cornes » ou angles de l'autel de parfums, dans le Saint; enfin, revenant dans la cour, il verse le sang au pied de l'autel des holocaustes. Les graisses sont brûlées sur l'autel en l'honneur de Dieu; tout le reste de la victime est brûlé hors du camp, dans le lieu pur où l'on jette les cendres (Lev., IV, 1-12). Si la communauté a péché, même victime et mêmes rites que précédemment, avec cette seule différence que l'imposition des mains sur la tête de l'animal est faite par « les anciens » (Lev., IV, 13-21). Quand la communauté offre à la fois un holocauste et un sacrifice expiatoire, la première victime est un taureau et la seconde le bouc (Num., XV, 22-26); c'est ce qui arrive régulièrement aux grandes fêtes (Num., XXVIII, 15, 22, 30; XXIX, 5, 11, 16-38; cf. II Par., XXIX, 13. Pour le péché d'un chef de tribu ou de groupe (Lev., IV, 27-31), le sang n'est pas introduit dans le sanctuaire; le prêtre se contente d'oindre les cornes de l'autel des holocaustes et de verser ce qui reste. Les chairs, après combustion de la part réservée à Dieu, appartiennent aux prêtres, qui doivent les manger en lieu saint (Lev., VI, 17-33).

Mêmes cérémonies pour le péché d'un homme du peuple (Lev., IV, 32-V, 13); seulement, au lieu d'un bouc, le simple citoyen offre une chèvre ou une brebis. S'il n'a pas le moyen de se les procurer, il offrira deux tourterelles ou deux jeunes pigeons, l'un en sacrifice pour le péché, avec aspersion du sang contre la paroi de l'autel, l'autre en holocauste. Et s'il est trop pauvre même pour cela, il suffira d'une oblation de farine, sans huile ni encens; le prêtre en brûlera une poignée en *azkarah* ou « souvenir » devant Dieu, et il gardera le reste pour son usage (V, 7-13).

Si l'on fait abstraction du cas d'extrême pauvreté, qui comporte une simple oblation, on voit que cette énumération se ramène à deux points : le *ḥaṭṭat* public et le *ḥaṭṭat* privé. Le premier exige pour victime le taureau (à moins que la communauté ne l'ait déjà offert en holocauste), des aspersions et onctions sanglantes dans l'intérieur du sanctuaire, et une complète abstinence des chairs qu'on brûle hors du camp. Pour les particuliers : victime moindre, onctions de sang seulement à l'autel extérieur, interdiction du repas sacré aux seuls offrants.

2° *Sacrifice pour le délit ou âšâm* (Lev., V, 14-26; VII, 2-7; Num., V, 1-7). — Le mot *âšâm* signifie « délit », « faute » et, par extension, « sacrifice pour réparer le délit ». Deux sortes de délits rendent ce sacrifice obligatoire : avoir retenu par mégarde les redevances dues au sanctuaire, dîmes, prémices, etc. (V, 15); s'être approprié par mensonge ou faux serment le bien du prochain, dépôt, gage et tout objet trouvé ou volé ou injustement retenu (Lev., V, 21, 24 : עשק, « retenir »; sur le sens exact de ce mot, cf. P. Joüon, *Biblica*, 1922, p. 445-447). Le coupable « confessera sa faute » (Num., V, 7) et commencera par rendre ce qu'il a dérobé, en ajoutant un cinquième de la valeur. Puis il offrira comme *âšâm* un bélier dont le prêtre aura fixé le prix. Le sang sera répandu autour de l'autel. Pour les autres cérémonies, « il en est de l'*âšâm* comme du *ḥaṭṭat*, la loi est la même pour les deux » (Lev., V, 7).

L'estimation du bélier par les ministres rend le sacrifice plus onéreux et par conséquent la satisfaction plus parfaite. Dans la plupart des sacrifices, en effet, l'offrant peut choisir un animal de n'importe quel âge (à partir d'une semaine : Lev., XXII, 26-28), ce qui lui laisse une certaine latitude pour le prix; ici, il doit se conformer à la taxation des prêtres. R. Aqiba et R. José le Galiléen (commencement du IIe siècle) enseignent que ceux-ci demandaient au moins deux sicles, et les rabbins regardaient le prix élevé du bélier comme une amende ajoutée à celle du cinquième, d'où le nom d' « amende », *'anaš*, donné à ce sacrifice : *Sifra Lev.*, 5, 17 (26d, 7). Cf. Büchler, *Studies on sin...*, p. 400. Dans le cas d'une faute douteuse, la Loi (Lev., X, 17-19) prescrit un *âšâm*, mais sans autre taxe que l'achat du bélier au tarif officiel.

3° *Ḥaṭṭat et âšâm.* — Les règles précédentes donneraient au sacrifice *pro delicto* une physionomie assez distincte de celle du *ḥaṭṭat*. Il aurait pour motif une atteinte au droit de propriété divine ou humaine; pour victime, le bélier; pour caractère propre, une satisfaction plus rigoureuse. Ces traits se reconnaissent encore dans le cas énoncé plus loin (Lev., XIX, 20-22).

Quand un homme a eu commerce avec une esclave déjà fiancée à un autre, mais non encore rachetée ou affranchie, il sera châtié et il offrira un bélier en sacrifice de réparation ou *âšâm*. Il y a ici violation des droits d'un tiers, immolation de la victime ordinaire et, à défaut d'une amende qui n'est pas due en stricte justice, une sorte de compensation faite au sanctuaire par la nécessité d'offrir le bélier.

Mais voici deux exemples où ces traits s'effacent. Le lépreux guéri, doit, le jour de sa purification, offrir en *âšâm* un agneau; il présente ensuite un sacrifice *pro peccato* et un holocauste (Lev., XIV, 10-17). Le naziréen souillé par le contact d'un cadavre perd tout le bénéfice de sa consécration; il doit, après sept jours d'attente, se consacrer de nouveau par l'immolation d'un agneau *pro delicto*, accompagné du *pro peccato* et de l'holocauste (Num., VI, 9-12). Dans ces deux circonstances, il n'y a plus ni lèse-propriété, ni réparation, ni amende; la victime même a changé. Comment déterminer dans cette divergence un élément commun, qui puisse à la fois caractériser l'*âšâm* et le distinguer du *hattat?* Quelle est en particulier la faute qui exige le premier genre de sacrifice de préférence au second?

Problème difficile, comme le montre bien le grand nombre des solutions proposées. 1. — Philon d'Alexandrie (*De victimis*, 11; cf. Mangey, t. II, p. 247; Cohn, t. V, n. 234) assigne pour objet au περὶ τῆς ἁμαρτίας, les fautes involontaires envers le prochain, tandis que le ὑπὲρ ἀγνοίας ou *âšâm* embrasserait toutes les fautes volontaires. Mais certains « péchés » sont volontaires (cf. Lev., V, 1 : témoin qui refuse de parler), d'autres ne regardent en rien le prochain (V, 2 : contact de bêtes mortes), et le *délit* du lépreux et du naziréen ne suppose pas un acte coupable. 2. — Pour Josèphe (*Antiq. jud.*, l. II, c. IX, n. 3), il y a « péché » quand la faute inconsciente n'a pas eu de témoin. Circonstance dont la loi ne dit mot. 3. — On sait la définition de saint Augustin : *peccatum est perpetratio mali, delictum autem desertio boni, nam quid aliud sonat delictum, nisi derelictum?* (*In Levit.*, III; *P. L.*, t. XXXIV, col. 681). Distinction reprise dans le même sens par Michaelis, Jahn, etc., et, en sens contraire (péchés d'omission, délits d'action), par Grotius. Ou encore le péché supposerait la transgression de préceptes négatifs (Lev., IV, 2); le délit, celle de préceptes positifs (E. von Hummelauer, *In Levit.*, Paris, 1897, p. 376-378). Mais le *délit* de vol, IV, 21, n'est pas une simple *desertio boni*, ni le « péché » de silence (V, 1), une *perpetratio mali;* comme aussi la loi taxe de « délit » certaines omissions (retenues injustes), et de « péché » plusieurs actions (contacts impurs, serments inconsidérés, V, 2-4). De même, la formule négative : « Ce que vous ne devez pas faire », se dit de l'*âšâm* non moins que du péché (IV, 17). 4. — R. Dussaud voit dans l'*âšâm* une réhabilitation plutôt qu'une réparation. « L'exactitude de ce point de vue est attestée par le fait que nous rencontrons le terme *âšâm* appliqué à des sacrifices qui ne se rattachent pas à un délit civil et se définissent de véritables sacrifices de réintégration dans le corps social. Tel est le cas pour le lépreux et le nazir... » (*Les origines canan.*, p. 126-127; cf. p. 187-192, 199-203.) Mais, autant le caractère de réhabilitation est remarquable dans ces deux cas particuliers, autant il est absent des règlements sur le délit en général (V, 14-26); le coupable n'est exclu ni du camp, ni des assemblées religieuses, ni de la participation au culte, il n'est privé d'aucun droit civil ou religieux; il n'y a donc pas lieu à réintégration. 5. — Plusieurs savants, dont le P. D. Schötz développe avec beaucoup de force l'argumentation (*Schuld.*, 1930, p. 41-43), croient découvrir le trait essentiel de l'*âšâm* dans l'expression מעל, qui le désigne à deux reprises (V, 14, 21). On a entendu ce mot de diverses manières : mauvaise foi, malversation, violation de l'Alliance, usurpation du bien d'autrui, etc. D'après Ehrlich (*Randglossen zur hebr. Bibel*, t. II, Leipzig, p. 18), *ma'al* serait un terme technique pour exprimer un acte *sacrilège* commis à l'égard de Dieu ou des choses consacrées à Dieu : infidélité envers Yahweh (Lev., XXVI, 40; Num., XXXI, 16; I Par., V, 25; II Par., XII, 2; XXVIII, 19-22; XXIX, 6-19; Neh., I, 8); culte des idoles (Jos., XXII, 22, 31; II Par., XXVI, 16-18; Ez., XX, 27); divination (Lev., XIX, 26-31); mariage avec des étrangères (I Par., X, 13; Esdr., X, 10; Neh., XIII, 27), violation du *herem* ou interdit sacré (Jos., VII, 1; I Par., II, 7; X, 13), il s'agit toujours ou d'une révolte directe contre Yahweh ou d'une atteinte aux lois de sainteté. Telle serait aussi la signification de *ma'al* dans la législation sur les sacrifices : Lev., V, 12-21; Num., V, 6. Pour le premier groupe de lois, Lev., V, 14-16, aucun doute, puisqu'il s'agit « des choses saintes de Yahweh », telles que dîmes, prémices, etc., et par conséquent de vol fait à Dieu. La chose est moins claire pour le second groupe de lois (V, 21-26), qui concerne les torts envers le prochain. Comment justifier ici l'emploi de *ma'al* (V, 21) au sens de sacrilège? Dire avec Kurtz (*Das alt. Opfer...*, p. 164) que, du point de vue de la Loi, toute violation des droits du prochain s'attaque aussi à Dieu, serait changer en sacrilège la moindre injustice, contrairement aux intentions du code de Moïse (cf. Ex., XXI, 37-XXII, 14). D. Schötz, propose une explication plus simple. Dans l'énumération des cas de délit (Lev., V, 21-22), le faux serment est mentionné en dernier lieu comme un délit distinct des précédents : « Celui qui refuse de rendre un dépôt... ou qui recourt à un faux serment. » Mais qu'on lise *et*, au lieu de *ou*, et le faux serment devient un trait caractéristique de tous les délits. Il est vrai que la conjonction או se retrouve en hébreu au ℣ 24, qui reprend l'énumération précédente; mais les Septante l'omettent. Le sens ainsi obtenu serait d'autant plus naturel que, d'après la Loi elle-même, beaucoup de litiges touchant la propriété se décidaient par le serment; cf. Ex., XXII, 6-10. Si les injustices prévues, Lev., V, 21-26, sont perpétrées au moyen du serment, on comprend qu'elles soient qualifiées de *ma'al*, c'est-à-dire de sacrilège, et la réparation de ce sacrilège constitue l'objet propre du *pro delicto*. De là la nécessité de l'*âšâm* pour le lépreux et le nazir qui ont perdu l'un, la pureté ou sainteté légale, l'autre la consécration résultant de son vœu De là l'*âšâm* offert, au temps d'Esdras, par les Israélites qui avaient compromis la pureté de la race et de la religion en épousant des femmes étrangères. Même la séduction d'une esclave fiancée paraît considérée de ce point de vue, car tout ce paragraphe (Lev., XIX, 20-22) traite des mélanges prohibés (19) et de la sainteté des premiers fruits. Cf. D. Schötz, *Schuld- und Sündopfer...*, p. 35-45, 60-62. Cette théorie, séduisante au premier abord, ne paraît pas cependant assez fondée. D'abord il est arbitraire de supprimer dans le texte hébreu (V, 24) la conjonction *ou* qui divise nettement les « délits » en deux catégories : la première se bornant à certaines injustices bien déterminées, et la seconde s'étendant à toutes celles où intervient le serment. D'ailleurs, entre les deux groupes de lois dont on vient de parler, il en est un autre (Lev., V, 17-19) qui prescrit l'*âšâm* sans qualifier de *ma'al* la transgression et sans allusion au serment. Ce texte appartient cependant à la même rédaction que les versets 14-16 et 20-26, car la formule « il amènera en *âšâm* un bélier parfait suivant ton estimation » (*be'erkeka*, c'est-à-dire selon l'estimation du prêtre), caractérise toutes les prescriptions de ce chapitre sur l'*âšâm* (cf. Dussaud, *Les origines canan.*, p. 128). Enfin une nouvelle série d'ordonnances (Num., V, 5-8) désigne les injustices

envers le prochain sous le nom de *ma'al* (v, 6) et enjoint restitution et amende avec offrande d'un bélier en *âšâm*, sans qu'il soit question de serment, ni par conséquent de sacrilège. Quant aux rapports avec une esclave fiancée, c'est une interdiction faite au nom de la morale et de la justice comme beaucoup de prohibitions de ce chapitre (xix, 11-18, 26, 29, 31, 33-36). Il suit de tout cela que la notion de *ma'al* n'implique pas nécessairement celle de sacrilège, et que l'*âšâm* ne suppose pas toujours un manquement à des lois spéciales de sainteté. Notons d'ailleurs que l'idée de sainteté réparée, même si elle était commune à tout *âšâm*, ne suffirait pas à le distinguer du *pro peccato*, car celui-ci a aussi pour but de venger la sainteté du serment (Lev., v, 4).

Il semble donc qu'il faille revenir, pour le *pro peccato*, au caractère de châtiment et de réparation assez nettement marqué dans les règles générales (Lev., v, 14-26; xix, 20-22; Num., v, 5-8). Quelques auteurs voudraient même voir une sorte de restitution dans l'*âšâm* du lépreux et du nazir; le premier ferait amende honorable pour le temps qu'il a volé à Dieu en se dispensant des devoirs ordinaires du fidèle, et le second pour les sept jours durant lesquels il a interrompu son vœu. Mais ces explications sont trop subtiles; mieux vaut reconnaître que l'*âšâm* peut, en certaines occasions, surtout comme partie intégrante de cérémonies complexes, remplir le rôle d'autres sacrifices, tels que le *pro peccato* ou le sacrifice de consécration (comparer la purification du lépreux avec la consécration des prêtres, Lev., viii, 22-24). Comme le c. v, 14-26 constitue un traité *ex professo* sur le *pro delicto*, faisant suite au traité du *pro peccato*, on est en droit de conclure que l'*âšâm* a principalement pour but la réparation des torts faits au droit de propriété divine ou humaine et ajoute à l'idée fondamentale d'expiation, exprimée aussi par le *ḥaṭṭat*, celle d'une satisfaction plus rigoureuse.

4° *Diverses cérémonies expiatoires.* — 1. *Consécration des prêtres* (Ex., xxix, 1-37; Lev., viii, 1-36). — Après avoir revêtu Aaron et ses fils des vêtements sacrés, et oint de l'huile sainte le grand prêtre ainsi que l'autel et les ustensiles du culte, Moïse fit approcher le taureau du *sacrifice pour le péché.* Aaron et ses fils posèrent leurs mains sur la tête de l'animal. Moïse oint de sang les cornes de l'autel des holocaustes et verse le reste à la base : ainsi « il consacra l'autel en faisant sur lui l'expiation » (Lev., viii, 15). On voit que les mêmes rites servent en même temps pour l'autel et le prêtre : mêmes onctions d'huile, même purification par le sang. Ici, par une exception naturelle, les onctions faites à l'autel extérieur pour le consacrer tiennent lieu de celles que l'expiation du grand prêtre exigerait dans le sanctuaire. Après le sacrifice expiatoire, Moïse offre un bélier en holocauste. Enfin, il immole un second bélier comme « sacrifice d'installation » (Lev., viii, 22-30); c'est un sacrifice de communion dans lequel Aaron et ses fils mangent la part des fidèles. Notons à cette occasion le rôle consécrateur du sang : Moïse oint l'oreille, le pouce et l'orteil droits d'Aaron et de ses fils, et avec le sang mêlé d'huile, il asperge leurs vêtements. Le jour de leur entrée en fonction, Aaron et ses fils (Lev., ix, 1-21) offrent les diverses espèces de sacrifices, selon l'ordre de Moïse, pour Aaron, un taureau en *ḥaṭṭat* et un bélier en holocauste; pour les enfants d'Israël, un bouc en *ḥaṭṭat*, un taureau et un agneau en holocauste, un taureau et un bélier comme sacrifice pacifique. Mais, comme les sept jours précédents, Aaron se contenta d'oindre l'autel des holocaustes, sans apporter dans le Saint le sang du *pro peccato*.

2. *Consécration des lévites* (Num., viii, 6-22). — Un rite important ouvre la cérémonie. Quand les lévites ont été aspergés d'eau lustrale et se sont purifiés, les Israélites s'approchent et leur imposent les mains. L'Écriture elle-même nous explique ce geste (viii, 16-19). Les premiers-nés des enfants d'Israël appartiennent plus spécialement au Seigneur et devraient se consacrer à son service dans le Temple. Dieu les dispense de ce devoir onéreux; mais il choisit les lévites pour s'acquitter en leur nom de cette charge, et les Israélites étendent leurs mains sur eux afin de signifier qu'ils les députent pour remplir en leurs lieu et place le ministère sacré. Pour mettre en relief le caractère sacré de cet office, Aaron présente les lévites à l'autel avec les rites qu'on observe pour l'offrande des victimes. On immole un taureau en holocauste. Puis on offre un *ḥaṭṭat* dont la victime est encore un taureau, comme il convient puisque les lévites représentent la communauté entière dont ils sont les mandataires.

3. *Purification du lépreux* (Lev., xiv, 1-32). — On commence par une cérémonie symbolique. On prend deux oiseaux purs, dont l'un est égorgé au-dessus d'un vase d'argile contenant de « l'eau vivante », c'est-à-dire prise d'une source ou d'un cours d'eau. Avec du bois de cèdre, de l'écarlate et de l'hysope, éléments purificateurs, on fait une sorte d'aspersoir qu'on plonge dans le mélange d'eau et de sang pour en asperger sept fois le lépreux. Le second oiseau est trempé aussi dans le mélange et on le lâche dans la campagne; en fuyant à tire-d'ailes, il emporte en quelque sorte l'impureté du lépreux.

Cependant, le lépreux ne peut pas encore revenir parmi les siens; il faut le réintégrer dans la société civile et religieuse. A cet effet, la Loi commande tout d'abord un *âšâm* (ỳ 10-18). Le prêtre immole un agneau et avec le sang de ce sacrifice, il oint le lobe de l'oreille droite, le pouce et l'orteil droits du suppliant; il l'oint d'huile de la même manière et la répand sur sa tête. On voit que cette cérémonie reproduit l'aspersion d'huile et de sang qui se pratique dans la consécration du grand prêtre. Cette consécration sacerdotale du lépreux ne signifie pas qu'Israël est un peuple de pontifes aux yeux du code sacerdotal (Baentsch, sur Ex., xix, 5), car on ne la pratiquait pas pour tous les Israélites; ni qu'on infuse « l'âme du groupe » (R. Dussaud, *Les origines canan.*, p. 190-191) au bénéficiaire pour remplacer l'âme souillée que lui ont ôtée les purifications précédentes, car le texte ne dit rien de ces âmes successives; elle s'explique suffisamment par le fait qu'une impureté aussi dégradante que celle de la lèpre semble demander un degré plus fort de sanctification. Le lépreux achève sa réintégration en offrant une brebis en *ḥaṭṭat* et un agneau en holocauste. S'il est pauvre, on lui permet de remplacer ces victimes par deux tourterelles ou deux pigeons; l'un des oiseaux servira pour le *pro peccato*, l'autre pour l'holocauste.

La « lèpre des maisons » (Lev., xiv, 33-37) se purifie comme celle de l'homme, au moyen de deux oiseaux : le sang de l'un, mêlé d'eau vive, sert à asperger sept fois la maison; et l'autre oiseau, plongé dans le mélange, est relâché vivant.

4. *Le naziréen* (Num., vi, 1-22). — Celui qui a fait le vœu de naziréat doit s'abstenir de toute boisson fermentée, éviter soigneusement toute souillure, surtout le contact des morts, et laisser croître sa chevelure en signe de sa consécration au Seigneur. S'il n'observe pas exactement toutes les conditions de pureté, si quelqu'un, par exemple, vient à mourir subitement auprès de lui, il est souillé. Il s'isolera sept jours; le 7ᵉ jour, il se rase la tête pour marquer que son état de consécration a cessé, et le 8ᵉ jour il se purifie en offrant une tourterelle ou un pigeon *pro peccato*, et un autre en holocauste. Puis, il se consacre de nouveau

en offrant un agneau d'un an en *âšâm* (vi, 12). D'après cette description, l'*âšâm* n'est pas à proprement parler une réparation pour la sainteté perdue et la souillure contractée : le *pro peccato* semble avoir déjà suffisamment rempli cet office. L'*âšâm* a pour effet propre de conférer au naziréen une consécration nouvelle. Mais expliquer cette consécration comme « une âme de sainteté que l'*âšâm* lui rend à la place de l'âme souillée dont il s'est défait en se rasant les cheveux » (R. Dussaud, *Les origines canan.*, p. 202-203) est un jeu d'imagination que rien n'appuie dans le texte. Le temps des vœux régulièrement expiré, le naziréen offre trois sacrifices : un *pro peccato* qui sert de sacrifice d'introduction, un holocauste, enfin un sacrifice de communion. Il coupe sa chevelure et la fait brûler dans le feu du sacrifice; sa consécration cesse dès cet instant et il reprend la vie ordinaire.

5. *Diverses impuretés légales.* — Comme le naziréen, l'homme atteint de gonorrhée (Lev., xv, 1-12) reste pendant sept jours en état d'impureté, c'est-à-dire d'interdit; il se baigne alors dans « l'eau vive » pour devenir pur (xv, 13) et le 8e jour « le prêtre fera pour lui l'expiation » en offrant deux tourterelles ou deux jeunes pigeons, l'un en sacrifice pour le péché, l'autre en holocauste. Même interdiction et mêmes sacrifices pour la femme (Lev., xv, 19-30). La femme qui enfante un fils ajoute aux sept jours de réclusion trente-trois jours d'une interdiction moins rigoureuse; ces deux périodes sont doublées à la naissance d'une fille. Passé ce délai « le prêtre fera pour elle l'expiation » (xii, 7), en immolant un pigeon ou une tourterelle *pro peccato* et un agneau en holocauste. Au besoin, elle se contentera d'apporter deux oiseaux, l'un *pro peccato* et l'autre pour l'holocauste (Lev., xii, 1-8).

5° *La fête de l'Expiation.* — Aucune fête ne se célèbre sans qu'on joigne aux holocaustes, prescrits en plus grand nombre, un sacrifice expiatoire, *hattat*. En ces occasions, selon la coutume indiquée (Num., xv, 22-26) l'holocauste ayant déjà pour victime le taureau, on immole pour le péché du peuple un animal de valeur moindre, le bouc. Telle est la règle pour les néoménies (Num., xxviii, 15), la Pentecôte (xxviii, 30), le nouvel an (xxix, 5) et chaque jour de l'octave de la Pâque (xxviii, 22) et des Tabernacles (xxix, 16).

1. *Importance.* — Mais la fête principale dans le système lévitique, est « le jour de l'Expiation » *Kippour*, ou plutôt « des Expiations », *Yom ha-kippourim* comme dit avec une emphase voulue la Bible, suivie par l'ancienne tradition juive dans la Mischna. Le singulier *Kippour*, employé dans le Talmud, est de date récente, bien qu'il puisse s'autoriser de l'exemple des Septante : ἡμέρα ἐξιλασμοῦ. La solennité pascale, qui commémorait la délivrance de la servitude d'Égypte et les miracles par lequel le Seigneur « s'était acquis son peuple », s'adressait davantage au sentiment national; mais, du point de vue religieux, la grande Expiation annuelle avait une importance exceptionnelle. C'est, pour le grand prêtre, le plus haut exercice de sa charge; c'est le seul jour de l'année où le Saint des Saints lui soit ouvert, et il remplit alors dans sa plénitude son rôle de médiateur entre Dieu et le peuple. Il se présente devant le trône de Yahweh pour intercéder en faveur de tous les Israélites, prêtres et fidèles, et sa médiation est agréée. Pour le Temple contaminé, comme dit l'Écriture (Lev., xvi, 16), par l'impureté du peuple au milieu duquel il se dresse, c'est comme une nouvelle consécration (xvi, 16, 18, 20, 33). Enfin, pour la nation entière, c'est le pardon divin s'étendant à tous, prêtres et fidèles, et effaçant toutes les fautes (xvi, 3-6, 21, 30), en sorte qu'Israël est redevenu le peuple saint, assuré des bénédictions du Seigneur et digne des glorieuses destinées qui lui sont promises. Or, on peut dire que cette fête est le *triomphe du sang*. Deux rites, en effet, attirent l'attention et distinguent cette solennité de toutes les autres : les aspersions de sang sur le propitiatoire et l'expulsion du bouc émissaire. Le premier de ces rites est le plus saillant et commande tous les autres. C'est de la présentation du sang devant Dieu que dépend la purification du sanctuaire et du peuple. C'est pour faire ces aspersions que le grand prêtre, en ce seul jour de l'année, pénètre dans le Saint des Saints. Enfin, la cérémonie si populaire du bouc chassé au désert pour emporter au loin les péchés d'Israël, ne fait que rendre sensible à tous les yeux, par un symbole expressif, la complète rémission des péchés due à la vertu du sang. Nous verrons plus loin à quoi tient cette efficacité.

2. *Unité.* — Le cérémonial est décrit au c. xvi du Lévitique et complété Ex., xxx, 10; Lev., xxiii, 26-32; xxv, 9; Num., xviii, 7; xxi, 7-11. La Mischna lui consacre un traité intitulé *Yoma*, « le Jour » par excellence, ou encore *Kippourim*, les « Expiations ». La Gemara l'appelle tantôt *Yoma rabba*, « le grand Jour »; tantôt *Kippour* ou *Kippourim*; tantôt *Soma rabba*, « le grand Jeûne » (cf. Act., xxvii, 9), car c'était le seul jeûne ordonné par la Loi. Pour la Mischna, voir texte traduction et notes : H.-L. Strack, *Yoma*, 3e édit., Leipzig, 1912; J. Meinhold, *Yoma*, Giessen, 1913.

Sans entrer dans le détail des cérémonies, qu'on trouvera décrites à l'art. Expiation (*Dict. Bible*, t. ii, col. 2136-2139), rappelons brièvement l'ordonnance générale. « Voici le rite suivant lequel Aaron entrera dans le sanctuaire » (Lev., xvi, 3). Il devra offrir, pour les prêtres, un taureau et un bélier (℣ 3); pour la communauté, deux boucs et un bélier (℣ 5). Il revêt des ornements très simples de lin (℣ 4). On lui présente les deux boucs et il jette le sort pour savoir lequel sera immolé et lequel envoyé au désert (℣ 7-10). Il immole le taureau en *hattat* pour lui et pour les prêtres (℣ 11). Il pénètre dans le Saint des Saints pour y faire brûler des aromates qui envelopperont l'arche d'une nuée (℣ 12-13). Il prend alors le sang du taureau et asperge le propitiatoire (℣ 14). Il immole le bouc désigné pour le péché du peuple et recommence avec son sang les mêmes aspersions (℣ 15-17). Avec le sang des deux victimes, il oint et il asperge l'autel du Saint (℣ 18-19). Il étend les mains sur le bouc vivant pour le charger de tous les péchés d'Israël et on chasse l'animal au désert (xvi, 20-22). Revêtu maintenant d'ornements plus beaux, il offre les deux béliers en holocauste (℣ 23-25). Les victimes pour le péché doivent être brûlées hors du camp (℣ 27-28). Ce jour sera un jour de jeûne et de repos (℣ 29-31). Les derniers versets (℣ 32-34) rappellent que c'est un devoir pour le grand prêtre de faire l'expiation du sanctuaire et de tout le peuple une fois par année.

On a contesté l'unité de ce récit. Depuis Benzinger (*Das Gesetz über den Grossen Versöhnungstag*, dans *Zeitschr. für altt. Wissenschaft*, t. ix, 1889, p. 65-89; cf. *Bibl. Archäologie*, 2e édit.), beaucoup de critiques y voient un amalgame de trois sources distinctes : conditions pour entrer dans le sanctuaire (xvi, 1-4, 6, 12-13, 34 b); purification du sanctuaire, des prêtres et du peuple (xvi, 5, 7-10, 14-28); fête du jour de l'Expiation (xvi, 29-34a). Cf. Bertholet, *Leviticus*, p. 51; B. Baentsch, *Ex. Num.*, p. 381; Cheyne, *Encycl. bibl.*, t. i, p. 383, etc. D'autres avec Stade (*Gesch. des Volkes Israël*, t. ii, p. 258) et Messel (*Die Kompos. von Lev.*, t. xvi, p. 11), découvrent un noyau primitif : expiation au moyen des victimes pour les prêtres et des deux boucs (xvi, 3b, 5-10), complété plus tard par divers règlements (xvi, 2, 3a, 4-11, 14-16a, 17-28), et en dernier lieu par l'encensement du Saint des Saints et l'aspersion du sanctuaire (xvi, 12-13, 16, 25b), avec la conclusion (29-34a.) Le P. Landersdorfer (*Studien zum bibl. Versöhn.*, p. 84) regarde d'abord comme pos-

térieur à l'exil tout ce qui concerne le « bouc pour Azazel » (XVI, 8-10, 26-28), de même que la fin du chapitre (28-34). Le ỳ 3 sur le rite à suivre pour entrer dans le sanctuaire adoucit l'interdiction primitive absolue du ỳ 2. Addition aussi le ỳ 17^b : « qu'il n'y ait personne dans le tabernacle. » Les versets 4 (vêtements de lin) et 12-13 (encens) se joignent directement au ỳ 3^a et l'on a ainsi une loi qui règle l'entrée dans le Saint des Saints à deux conditions : vêtements blancs et emploi de l'encens, loi qui ne devait certainement pas se restreindre au seul jour de l'Expiation.

Des interprétations si divergentes ne sont pas faites pour inspirer confiance dans les analyses de la critique, comme l'observent D. Schötz (*Schuld.-Opfer*, p. 2 sq.), et W. Möller (*Internat. Standard Bible encycl.*, t. I, p. 325-326). On peut sans doute, dans cette liturgie complexe, reconnaître plusieurs cérémonies dont chacune a son but particulier, mais ce n'est pas une raison suffisante pour avancer que leur combinaison est un produit de basse époque. « Les principaux rites se commandent ici d'une façon certainement voulue et fort logique du point de vue cultuel » (R. Dussaud, *Les origines canan.*, p. 185). Les versets 3^b-24 décrivent une purification générale du Temple et de son matériel, ainsi que de la communauté, le tout accompagné d'un double holocauste. C'est un rite de renouvellement, comme ceux qui se célébraient à Babylone, nous l'avons vu, pour la fête du nouvel an. Le rapprochement serait plus étroit encore si l'on admet, avec P. Volg (*Das Neujahrsfest Jahres, Laubhüttenfest*, 1912), que le 10 du mois de tischri, fête de l'Expiation, tombait jadis le premier jour de l'an. Quoi qu'il en soit, le renouvellement annuel comporte un rite d'expulsion qui opère l'éloignement de toutes les impuretés : à Babylone, c'est le cadavre d'un mouton jeté au fleuve par le *mašmašu;* en Israël, c'est le bouc vivant envoyé au désert. Loin que le rite du bouc émissaire soit de date tardive, comme prétendent plusieurs critiques, c'est au contraire une pratique éminemment populaire dont l'équivalent se retrouve anciennement dans beaucoup de religions. Cf. J.-G. Frager, *The Scapegoat*, 1913. De même l'emploi de l'encens, que N. Messel attribue à la dernière phase du développement rituel, est attesté en Palestine par la découverte de nombreux autels à parfums, en particulier à Beisan, dès le XVe siècle. Cf. CANAAN, *Supplément Dict. Bible*, t. I, col. 1016; Van Hoonacker, *La date de l'introd. de l'encens dans le culte de Yahvé*, dans *Rev. bibl.*, 1914, p. 161-187; R. Dussaud, *Les orig. canan.*, p. 90-129, 133. Ainsi tout le dispositif, XVI, 3^b-28, à part quelques détails insignifiants, est d'une belle venue et se présente dans un ordre très satisfaisant. Quant au règlement final, XXI, 29-34, il se trouve reproduit (Lev., XXIII, 26-32 et Num., XXIX, 7-11) avec cette différence que le premier texte insiste sur le caractère expiatoire de la fête, le second sur la pénitence et le repos, le troisième sur les sacrifices à offrir (cf. Schötz, *op. cit.*, p. 24-26). Nul doute que ce complément n'appartienne à la fête primitive et ne fasse qu'un avec ce qui précède.

3. *Antiquité.* — Sous prétexte que la fête de l'Expiation forme comme la clef de voûte du « code sacerdotal », lequel n'aurait été créé qu'après l'exil, et qu'elle est passée sous silence dans l'histoire juive, en particulier dans le livre de Néhémie (VIII-IX), qui décrit les réunions religieuses le 1er et le 2e jour de tischri et celle des Tabernacles (15-22 Tischri 444) sans aucune allusion à une solennité intermédiaire, J. Wellhausen et son école prétendent qu'il faut retarder jusqu'après 444 l'institution des *Kippourim.* Rien de plus invraisemblable. Comment supposer, en effet, qu'un scribe du Ve siècle ait pu inventer la solennelle aspersion de l'arche d'alliance et du propitiatoire, la présenter comme un ordre formel de Moïse, faire de cette cérémonie le point culminant de la liturgie, la condition *sine qua non* du pardon divin et, par conséquent, une question de vie ou de mort pour Israël, quand le Saint des Saints est vide, que l'arche a disparu et que l'aspersion du propitiatoire, l'acte réconciliateur par excellence d'où dépend le salut, n'est plus possible? Tout conseillait d'imaginer plutôt quelque rite qu'on aurait pu pratiquer de tous points dans le second Temple; ainsi aurait-on donné au peuple cette pleine assurance de réconciliation que les critiques dépeignent comme le grand besoin de ces temps malheureux. Quant au silence de la Bible, pourquoi les historiens sacrés auraient-ils dû parler spécialement d'une cérémonie qui, inscrite dans la Loi, se célébrait régulièrement en son temps? Lorsqu'ils ont occasion, en certaines circonstances mémorables, de signaler une restauration plus solennelle du culte, par exemple au temps d'Ézéchias ou de Josias, c'est la fête de la Pâque qui attire naturellement leur attention, parce que cette solennité, qui commémore le grand événement de la sortie d'Égypte, suscite l'enthousiasme national et qu'en la célébrant Israël renouvelle l'alliance avec Yahweh. Dans Néhémie, VIII-IX, y a-t-il vraiment prétérition? H. Grimme (*Das Alter des israël. Versöhnungstages*, dans *Archiv. für Religionswissenschaft*, avril 1911, p. 130-142) a calculé que, vu le système des jours intercalaires dans le calendrier juif, l'Expiation a pu, au temps de Néhémie, tomber le 20 du 7e mois; à cause de l'octave des Tabernacles, qui durait jusqu'au 22, et de la fête de la Simhat-Tora qui avait lieu le 23, elle aurait été renvoyée au 24, en sorte que le jeûne mentionné (Neh., IX, 1-3) serait précisément celui du grand pardon. S'il entre plusieurs aléas dans ce calcul, qui changerait l'objection en démonstration, il faut reconnaître du moins qu'on ne sait pas au juste sur quoi portaient les lectures qui furent faites au peuple durant de longues heures, le premier et le deuxième jour de tischri (VIII, 1-13) et du 15 au 24 (VIII, 18; IX, 3). Comme elles avaient pour but de préparer un renouvellement de l'alliance, le Deutéronome offrait, mieux que le Lévitique, les exhortations et les leçons appropriées à cette fin, et la longue prière de IX, 5-37 semble en effet un écho des instructions les plus frappantes du Deutéronome. Cf. Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, p. 73-82; *Ezra and the « Priestly code »*, dans *The expositor*, oct. 1910, p. 306-326. Il est vrai que le second jour de tischri on donne lecture de ce qui concerne la fête des Tabernacles (Neh., IX, 14-15). Mais cette fête n'était pas nouvelle; les Juifs, à peine revenus de captivité, l'avaient déjà célébrée avec pompe, « comme il est écrit dans la Loi » (Esdr., III, 4). Ce qui semblait nouveau et étrange à cette population portée « au deuil et aux larmes » (Neh., VIII, 9), c'est l'allégresse que comportait toute l'octave des Tabernacles, et il fallut faire des proclamations « dans toutes les cités » (VIII, 15) pour qu'on se livrât partout à « de grandes réjouissances » (VIII, 17). Au contraire, dans ces mêmes circonstances, la célébration du jour légal de pénitence, le 10 de tischri, allait de soi et n'avait pas sujet de retenir l'attention du chroniqueur. Un autre jeûne sera ordonné le 24, comme préparation immédiate aux engagements solennels par lesquels on allait se lier à Yahweh (Neh., IX, 1; X, 1, 29-40).

4. *Divers témoignages.* — Bien des témoignages attestent l'importance que la fête du *Kippour* revêtait aux yeux des Juifs, vers l'époque de Notre-Seigneur. Une stèle trouvée à Rhéneia, dans le cimetière de l'ancienne Délos et aujourd'hui conservée à Bucarest, porte l'inscription suivante : « J'invoque et prie le Dieu Très-Haut, le Seigneur des esprits et de toute chair, contre ceux qui par ruse ont tué la jeune infor-

tunée Héraclée en versant injustement le sang innocent; qu'il soit fait de même à ses meurtriers et à leurs enfants. Maître qui vois tout, et vous, anges de Dieu, toi devant qui toute chair s'humilie en ce jour en suppliant : venge le sang innocent, venge-le au plus tôt. » La prière est gravée sur les deux faces, comme pour doubler la force de la supplication, et, au sommet de la stèle, deux mains se tendent suppliantes vers le ciel. Une autre stèle, de même provenance, conservée à Athènes, reproduit le même texte, sans autre changement que le nom de Martine substitué à celui d'Héraclée. Ces inscriptions datent probablement du IIe siècle avant notre ère; cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, t. III, 1909, p. 315-326; Schürer, *Geschichte...*, t. III, 1909, p. 57. Ce jour de supplication, où tous les Juifs s'humilient et « affligent leurs âmes », n'est autre que celui des *Kippourim;* cf. Lev., XXIII, 29. On a choisi ce jour pour l'érection des stèles sans doute dans la pensée que le Seigneur s'étant engagé, en réservant le sang pour l'expiation, à punir le meurtrier qui verse le sang humain (Gen., IX, 5; Lev., XVII, 10), ne pourra refuser de rendre justice à ses serviteurs en ce jour où monte vers lui la prière universelle, soutenue par le jeûne et la pénitence.

Vers la même époque, « au début de la seconde moitié du IIe siècle avant Jésus-Christ (Frey, art. APOCRYPHES, col. 375), le *Livre des Jubilés* rattache la fête des *Kippourim* à l'histoire de Jacob : « Jacob prit le deuil pour Joseph durant un an; il ne cessait de dire : Que je descende dans la tombe en pleurant mon fils! Pour cette raison, il est ordonné aux enfants d'Israël d'affliger leurs âmes le 10 du septième mois, jour où parvint à Jacob la nouvelle qui le fit pleurer sur Joseph — afin de faire expiation pour eux au moyen d'un jeune bouc, le 10 du septième mois, une fois l'an, pour leurs péchés, car ils ont blessé l'affection de Jacob pour son fils. » (XXXIV, 17-19; cf. V, 17-18.) Josèphe commence la description des fêtes juives par l'Expiation, comme si toutes dépendaient de celle-là, *Ant. jud.*, l. III, c. X, n. 3. L'aperçu succinct qu'il en donne résume fidèlement le Lévitique. Il n'y a de différence que dans le nombre d'aspersions; au lieu de la série I et VII (Lev., XVI, 14 et Talmud) dans le Saint des Saints, Josèphe indique 7 aspersions vers le haut et 7 vers le bas. Pour Philon, le *Kippour* est surtout « la fête du Jeûne » et il s'applique à montrer, avec force considérations « arithmétiques, harmoniques, géométriques » et ascétiques, comment un jour de jeûne peut être un jour de fête et même « la plus grande des fêtes », *De special. legibus*, t. II (Mangey, t. II, p. 296-297; Cohn, t. IV, n. 193-203). Pour le docteur d'Alexandrie comme pour les Juifs de Délos, le déploiement des rites du sang qui, à Jérusalem, revêt cette fête de tant de magnificence, s'estompe dans le lointain; pratiquement, il n'existe pour eux que le jeûne. Au contraire, Jésus, fils de Sirac, a assisté aux cérémonies du Temple; il a admiré le grand prêtre Simon dans la majesté de ses fonctions, surtout au moment où il venait de remplir son ministère dans le Saint des Saints : « Qu'il était majestueux lorsqu'il apparaissait sortant du sanctuaire et qu'il s'avançait de derrière le voile! » (Eccli., L, 5, d'après l'hébreu.) En effet, le grand prêtre, revenant de l'audience divine où il vient d'assurer la réconciliation d'Israël avec Yahweh, devait apparaître à la foule pieuse comme un autre Moïse descendant du Sinaï. Le Siracide multiplie les comparaisons (jusqu'à douze, Eccli., L, 6-10), pour décrire la gloire de Simon, qui se montre aux yeux du peuple enthousiasmé « comme l'étoile du matin brillant du milieu des nuages, comme la pleine lune aux jours de fête (c'est-à-dire à Pâques, 15 nisan, et aux Tabernacles, 15 tischri), comme le soleil qui resplendit sur le temple du Roi et comme l'arc-en-ciel qui se montre dans la nue... » Nous pouvons rester sur cette image qui symbolise si bien la paix que le *Kippour* vient de confirmer entre le ciel et la terre.

6° *L'expiation dans Ézéchiel.* — Dans l'avenir de bonheur que le prophète entrevoit en faveur d'Israël, toutes les mesures sont prises pour assurer au peuple consacré la pureté et la sainteté absolues qui sont pour lui la condition de la félicité. Un culte parfait s'exercera dans un temple parfait. Les sacrifices expiatoires ne pouvaient manquer d'avoir leur place dans un sanctuaire d'où il importe de bannir toute impureté. Ces sacrifices sont de deux sortes, comme dans le Lévitique : le *ḥattat* et l'*âšâm* (XL, 38). On les offre à l'autel des holocaustes; ils sont « très saints », et pour ne pas exposer leurs chairs à la profanation, les prêtres les mangeront dans des chambres réservées, loin des parvis extérieurs auxquels les foules ont accès (XLII, 13; XLIV, 29; XLVI, 19-20). Le prophète compte sur le zèle des Israélites à se purifier des moindres souillures, car il range les sacrifices pour le péché et pour le délit parmi les ressources les plus assurées pour l'entretien des prêtres (XLIV, 28-29). Il ne détermine pas les fautes pour lesquelles on doit offrir ces réparations; il suppose ces règles bien connues de ses lecteurs. Il est un cas cependant qu'il spécifie. Comme le Lévitique (XXI, 1-2), il permet au prêtre de s'acquitter lui-même des derniers devoirs envers ses proches parents et de « se rendre impur » en touchant leur corps; mais au lieu d'un jour d'isolement et d'attente jadis exigé (Lev., XXII, 4^b-7), Ézéchiel en impose sept, au terme desquels le prêtre « offrira son *ḥattat* » (XLIV, 25-27). Aux yeux du grand restaurateur de la sainteté d'Israël, cette contamination du prêtre, même contractée par un sentiment de juste piété et avec le consentement de la Loi, ne requiert pas une purification moindre que celle qui était autrefois prescrite pour le cas de la lèpre (Lev., XIV, 10) et des désordres les plus graves (Lev., XII, 13-28). Ce trait nous fait saisir le procédé d'Ézéchiel. Il n'invente pas de toutes pièces un code de sainteté que les rédacteurs du Lévitique auraient plus tard inséré dans leur ouvrage. C'est lui, au contraire, qui dépend du Lévitique; ses formules elles-mêmes renvoient à des lois déjà en vigueur : « le prêtre, dit-il, *offrira son ḥattat* ». Son idéal de sainteté pour le culte et pour les prêtres consiste à adopter celui de Moïse en le dépassant : sept jours de purification, par exemple, pour un simple contact qui ne demandait autrefois qu'un jour.

Quant aux sacrifices expiatoires publics, pas de fête dont ils ne fassent partie : sabbats, néoménies, solennités auront leurs sacrifices pour le péché, aussi bien que leurs holocaustes et leurs « pacifiques ». Le prince sera chargé de pourvoir aux uns comme aux autres (XLV, 17). Le premier jour de la Pâque et des Tabernacles on immolera un taureau pour le péché du peuple; les sept jours suivants, un bouc, qui est la victime ordinaire (XLV, 21-25; cf. Num., XXVIII, 22; XXIX, 16).

Mêmes sacrifices *pro peccato* durant les huit jours que dure la consécration de l'autel (XLIII, 18-27). Chaque jour, on mettra du sang des victimes sur les quatre cornes de l'autel, sur les quatre faces du cadre et tout autour du bord, « afin de purifier l'autel et de faire l'expiation pour lui ». Cette cérémonie reproduit celle qui accompagna jadis la consécration des prêtres (Lev., VIII, 14-15; IX, 8-9), avec cette différence que les aspersions, plus nombreuses maintenant, rendent la consécration de l'autel plus solennelle. Enfin, Ézéchiel établit une double expiation du sanctuaire, le premier jour du premier et du septième mois (XLV, 18-20) : le prêtre teindra de sang les montants de la porte du Temple, les quatre angles de l'encadrement de l'autel et la porte du parvis intérieur. Cette aspersion des portes rappelle celle qui préserva les maisons des

Israélites à la sortie d'Égypte. On ne pouvait exprimer par une image plus frappante la protection qu'offrait à Israël la maison du Seigneur à nouveau purifiée et consacrée. C'est ainsi qu'Ézéchiel combine et renforce les anciens rites pour donner plus d'efficacité à l'expiation.

7° *Les sacrifices expiatoires dans l'histoire biblique.* — Comme pour la fête de l'Expiation, les critiques se prévalent du silence que les textes bibliques, en dehors du Code sacerdotal, gardent au sujet des sacrifices expiatoires, pour en abaisser l'origine tout au moins jusqu'au temps d'Ézéchiel. Sans doute, on offrait des sacrifices pour obtenir le pardon des péchés, comme faisait par exemple le pieux Job (I, 5; XLII, 8), mais ils n'avaient rien de commun avec le *ḥaṭṭat* et l'*âšâm*. Cf. Wellhausen, *Prolegomena...*, p. 74-75; K. Marti, *Geschichte...*, p. 250; A. Schmoller, *Das Wesen der Sühne...*, p. 286; G. Hölscher, *Geschichte...*, p. 79; E. Schürer, *Geschichte...*, 4e édit., t. II, p. 297. A ne considérer que la nature des choses, comme la différence n'est pas grande entre ces deux sacrifices, on serait tenté en effet de penser que l'*âšâm* pourrait n'être qu'un dédoublement tardif du *ḥaṭṭat* et constituer un développement secondaire de la législation mosaïque. Cependant, l'examen des données historiques nous amène à une tout autre conclusion et nous montre la haute antiquité de l'un et de l'autre. D'abord, nous l'avons vu, le prophète Ézéchiel, dans l'organisation cultuelle de son temple idéal, mentionne les deux espèces de sacrifices expiatoires comme une institution traditionnelle qui gardera dans le nouveau sanctuaire la place de choix qu'elle avait dans l'ancien. De plus, dans les récits des travaux de réparation entrepris au Temple, la vingt-troisième année du règne de Joas, donc vers la fin du IXe siècle avant Jésus-Christ, nous lisons cette décision du roi : « L'argent de l'*âšâm* et l'argent des *ḥaṭṭa'ot* ne sera pas apporté au Temple (pour servir aux constructions), il appartiendra aux prêtres » (II Reg., XII, 17). Wellhausen (*Das Opfer...*, p. 77) prétend que « l'argent de l'*âšâm* et des *ḥaṭṭa'ot* » désigne des amendes pécuniaires infligées pour certains « délits » et certains « péchés »; plus tard seulement, au temps d'Ézéchiel, ces amendes se seraient transformées en sacrifices expiatoires. Mais on ne voit pas pourquoi les prêtres auraient reçu cet argent, sinon en vue des sacrifices à offrir. D'ailleurs, cette transformation d'amendes pécuniaires en sacrifices avec le progrès des temps, va au rebours de la marche ordinaire des législations; normalement, on ne remplace pas des taxes par des paiements en nature; au contraire, on finit par racheter avec l'argent les paiements qui se faisaient d'abord en nature. Cf. Schötz, *Schuld- und Sundopfer...*, p. 119; Hubert et Mauss, *Mélanges d'hist. des religions*, p. 19. M. Dussaud pense que « les prêtres percevaient une rétribution en argent dans certains cas pour le sacrifice expiatoire en plus d'une portion de viande » (*Les origines canan.*, p. 157). C'est introduire dans le rituel israélite, qui les ignore complètement, les tarifs sacrificiels des rituels carthaginois. Tout s'explique au mieux si l'on se rappelle qu'il appartenait aux prêtres de régler le prix des victimes expiatoires (Lev., V, 1-6; VI, 14-18). Dans ces conditions, on trouvait sans doute plus simple de leur apporter la somme qu'ils avaient fixée et ils se chargeaient de procurer la victime. L'argent de l'*âšâm* et du *ḥaṭṭat* était donc l'argent destiné aux sacrifices de ce nom. Ce texte ne prouve pas seulement l'existence, au temps de Joas, des deux sacrifices expiatoires; il met sous nos yeux une institution florissante, en vogue parmi le peuple et respectée du pouvoir. M. Dussaud, tout en reconnaissant la pleine valeur de ce témoignage, l'accepte seulement pour le « dernier quart du VIIe siècle », époque où furent écrites, selon lui, les « Annales du Temple, source à laquelle a puisé le rédacteur » (*Les origines canan.*, p. 157). Mais ces Annales ne seraient pas si bien renseignées si elles ne puisaient elles-mêmes à des sources contemporaines des événements; c'est donc à celles-ci que remonte la distinction entre *âšâm* et *ḥaṭṭat* et puisqu'elles présentent cette distinction comme établie depuis longtemps et déjà ancienne, sa première origine doit remonter bien au delà du IXe siècle.

Un texte d'Osée donne à penser que les sacrifices expiatoires tenaient aussi une grande place dans le culte schismatique de Samarie. Yahweh reproche aux prêtres d'égarer les hommes d'Israël : « Ils mangent le *ḥaṭṭat* de mon peuple, ils sont avides de son iniquité » (Os., IV, 8). Le péché d'Israël désigne tout le culte sacrilège (cf. Os., VIII, 1-3; X, 8) dont les prêtres tiraient profit, mais avec une allusion particulière aux chairs de l'expiation, qui donne à l'invective une grande vigueur; au lieu de manger le *ḥaṭṭat* du peuple pour le sanctifier, selon la Loi (Lev., X, 17), ils mangent son péché en vivant dans l'idolâtrie. Cf. A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 46. Dans Michée (VI, 1-8), les Israélites, effrayés des menaces du prophète, demandent s'ils doivent apaiser Yahweh en offrant les premiers-nés « en *ḥaṭṭat* » (VI, 7), c'est-à-dire en sacrifice pour le péché. Le prophète repousse cette pensée : Non! pratiquer la justice, aimer la miséricorde, voilà le vrai chemin du salut. Le psaume XL, 7, range le *ḥaṭṭat* au nombre des sacrifices et le distingue d'avec l'holocauste. L'histoire de l'arche au temps de Samuel (I Sam., V-VI), renferme un épisode des plus suggestifs. Les Philistins se sont emparés de l'arche de Yahweh; mais bientôt les maux dont ils sont frappés les avertissent de leur faute et, pour détourner la colère du Dieu d'Israël, ils se hâtent de renvoyer l'arche. Comme amende honorable, *âšâm*, ils accompagnent cette restitution d'une offrande d'objets en or, savoir cinq images d'hémorroïdes et cinq souris d'or; deux vaches laitières qui n'ont jamais porté le joug traîneront le char et seront offertes en holocauste. Sans doute, le terme d'*âšâm* n'a pas ici le sens technique du Lévitique; c'est, au sens populaire, « un don fait à la divinité pour apaiser sa colère » (Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 59). Mais les trois éléments de l'*âšâm* cananéen : restitution, amende et sacrifice, se retrouvent dans les cas les mieux caractérisés de l'*âšâm* lévitique. C'est dire que ces idées et ces pratiques étaient familières aux Hébreux et aux Cananéens, qu'elles sont fort anciennes et que Moïse a bien pu leur assigner une place dans le culte.

Nous venons d'entendre le prophète Michée réprouver, en conformité avec la Loi, la coutume barbare des sacrifices humains. Mais autant l'humanité et la vraie piété condamnent le meurtre rituel, autant il est beau de s'offrir sans réserve au Seigneur, et Isaïe ne sait rien de mieux pour exalter le dévouement du serviteur de Yahweh réparant par sa mort les crimes des peuples, que de donner à son sacrifice le nom d'*âšâm* (Is., LIII, 10).

III. LE SANG DE L'ALLIANCE. — Nous avons exposé les rites des sacrifices expiatoires, nous devons maintenant en dégager le sens. Ce qui attire tout d'abord l'attention, c'est l'emploi du sang. Dans tous les sacrifices, le sang est réservé à l'autel. Les sacrifices pour le péché comportent en outre une série plus ou moins longue d'aspersions et d'onctions, tout un rituel du sang. Certaines analogies frappantes montrent que le cérémonial lévitique n'a fait que développer des pratiques très anciennes communes à tous les Sémites et qui procèdent chez tous d'une même inspiration. Voyons, à la faveur de ces rapprochements, ce que l'Écriture enseigne au sujet du sang.

Avant tout, interdiction absolue de tout usage profane du sang, il est rigoureusement défendu de manger ou de boire le sang des animaux et des oiseaux. Cf. Chair des animaux, dans *Dict. de la Bible*, t. ii, col. 488-500. Cette prohibition, qui remonte au temps de Noé (Gen., ix, 4), est répétée jusqu'à sept fois par Moïse : Lev., iii, 7; vii, 26-27; xvii, 10-14; xix, 26; Deut., xii, 16, 23-24; xv, 23. Elle ne comporte aucune exception. Elle est portée sous peine de « retranchement » (Lev., xvii, 6). Elle atteint, avec les Israélites, les étrangers domiciliés au milieu d'eux. L'Écriture fonde cette interdiction sur la maxime plusieurs fois énoncée que « l'âme de la chair est dans son sang » כי־נפש הבשר בדמו (Lev., xvii, 11-14; Deut., xii, 23). La chair, *basar*, désigne en général *l'être vivant;* l'âme, *néfeš*, en tant que distinguée de la chair, est le *principe de vie*. Le sens est donc que *la vie de l'animal est dans le sang;* ou plus brièvement, comme dit encore le Lévitique « la vie de l'animal est le sang » (xvii, 14) et inversement « *le sang, c'est la vie* » (Deut., xii, 23). Cette formule énonce un fait d'expérience : quel que soit le rôle physiologique précis du sang dans l'organisme, il est très vrai de dire que le sang est l'aliment et la condition de la vie, qu'il est en un sens la vie même.

1° *Le sang et la vie.* — Mais comment ce principe justifie-t-il la Loi? Pourquoi le sang, source de la vie, est-il interdit? Beaucoup de critiques font ici appel à la peur instinctive du sang, constatée chez les peuples primitifs : agent mystérieux de la vie, on le considérait comme une force redoutable dont il était prudent de se garder. Explication insuffisante, car, si la crainte conseillait à l'homme de s'abstenir, d'un autre côté, le désir de capter à son profit des énergies si puissantes devait le pousser à les absorber, au moins en certaines circonstances et avec les précautions voulues, comme cela s'est pratiqué en effet chez les primitifs, tandis qu'en Israël l'interdiction demeure absolue et perpétuelle. D'ailleurs, les textes ne font aucune allusion au danger du sang ni à la peur qu'on aurait eue de s'en servir. Il faut donc rechercher une raison plus adéquate, et la Bible elle-même nous l'indique. Dieu n'attache tant d'importance au sang que parce qu'il représente la vie; c'est que la vie, le plus précieux des biens, est aussi le don par excellence du Créateur. L'homme peut faire mourir, il ne peut rappeler à la vie. Dieu veut bien lui accorder la chair des animaux en nourriture, mais à la condition de reconnaître le haut domaine du Créateur et de rendre hommage à sa souveraineté : le sang répandu à terre atteste que la vie vient de Dieu et qu'à Dieu seul appartient le droit de vie et de mort. Voilà pour le sang des animaux. Quant à celui de l'homme, Dieu défend de le verser, parce qu'il a fait l'homme à son image; attenter à la vie humaine, c'est s'attaquer à Dieu; l'homicide est puni de mort (Gen., ix, 4-6). L'abstention du sang a donc pour raison fondamentale, chez les Israélites, le caractère sacré de la vie, dont il est le symbole. Cf. Franz Rusche, *Blut, Leben und Seele*, p. 308-340.

En second lieu, le sang est réservé à l'autel : « L'âme de la chair est dans le sang, et je vous l'ai donné pour l'autel afin qu'il serve d'expiation pour vos âmes » (Lev., xvii, 12). Dieu ne le soustrait si complètement à l'usage profane que pour le changer en source de bienfaits spirituels. Cela ne veut pas dire que, dans toute immolation, le sang doive être apporté à l'autel, en d'autres termes que toute immolation soit un sacrifice. A la vérité, il en fut ainsi durant le séjour au désert; les animaux domestiques dont on voulait se nourrir devaient être amenés devant la tente de Yahweh et le prêtre versait leur sang au pied de l'autel. Cette prescription avait pour but d'empêcher le peuple d'offrir des sacrifices « aux démons » (שעירים), comme faisaient les tribus païennes des alentours. Possible au désert, où les Israélites campaient autour du Tabernacle, cette obligation serait devenue impraticable en Palestine; elle fut retirée au moment de l'entrée dans la Terre promise (Deut., xii, 15, 20-22). Mais la loi d'abstention fut maintenue : loin de l'autel, le sang ne pouvait être d'aucune utilité pour l'homme, il fallait « le répandre à terre comme l'eau » (Deut., xii, 24). Par contre, à l'autel, immense est sa valeur, car *il expie pour vos âmes*. « Expier » *(kipper)* se prend ici au sens large et désigne la bienveillance divine que tous les sacrifices procurent de quelque manière au fidèle. Toutefois, nous savons que, dans la doctrine du Lévitique, l'expiation a principalement pour objet le pardon des péchés. Le Seigneur a donc réservé le sang à l'autel pour être, par le sacrifice en général, un instrument de propitiation et, grâce surtout aux sacrifices pour le péché, le grand moyen de réconciliation.

2° *Le sang expie pour l'âme : idée de substitution*, Lev., xvii, 10-14 (hébreu et Septante). — Si nous demandons d'où vient au sang sa vertu réconciliatrice, l'Écriture répond : « C'est par l'âme que le sang opère l'expiation », כִּי הַדָּם בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר. L'âme nous l'avons vu, n'est autre chose que le principe vital. Cette vie dont on fait hommage au Créateur comme du bien le plus précieux reçu de sa puissance et de sa bonté, l'incline à la bienveillance en faveur des offrants. D'où il suit, comme il est d'ailleurs facile de le démontrer par d'autres considérations, que le sacrifice est avant tout un don ou un tribut apporté par le fidèle au Seigneur comme à son maître et à son bienfaiteur. Toutefois, les textes que nous avons cités, surtout Lev., xvii, 10-14, disent davantage. Si Dieu a réservé le sang « afin d'expier pour les âmes » (11[b]) et si « c'est par l'âme que le sang expie » (11[a]), il va de soi que *l'âme ou la vie de l'animal expie pour l'âme ou la vie de l'homme*. Ce lien de causalité, en vertu duquel le sang est déclaré opérer propitiation pour l'âme des offrants parce qu'il livre à Dieu celle de l'animal, établit l'union la plus intime entre la victime et l'offrant; le sang, identifié avec la vie de la victime, représente aussi celle du fidèle et une substitution se produit par laquelle la vie apportée à l'autel dans le sang de la victime devient de quelque manière la vie même de l'offrant.

Exprimée déjà dans l'hébreu, cette idée de substitution est dégagée explicitement dans la version des Septante : « L'âme de toute chair est son sang, et je vous l'ai donné sur l'autel afin d'expier pour vos âmes, ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, car son sang expiera à la place de l'âme », τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται (A. E. Brooke et N. Mac Lean, *The O. Test. in greek*, Cambridge, 1909). On remarquera dans cette traduction, d'abord l'identification de l'âme et du sang au début de la phrase (« l'âme *est le sang* » au lieu de l'hébreu : « est *dans le sang* », בדם); puis l'expression finale : le sang expie « à la *place* de l'âme », ἀντὶ τῆς ψυχῆς (hébreu : le sang expie *par le moyen de l'âme* qu'il contient). Cette expression, observe O. Schmitz (*Die Opferanschauung*, p. 121) est voulue; c'est à dessein que le ב instrumental, indiquant le moyen d'expiation, est rendu ici par la particule substitutive ἀντί, car, dans toute la série des textes semblables, il se traduit par ἐν; cf. Gen., xxxii, 30; Num., v, 8; Lev., v, 16; vii, 7; xix, 22; I Sam., iii, 14; II Sam., xxxi, 3, etc. Ainsi, le texte grec établit d'abord que l'âme est le sang même; puis il affirme que, par la volonté divine, le sang expie pour (περὶ) les âmes humaines, en sorte que l'âme est le moyen d'expiation pour les âmes; et il en donne enfin la raison, à savoir que « le sang expie à la place de l'âme », c'est-à-dire que le sang de l'animal

expie à la place de l'âme de l'homme. L'expiation se fait donc parce que Dieu veut bien voir dans le sang de la victime, l'âme et la vie même de l'homme.

On objecte contre cette interprétation que, dans l'hébreu, l'âme dont il s'agit dans l'incise finale (11[c]) est certainement celle de l'animal, et qu'il pourrait en être de même dans la version des Septante, où le singulier ψυχή se rapporterait à la ψυχή de l'animal, mentionnée au début (11[a]), plutôt qu'à celle de l'homme, désignée par un pluriel (11[b]). Mais, après avoir si fortement affirmé au début l'identité de l'âme et du sang, il serait étrange de les séparer à la fin en les présentant comme simplement équivalents; et le mot ψυχή, au singulier, joignait à l'avantage d'une fidélité plus littérale celui de mettre en relief l'idée de substitution par une équation exacte avec le singulier αἷμα qui précède.

Comme les Septante, les anciennes versions entendent aussi *néfés* (17, 11[c]) de l'âme humaine. Le Targum d'Onkelos dit : « Je vous ai donné le sang à l'autel afin d'expier pour vos âmes, car le sang expie pour l'âme », על נפש, c'est-à-dire en faveur de l'âme humaine. La version syriaque s'exprime de même : « car le sang opère purification pour l'âme », *mehasse 'al nafso*. La Vulgate latine n'est pas moins explicite : *et sanguis pro animæ piaculo sit*. Ainsi l'ont compris également les anciens commentateurs du Lévitique. « Comme tu as une âme immortelle, dit Théodoret, ainsi l'animal sans raison a le sang en guise d'âme, ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἔχει τὸ αἷμα. C'est pourquoi Dieu ordonne d'offrir l'âme de l'animal, c'est-à-dire son sang, à la place de ton âme immortelle et raisonnable » (*In Lev.*, q. XXIII, *P. G.*, t. LXXX, col. 333). Et Procope de Gaza : « Dieu accepte le sang des animaux comme symbole de l'âme humaine », ὡς τύπον τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς (*In Lev.*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 749). Cf. Hesychius (*In Lev.*, l. V, *P. G.*, t. XCIII, col. 1004-1006). Philon a trouvé une formule heureuse pour exprimer cette doctrine : « Le sang est, à proprement parler, une libation d'âme », c'est l'âme même qui est offerte et comme répandue avec le sang au pied de l'autel, ψυχῆς γὰρ κυρίως εἰπεῖν ἐστι σπονδὴ τὸ αἷμα (*De vict.*, Mangey, t. II, p. 242; Cohn-Wendland, t. V, n. 305). Il développe cette pensée (*De vict.*, Mangey, t. II, p. 238-248; Cohn-W., t. V, n. 166-238) en montrant que par le moyen des rites c'est l'âme qui prie, qui rend grâces, qui fait devant Dieu le mérite du sacrifice. A la vérité, le penchant bien connu du docteur alexandrin pour l'allégorisme l'entraîne ici à d'excessives subtilités, mais des applications trop ingénieuses ne doivent pas faire contester le principe lui-même : le sang du sacrifice est une libation d'âme. Cf. Rüsche, *Blut, Leben und Seele*, p. 364-401.

3° *Parenté et alliance par le sang des victimes.* — Le principe énoncé par le Lévitique ne doit pas nous surprendre. Nous avons vu que la conception du sang apporté à l'autel pour représenter la vie de l'homme était très répandue dans le monde sémitique. Comme les peuples voisins, les Israélites faisaient aussi appel au symbolisme du sang pour témoigner de leur désir d'union avec Dieu. L'idéal, de la part du fidèle, était de s'ouvrir les veines pour verser son sang devant le Seigneur et cet ancien usage a marqué la langue même d'une profonde empreinte : le verbe « prier », התפלל, vient du radical *pâlal*, « couper », « tailler », et signifie littéralement « se faire des incisions ». Mais, comme dans les rapports des hommes entre eux, le sang des victimes remplace aussi celui du fidèle dans ses relations avec la divinité. En apportant ce sang à l'autel, le fidèle cherche à contracter parenté et alliance avec Yahweh; il se déclare lui-même le fils le plus aimant et il supplie le Seigneur de prendre à son tour envers sa créature les sentiments que fait naître dans le cœur de l'homme la fraternité du sang et de traiter son serviteur comme un frère traite son frère et un père son enfant. Et Dieu, en effet, agrée cette confiance. Pour répondre à l'appel de ses fidèles, il emprunte de son côté les symboles qui leur sont familiers, et nous voyons l'alliance divine conclue sous la double forme des alliances humaines, celle du sang répandu et celle de la victime partagée. Pour confirmer les promesses qu'il a faites à Abraham, Dieu lui ordonne de couper en deux les victimes immolées et, la nuit venue, une flamme ardente passe entre les parts juxtaposées (Gen., XV, 8-18); par là, Dieu déclare ne faire qu'un avec son serviteur, comme ne faisaient qu'un les deux moitiés de la victime. Plus tard, il reprochera aux habitants de Jérusalem d'avoir violé l'alliance qu'ils avaient contractée avec lui « en coupant un veau en deux et en passant entre les morceaux », et il les menace du châtiment que le rite du partage, par lui-même symbole d'union, figure aussi pour les transgresseurs (Jer., XXXIV, 18-20).

Pour l'alliance solennelle au Sinaï, Dieu voulut s'engager encore par les liens du sang. Moïse prenant le sang des victimes, en répandit une moitié sur l'autel et l'autre sur le peuple en disant : « Voici le sang de l'alliance que Yahweh a conclue avec vous » (Ex., XXIV, 4-8). Vive image de l'union, de la parenté pour ainsi dire, qui existera désormais entre Dieu et son peuple. La cérémonie s'achève par un repas sacrificiel (XXXIV, 5), qui rend sensible la joie de l'amitié divine. D'une façon moins solennelle, l'offrande du sang, dans les sacrifices de chaque jour, exprimera les mêmes sentiments, en sorte que tout sacrifice sera comme un renouvellement de l'alliance. L'Israélite en versant le sang de la victime au pied de l'autel par les mains du prêtre, offre son propre sang comme signe de l'union et de l'amitié qu'il désire resserrer avec le Seigneur, et le Seigneur se rend propice à sa prière.

Telle est la notion véritable du sacrifice chez les Hébreux ou, pour parler avec plus de précision, la signification que l'emploi du sang ajoute chez eux à l'idée fondamentale de tribut et de présent qui paraît se trouver à l'origine du sacrifice chez tous les Sémites. On peut dire que les prophètes s'efforçaient de ressusciter ce sentiment dans l'âme des fidèles, quand ils faisaient appel avec tant d'insistance, dans le culte divin, aux dispositions du cœur.

4° *Protection par le sang.* — Signe de l'alliance, le sang devient naturellement *un moyen de protection*. La veille de la sortie d'Égypte, Moïse ordonne aux Israélites d'asperger le linteau et les montants des portes de leurs maisons avec le sang de l'agneau pascal : « Yahweh passera pour frapper l'Égypte et, en voyant le sang sur le linteau et les deux montants, Yahweh passera vos portes et il ne permettra pas à l'exterminateur d'entrer dans vos maisons pour frapper » (Ex., XII, 23). Nous avons vu, soit chez les Assyriens, soit chez les Arabes, des rites semblables, explicables peut-être, du moins en certains cas, par les croyances animistes et la magie. Le récit de Moïse résiste à toute interprétation de ce genre; ses paroles en déterminent exactement le but et la signification : « Le sang sera un signe en votre faveur sur les maisons où vous êtes; je verrai le sang et je passerai... » (Ex., XII, 13-23). Le sang est donc le signe que les habitants de la maison appartiennent au Seigneur, et cette évocation du lien qui les rattache à Yahweh les préserve du fléau qui frappera les étrangers. De même, de l'épisode assez obscur en certains points raconté dans Ex., IV, 24-26, il résulte du moins très clairement que Séphora, femme de Moïse, sauve la vie de son époux en le couvrant du sang de l'alliance qu'elle vient de réaliser entre son fils et Yahweh. Nul besoin de changer le texte, comme veulent certains critiques (R. Dussaud, *Les origines*

canan., p. 220; Gressmann, *Mose...*, p. 58; Ed. Meyer, Reinach, etc.), pour lui faire dire que le sang a été jeté sur Yahweh; c'est Moïse qu'il importait de marquer de ce signe afin d'étendre jusqu'à lui le bienfait de l'alliance. Le même motif explique aussi le *pouvoir consécrateur du sang.* Puisque le sang figure l'union avec Yahweh, on comprend que les personnes et les choses lui soient consacrées par ce moyen et acquièrent de ce fait une spéciale sainteté; ainsi, pour la consécration d'Aaron (Lev., VIII, 23), des prêtres (VIII, 24-30), du sanctuaire (Ex., XXIX, 10-14, 36-37; Lev., VIII, 14-15; Ez., XLIII, 20; XLV, 18-20) et pour la réintégration du lépreux.

5° *Le sang dans le sacrifice expiatoire.* — On se rappelle l'emploi du sang, d'autant plus impressionnant que le péché est plus grave. S'il s'agit d'un particulier, le prêtre applique (*natan*, « donner », « mettre », Lev., IV, 30) du sang aux quatre cornes de l'autel des holocaustes, avant de le verser à l'endroit accoutumé. Pour son péché ou celui de la communauté, le grand prêtre s'approche du Saint des Saints et fait sept aspersions (הִזָּה, « asperger ») vers le voile qui en cache l'entrée; il oint ensuite les cornes de l'autel des parfums, puis l'autel des holocaustes. Enfin, au grand jour de l'Expiation annuelle, le grand prêtre pénètre à deux reprises derrière le voile dans le Saint des Saints, d'abord avec le sang du taureau immolé pour les péchés des prêtres, puis avec celui du bouc sacrifié pour le peuple et, chaque fois, il fait « une aspersion sur l'arche et sept autres devant l'arche »; en se retirant, il teint encore de sang les cornes de l'autel des parfums et l'asperge sept fois. Après ce que nous avons dit du sang, symbole d'alliance, le sens de ces rites est clair. Dans tout sacrifice le sang apporté à l'autel renouvelle l'alliance et exprime le désir d'une étroite union avec Dieu. Dans le sacrifice pour le péché, cette supplication se fait d'autant plus pressante que la faute est plus grave : onctions de l'autel extérieur, onctions et aspersions dans le Saint, enfin aspersions dans le Saint des Saints lui-même. Ces onctions et aspersions sont autant d'élans de l'âme vers le Dieu qu'elle regrette d'avoir offensé, et dont elle implore son pardon, autant de protestations d'inviolable fidélité pour l'avenir, autant d'actes de l'amour le plus ardent. Car « le sang expie à l'autel par l'âme » ou la vie qu'il renferme et qui représente elle-même l'âme et la vie de l'homme, et le premier sentiment que l'âme exprime par la voix éloquente du sang est le besoin de l'amitié divine.

Est-il étonnant que le sacrifice ainsi compris touche le cœur de Dieu et obtienne propitiation pour le coupable? Ou plutôt, en fixant les lois du sacrifice pour le péché, le Seigneur, toujours riche en miséricorde et toujours le premier à offrir la réconciliation, n'a-t-il pas choisi le moyen le plus apte pour réveiller dans l'âme les sentiments qui la disposeront à une pénitence sincère et mériteront le pardon qu'il veut d'avance accorder?

Quelques auteurs hésitent cependant devant cette conclusion : « Le sang dans le sacrifice pour le péché, dit D. Schötz (*Schuld-Opfer*, p. 112), n'est pas présenté à la divinité; il sert à une cérémonie de purification ou de consécration. » Mais il n'y a pas opposition entre ces concepts; le sang est présenté à Dieu sous forme d'onctions et d'aspersions qui peuvent servir en même temps à la consécration de l'autel et à la réconciliation du pécheur, comme il est affirmé expressément pour le jour des *Kippourim* (Lev., XVI, 16-18, 30-33). Tout procède du même symbolisme : le sang, symbole d'alliance et accepté comme tel par Dieu, unit au Seigneur, en les sanctifiant, et les objets auxquels il est appliqué et les fidèles en faveur desquels il est ainsi offert.

IV. IMMOLATION ET SUBSTITUTION DANS LE SACRIFICE EXPIATOIRE. — Par elle-même, la présentation du sang à l'autel n'exprime que l'union et l'amour; faite sur l'ordre de Dieu par le pécheur ou en son nom, elle inclut le regret des fautes commises et revêt l'amour d'une nuance de réparation. Cette substitution mystique n'a rien encore d'un châtiment puisque la vue du sang versé à l'autel n'évoquait pas, pour les anciens Sémites, l'idée de peine subie. Mais cette idée va naître d'un autre élément essentiel du sacrifice : l'immolation. En effet, le sang ne serait pas agréé de Yahweh s'il ne représentait la vie de l'animal immolé. Or, dans le sacrifice expiatoire, la victime est mise à mort à cause du péché, d'où il suit que l'immolation prend dans ce cas l'aspect spécial d'une punition infligée pour le péché; et comme « l'âme de l'animal expie pour celle de l'homme », c'est l'homme lui-même qui est censé subir la punition. Ainsi se fait jour l'idée de substitution pénale. Cette notion, il est vrai, n'est pas directement formulée dans la sainte Écriture, mais elle n'est que l'application à une catégorie spéciale du principe général qui vaut pour tous les sacrifices.

Cependant, certains critiques n'admettent pas cette conclusion. Elle supposerait, disent-ils, que le pécheur a mérité la mort. Or, il n'en est pas ainsi puisque, d'après la Loi elle-même, le *ḥaṭṭaṭ* et l'*âšâm* ne sont institués que pour la rémission des péchés commis « par erreur », בִּשְׁגָגָה (Lev., IV, 2, 13, 22-27; V, 15; Num., XV, 26-29). L'Écriture désigne ainsi les fautes qui ont leur excuse soit dans l'inadvertance, soit dans la faiblesse et la légèreté, par opposition aux crimes commis « à main levée » (*be-iad ramah*, Num., XV, 22-30), c'est-à-dire en révolte ouverte contre la Loi ou qui violent les préceptes fondamentaux de la religion ou de la morale. Pour ceux-ci point d'expiation, si ce n'est par l'exécution du coupable. Seules les fautes légères sont admises au bénéfice de l'expiation sacrificielle. Cf. E. König, *Theologie...*, p. 294-296; D. Schötz, *Schuld-Opfer...*, p. 111; Marti, *Geschichte...*, p. 250, etc. Mais : — 1° ce serait une erreur de croire que les transgressions « à main levée », seules exclues du sacrifice, soient seules passibles de mort. Manger du pain fermenté pendant l'octave pascale (Ex., XII, 15-19), manger en état d'impureté légale (Lev., VII, 20-21; XXII, 3) ou après le 3e jour (XIX, 8) la chair des victimes, goûter du sang (VII, 28; XVII, 10) ou de la graisse (VII, 25), approcher du Tabernacle quand on a touché un cadavre (Num., XIX, 13-20), autant de manquements pour lesquels Dieu ordonde que le coupable soit « retranché de devant sa face » (Lev., XXII, 3) ou « retranché de son peuple » : expression qui désignait probablement, du moins à l'origine, la peine de mort (cf. Schulz, *Der Sinn des Todes...*, p. 15-20). Nadab et Eliu, fils aînés d'Aaron, sont dévorés par les flammes pour avoir mis dans leurs encensoirs, sans mauvaise intention d'ailleurs (cf. Hummelauer, *In Ex. et Lev.*, p. 407), des charbons profanes au lieu des charbons de l'autel, et Moïse s'irrite vivement contre les fils survivants d'Aaron qui ont laissé brûler sur l'autel les chairs qu'ils auraient dû manger (X, 16-20); peu s'en fallut que l'institution du sacerdoce n'amenât la mort de tous les prêtres! Les Bethsamites périrent en grand nombre pour leur curiosité (I Sam., VI, 19) ou leur défaut de zèle à l'égard de l'arche (d'après les Septante; cf. A. Fernández Trujols, *Estudios de critica textual y literaria*, t. II, Rome, 1917, p. 50-55) et le lévite Oza pour son zèle inconsidéré (II Sam., VI, 6-9). Le Seigneur avertit les ministres de l'autel : « Ils observeront mes commandements de peur qu'ils ne se chargent de quelque péché et ne meurent pour avoir profané les choses saintes. Je suis Yahweh qui les sanctifie » (Lev., XXII, 3-9; cf. X, 3). La même menace

atteint, proportion gardée, tout Israël : « Soyez saints, parce que je suis saint » (xi, 45). Ainsi l'erreur même et l'inadvertance n'auraient pas empêché d'encourir la peine capitale, sans le préservatif du sacrifice. — 2° D'autre part, le sacrifice est expressément prescrit pour des fautes qui ne peuvent guère se commettre qu'en connaissance de cause, telles que le mensonge, le vol avec violence, le faux serment, Lev., v, 20-26 (ou vi, 1-7). « Pourtant, dit E. König (*Theologie...*, p. 295) on ne peut affirmer que ce passage n'a pas en vue des cas involontaires. » Mais, si la pensée du législateur se bornait à ces cas, il importait de le déclarer; faute de quoi, nous sommes en devoir de laisser aux mots leur sens naturel et de ne pas exclure les fautes délibérées. De plus, le Lévitique admet l'*âšâm* pour des actes qu'on ne saurait exempter d'atteinte grave à la loi morale, Lev., xix, 20-22 (séduction d'une fiancée). Voilà donc plusieurs catégories de péchés pour lesquels il n'est question ni d'inadvertance ni de légèreté ou de faiblesse, et que le sacrifice pourra expier. — 3° Enfin, aux termes de la Loi, le *Kippour* efface toutes les fautes sans distinction ni restriction, « toutes les iniquités, toutes les transgressions, tous les péchés » (Lev., xvi, 21; cf. 16). « En ce jour, on fera l'expiation pour vous afin de vous purifier: vous serez purs de tous vos péchés devant Yahweh » (xvi, 30). Pour limiter l'amplitude de cette promesse, plusieurs critiques l'expliquent ainsi : « Il s'agit des péchés de la communauté, donc pas de ceux pour lesquels un Israélite aurait mérité d'être exclu de la communauté. » E. König, *Theologie...*, p. 295; cf. J. Hermann, *Die Idee der Sühne...*, p. 94; O. Schmitz, *Opferanschauung...*, p. 28. Explication subtile, qui ne ressort nullement des mots eux-mêmes; que de fois « les péchés du peuple de Dieu », dans les discours des prophètes, désignent les crimes qui ôteraient au « peuple de Dieu » le droit de porter ce titre! D'après le contexte, les péchés de la communauté sont ceux que prêtres et fidèles ont pu commettre, individuellement ou collectivement, de quelque nature qu'on les suppose. Il y a donc, entre les crimes commis « à main levée », c'est-à-dire publics et scandaleux, et les fautes de pure inadvertance, un immense réseau de péchés et de souillures qui envelopperaient Israël d'un filet de mort, s'il n'en était délivré par le sacrifice expiatoire. — 4° C'est pourquoi on ne peut que regarder comme légitime l'interprétation juive traditionnelle qui attribue une large efficacité aux rites d'expiation, surtout à ceux du *Kippour*. « Le *ḥattat* et l'*âšâm* expient pour des péchés déterminés; la mort et les *kippourim* expient (tous les péchés), pourvu qu'on se repente. Le repentir expie les transgressions légères; pour les fautes graves, il obtient délai jusqu'à ce qu'arrive le jour des *Kippourim*, qui les efface » (Mischna, *Yoma*, viii, 8). Rabbi Juda (IIe siècle) enseigne que même les révoltes contre Dieu, le mépris de la Loi et de la circoncision sont remis le jour des *Kippourim*, moyennant le repentir (*Sebu'oth*, 4^{b}). Son contemporain, R. José ben Joḥaï, dit que le Temple mérite le nom de « Liban », parce qu'en effaçant les péchés il rend Israël aussi blanc que la neige (*Lev. rabb.*, i, 2; *Sifré*, Deut., i, 7, 6, 66^{b}).

A cette doctrine, on oppose que « si tous les péchés avaient été effacés par les sacrifices expiatoires, Dieu n'aurait pas eu à décréter l'exil » (König, *Theologie...*, p. 296). Mais il ne faut pas perdre de vue que le pardon avait pour condition essentielle le repentir et la correction des mœurs; les Israélites devaient « affliger leurs âmes » (Lev., xvi, 30) par le jeûne du corps et surtout par la contrition du cœur. On oublia la notion vraie du sacrifice. Prêtres et fidèles en vinrent à s'imaginer que, tant que le Temple resterait debout, la seule vertu des sacrifices suffirait à détourner la colère divine et à préserver Israël de tous les châtiments. Les prophètes s'élèveront avec force contre ce formalisme superstitieux; sans cesse, ils rappelleront que Dieu repousse les hommages et les offrandes qui ne viendraient pas d'un « cœur contrit et humilié »; mais, cette condition remplie, ils confirment les fidèles dans la confiance qu'ils peuvent tout attendre de la miséricorde de Yahweh. — 5° Comme la nation attribue son salut, entre autres causes, aux expiations offertes pour elle dans le Temple, ainsi chaque Israélite voit dans le sang de sa victime expiatoire le rachat de sa propre vie. Les Septante, nous l'avons vu, ont nettement formulé le principe de la substitution (Lev., xvii, 11). Formule relativement récente sans doute (D. Schötz, *Schuld- und Sundopfer...*, p. 114), mais qui ne fait que dégager le sens des rites, conformément aux conceptions les plus anciennes. A la tradition alexandrine, qui se reflète dans les Septante et dans Philon, fait écho l'enseignement des docteurs palestiniens. Commentant le texte du Lévitique, R. José ben Joḥaï (IIe siècle) déclare que Dieu « ordonne d'appliquer le sang de la victime aux cornes de l'autel » afin que *le sang expie pour le sang* », le sang de l'animal pour celui du pécheur, דם על הדם יכפר (*Pesiqta rabbati*, 194^{b}). On ne saurait dire en termes plus concis et plus vifs que l'homme en péchant expose sa vie et que l'expiation par le sang du sacrifice la rachète. Dans cette pensée, l'Ecclésiastique recommande fortement le sacrifice expiatoire en cas de maladie (xxxviii, 9-12). Le malade commencera par se repentir sincèrement du mal qu'il a commis et qui lui a attiré châtiment. Il présentera alors les victimes les plus grasses, « comme un homme qui n'est plus » (xxxviii, 11), qui se voit condamné à mort et qui sacrifie tout pour sauver sa vie; alors son sacrifice sera agréé et Dieu donnera efficacité aux remèdes (ỳ 12). C'est donc « en regardant d'un cœur contrit le sang de sa victime expiatoire versé sur l'autel à la place du sien propre *(as a substitute for his own)*, que le pécheur obtenait réconciliation » (A. Büchler, *Studies in sin...*, p. 452). Aussi, les nombreuses et impressionnantes aspersions du *Kippour* donnaient-elles aux Israélites l'assurance d'une pureté qui les renouvelait entièrement, selon le mot de R. Siméon ben Azzaï (commencement du IIe siècle) : « Repentez-vous... et, le jour des *Kippourim*, je vous purifierai et ferai de vous une créature nouvelle » ובורא אתכם ברייה חדשה (*Pesiqta rab.*, 40, 169^{a}). N'oublions pas au reste que ce bel idéal ne pouvait se réaliser que par la foi au moins implicite à l'expiation du Christ, dont la cérémonie du *Kippour*, comme l'expliquera saint Paul, était une frappante figure. En principe donc, le sacrifice expiatoire n'a pas été institué directement pour les péchés dignes de mort; en fait, cependant, d'après tout l'ensemble du système lévitique, il servait de sauvegarde contre la perpétuelle menace d'extermination que les exigences de la sainteté divine faisaient peser sur Israël, en sorte que l'immolation de la victime représentait la mort que le pécheur avait pu encourir et dont le Seigneur le délivrait par la vertu de cette substitution.

Toutefois, l'immolation n'est que le premier acte du drame qui se poursuit et s'achève par les rites du sang. Partie essentielle du sacrifice, l'immolation n'est pas cependant, sauf dans l'*âšâm*, réservée aux prêtres. L'acte sacerdotal par excellence est l'effusion du sang, symbole de la vie. En ce sens « le centre du symbolisme du sacrifice n'est pas dans la mort de la victime, mais dans l'offrande de sa vie » (Westcott, *Ep. of St. John*, London, 1905, p. 34-35; *Hebr.*, 3e édit., p. 295; Sanday, *Ep. to the Romans*, 5e édit., Edinburgh, 1911, p. 93). En effet, l'idée d'alliance et d'union, inséparable du sang, domine tout; les onctions et aspersions faites dans le sanctuaire répètent que l'immolation pénale elle-même vient de l'amour et tend à l'amour.

V. IMPOSITION DES MAINS DANS LE SACRIFICE EXPIATOIRE. — L'imposition des mains sur la tête de la victime, *semikah*, est prescrite dans tous les sacrifices de quadrupèdes, sauf l'*ăšâm* : holocaustes (Lev., I, 4; VIII, 18; cf., XXIX, 15), «pacifiques» (Lev., III, 2, 8, 13; VIII, 22), *ḥaṭṭaṭ* (IV, 4, 15-24, 29, 33; VIII, 14; cf. Ex., XXIX, 19; II Par., XXIX, 33). Elle ne serait pas praticable sur des oiseaux. A l'origine, ce geste ne faisait qu'un avec l'immolation; l'offrant tenait de la main gauche la tête de l'animal, la droite restant libre pour frapper. Dans le Lévitique, cet acte constitue déjà un rite spécial, accompli non point précisément par celui qui immole, mais par celui en faveur de qui le sacrifice est offert. Il n'était pas obligatoire pour l'*ăšâm*, du moins à l'origine (cf. Lev., V, 15), parce qu'il appartenait au prêtre de choisir et d'immoler le bélier. Dans les sacrifices pour les péchés de la communauté, les anciens s'acquittaient de la *semikah* au nom de tout le peuple; cf. Lev., IV, 13. A la cérémonie d'ordination des premiers prêtres, on s'attendrait qu'Aaron immole la victime sur laquelle il vient, avec ses fils, d'étendre les mains; cependant, c'est Moïse qui procède à l'immolation (Ex., XXIX, 10-11; Lev., VIII, 14). Il en fut de même pour la consécration des Lévites (Lév., VIII, 12). R. Dussaud remarque sur Job, I, 5 : « C'est Job qui sacrifie; s'il fait venir ses fils, c'est afin que ces derniers pratiquent la *semikah* » (*Les orig. canan.*, p. 73). Cette séparation des deux rites deviendra coutume; l'immolation sera réservée aux prêtres ou aux lévites (II Par., XXIX, 22-24; Lev., I, 5-11, etc., d'après les Septante), la *semikah* demeurera le droit et le devoir de l'offrant. Dès lors aussi la *semikah* se fait avec les deux mains. Dans les sacrifices publics, un groupe d'anciens ou de délégués pourra représenter la communauté; dans les sacrifices privés, l'offrant doit lui-même accomplir cette cérémonie. Cette loi vaut surtout pour les sacrifices expiatoires; au temps de Notre-Seigneur, elle s'étendait aussi à l'*ăšâm*, bien que le Lévitique n'ait pas de déclaration expresse à ce sujet. L'animal était amené du côté nord de l'autel, tourné vers le Sud, mais face à l'Ouest, et c'est en mettant ses deux mains entre les cornes de la victime que le propriétaire déclarait vouloir l'offrir en *ḥaṭṭaṭ* ou en *âšâm* : *Joma*, 36ª; *Tos. Menahoth*, 10, 12; *Sifra*, Lev., I, 4, 5ᵈ, etc.

Par elle-même, l'imposition des mains comporte des significations diverses, selon les circonstances. Dans le sacrifice, elle marque une solidarité entre la victime et l'offrant; l'offrant présente la victime comme un don qui vient de lui, et par la vertu de cette offrande le don sera agréé au nom et en faveur du donateur. Presque tous les auteurs s'accordent sur cette signification fondamentale, valable pour tous les sacrifices; O. Schmitz, *Opferansch.*, p. 46-48; Bertholet, *Levitic.*, p. 3; Volz, *Handaufl.*, p. 94; Matthes, *Sühngedanke*, p. 118; Wellhausen, *Prolegomena ...*, p. 63; Bähr, *Symbolik...*, t. II, p. 343; D. Schötz, *Schuld- und Sundopfer...*, p. 96-97; Dussaud, *Les origines canan.*, p. 27; R. Smith, etc. Plusieurs s'arrêtent à cette notion générale. Mais il faut aller plus loin; comme le sang représente l'âme (Lev., XVII, 11 : hébreu et Sept.), la *semikah* crée un lien tel que, à ce titre encore, la victime députée au sacrifice tiendra la place de l'offrant. Le rite, dit R. Dussaud, « a pour objet de pénétrer l'animal de l'âme du sacrifiant et d'en faire un substitut de l'individu. Dès lors, l'âme qui s'écoulera avec le sang de la victime sera l'âme même du sacrifiant » *(op. cit.*, p. 72). Expressions qui rendent bien le sens naturel du geste, à condition d'y voir de simples métaphores, exemptes du réalisme excessif que l'auteur prête sans fondement aux textes bibliques. De plus, la substitution a ici un effet particulier. Il s'agit du sacrifice expiatoire, et l'imposition des mains transmet à la victime les péchés et la responsabilité dont l'offrant veut se décharger. Nul doute que ce geste ne soit apte par lui-même à signifier et ne signifie en effet, à diverses reprises, dans la sainte Écriture, une transmission. Jacob, dépositaire des bénédictions divines, pose la main droite sur la tête d'Éphraïm, second fils de Joseph, et la main gauche sur la tête du premier, Manassé, pour transmettre la meilleure part au plus jeune et une part moindre à l'aîné (Gen., XLVIII, 13-14). Moïse, par ordre de Dieu, pose ses mains sur Josué et ainsi « lui donne de sa gloire » (Num., XXVII, 20), c'est-à-dire lui fait part de son autorité et de « l'esprit de sagesse » (Deut., XXXIV, 9) nécessaire à ses hautes fonctions. La consécration des Lévites offre un cas de substitution et de transmission qui se rattache directement à l'idée de sacrifice. Les aînés d'Israël appartiennent spécialement au Seigneur (Num., VIII, 17) et devraient se consacrer au service du Temple. Dieu renonce à son droit, moyennant un échange. Les Lévites sont amenés devant le Tabernacle, comme on fait pour les offrandes. Là, les Israélites étendent les mains sur eux, afin de les livrer à leur place « en offrande à Yahweh » et au grand prêtre pour le service du Temple (Num., VIII, 11; XVIII, 6); et le grand prêtre à son tour « opère leur balancement devant Yahweh de la part des enfants d'Israël » (VIII, 9-11), comme on balance la part de la victime qui, dans le sacrifice, doit appartenir aux prêtres. Par la *semikah*, les Lévites sont donc substitués aux Israélites et chargés des devoirs qui auraient incombé à ceux-ci. De même, par la *semikah* sacrificielle, la victime, substituée à l'offrant, se charge de ses fautes et va en subir la peine.

Tel est le langage des rites et c'est aussi de cette manière que la tradition juive les a compris et expliqués, en joignant à la *semikah* la confession des péchés. Cette pratique s'autorise d'une cérémonie saillante du grand jour de l'Expiation. Deux boucs en tout semblables sont présentés au grand prêtre. Celui que le sort désigne « pour Yahweh » sera immolé pour les péchés du peuple; l'autre sera « pour Azazel », ce qui signifie probablement « pour l'expulsion, pour être émissaire ». Voir l'article BOUC ÉMISSAIRE (*Dict. Bible*, t. I, col. 1871-1876; après les multiples études parues depuis cette date, la conclusion proposée, col. 1875-1876, paraît encore la plus sûre). L'immolation du premier bouc et les aspersions faites avec son sang dans le Saint des Saints et dans le sanctuaire ont pleinement expié tous les péchés d'Israël. Une cérémonie symbolique va maintenant peindre de la manière la plus vive, aux yeux du peuple, la plénitude de son pardon. On amène devant le grand prêtre le bouc vivant. « Posant ses deux mains sur la tête du bouc, Aaron confessera sur lui toutes les iniquités des enfants d'Israël, toutes leurs transgressions et tous leurs péchés. Les ayant fait ainsi passer sur la tête du bouc, il l'enverra au désert par un homme tout prêt, et le bouc emportera sur lui toutes leurs iniquités au désert » (Lev., XVI, 21-22). La Mischna indique la formule que le grand prêtre prononçait en cette circonstance : « Ah! Yahweh, ton peuple, la maison d'Israël, a commis devant toi des iniquités, des transgressions et des péchés; ah! Yahweh, pardonne les iniquités, les transgressions et les péchés qu'a commis devant toi ton peuple, la maison d'Israël, comme il est écrit dans la Thora de ton serviteur Moïse... » (*Yoma*, VI, 2). Par ce geste et par cette formule, au témoignage de l'Écriture, les iniquités d'Israël passaient symboliquement sur la tête du bouc. La tradition, fidèle à l'esprit de la Loi, prescrivait ce même geste, avec cette même confession, dans tous les sacrifices expiatoires. Le jour même du *Kippour*, le grand prêtre, imposant les deux mains sur la tête du taureau qu'il devait immoler

pour les péchés des prêtres, récitait la confession que nous venons de rapporter, sans autre changement que « moi et ma maison », au lieu de « ton peuple, la maison d'Israël ». Il la récitait une première fois quand on lui amenait le taureau, au début de la cérémonie; puis, comme il devait s'occuper de diverses cérémonies et qu'un certain temps s'écoulait ainsi, le moment de l'immolation venu, il répétait encore la confession en recommençant la *semikah* (Mischna, *Yoma*, III, 8; IV, 2). Évidemment, ces rites produisent le même effet pour le taureau que pour le bouc; ils font passer les péchés sur la tête de l'animal; seulement ces péchés seront détruits et expiés par l'immolation, au lieu d'être emportés par l'expulsion. Dans les sacrifices moins solennels, la formule est un peu abrégée. Le pénitent doit dire, en mettant les deux mains sur la tête de l'animal : « Pitié, Seigneur, je me suis rendu coupable, j'ai commis tel péché ou tel délit; mais je me repens : que cette victime serve d'expiation pour mon péché ou mon délit. » Par là on atteignait une double fin : transférer les péchés à la victime et préciser la nature du sacrifice. Certains chefs d'école, comme R. Aquiba et R. José le Galiléen (commencement du II[e] siècle), recommandaient de spécifier la faute. Cependant, un aveu détaillé n'était pas en général regardé comme obligatoire (*Yoma*, 36[a]; *Sifra*, Lev., 1, 4, 5[d]; *Sifré*, Num., 5, 6, 2, 2[a]). Le précepte essentiel aux yeux de tous était l'accusation des péchés durant la *semikah*, afin d'en transporter à la seule victime toute la responsabilité en se déchargeant sur elle en quelque sorte et de la coulpe et de la peine.

Il ne faudrait pas croire cependant que la transmission des péchés sur la victime expiatoire avait pour effet de la souiller, comme dans le cas du bouc émissaire. Le bouc n'était pas chargé d'expier les péchés, mais de les emporter au désert; il était donc contaminé, et ceux qui le touchaient durant le parcours se contaminaient aussi. Cette contamination légale rendait palpable aux yeux du peuple la réalité du transfert des péchés et garantissait en quelque sorte leur éloignement. Au contraire, la victime ne prenait sur elle les péchés que pour les expier aussitôt par son immolation et par l'effusion de son sang. Sainte déjà par sa présentation à l'autel et par sa consécration à Yahweh, elle devenait plus sainte encore par l'acte éminemment sanctificateur de l'expiation qu'elle accomplissait, et qui la faisait accepter par Dieu en odeur de suavité. Il n'y a pas d'ailleurs à se demander ce qu'elle devenait entre l'imposition des mains et l'immolation, car, dans la doctrine du Lévitique, les diverses phases du sacrifice, tendant toutes au même but sacré, ne faisaient moralement qu'un seul acte saint et très saint. Il n'y avait donc aucun motif de regarder la victime comme souillée, à quelque moment que ce fût. Au contraire, il importait de donner aux fidèles l'absolue conviction que moyennant l'observation exacte des rites, l'autel du Dieu très saint, loin de subir aucune souillure, sanctifie la victime et par elle les offrants. C'est pourquoi les chairs de la victime pour le péché sont déclarées par la Loi saintes et même très saintes, *sainteté de saintetés*, קדש קדשים (Lev., VI, 22; VII, 6). On dirait que, par ces fortes expressions, la Loi veut écarter jusqu'au moindre soupçon de souillure et réagir peut-être contre une tendance plus ou moins accusée. C'est qu'en effet, chez les peuples anciens, les victimes cathartiques étaient généralement considérées comme impures; jamais on n'aurait osé les manger, de peur d'absorber le mal dont elles s'étaient imbibées. Il n'en est pas ainsi dans le temple de Yahweh. Si la Loi défend au pécheur de manger de son sacrifice, c'est par esprit de pénitence : le devoir de la réparation s'accommoderait mal des réjouissances d'un banquet. Mais les prêtres reçoivent la part du pénitent : ils la consomment en lieu pur et en état de sainteté (Lev., VI, 17-VIII, 7). Dans les réparations solennelles, offertes pour toute la communauté et par conséquent pour les prêtres eux-mêmes, ceux-ci, rangés à leur tour parmi les pénitents, sont tenus eux aussi au devoir de l'abstinence, et la victime, après prélèvement de la part de Yahweh, est brûlée « en un lieu pur » (Lev., IV, 12; XVI, 27, 28). Même alors ces restes sont imprégnés d'une telle sainteté, que l'homme chargé de leur crémation doit laver ses vêtements et se baigner pour ne pas exposer à la profanation la moindre parcelle qui aurait pu rejaillir sur lui. Ainsi fait le grand prêtre lui-même à la fin de la cérémonie (Lev., XVI, 23, 24). On se gardera, malgré les apparences, d'assimiler cette opération à celle qui est imposée au conducteur du bouc émissaire (Lev., XVI, 26). Dans le premier cas, les ablutions ont pour but de préserver de tout contact profane ce qui est sacré; dans le second, elles enlèvent ce qui est impur. Cf. Lagrange, *Sainteté et impureté*, dans *Étude sur les religions sémit.*, p. 141-157. On ne s'étonnera pas non plus que la victime soit brûlée hors du sanctuaire. Comme nous l'avons dit plus haut, il n'y a dans l'enceinte du Temple que le feu du grand autel, et on ne pouvait y consumer la victime expiatoire sans la transformer de fait en holocauste. On devait d'ailleurs prendre des précautions pour éviter, durant le transfert, les risques de profanation que redoutent certains auteurs (cf. D. Schötz, *Schuld-Opfer*, p. 95-98). Il n'y a pas lieu, par conséquent, de voir dans la crémation « hors du camp » la trace d'une conception qui regarderait la victime comme impure et dont il faudrait chercher l'origine en Babylonie. Rien de moins babylonien, rien de plus original que cette union, dans le Lévitique, de deux idées qui s'excluent ailleurs presque toujours : transmission des péchés à la victime expiatoire, et sainteté de la victime expiatoire.

Conclusion. — L'expiation lévitique est donc un acte sacerdotal qui s'accomplit régulièrement par le moyen du sacrifice. Le diadème du grand prêtre (Ex., XXVIII, 38), l'impôt d'un demi-sicle que tout Israélite doit payer pour les besoins du culte (XXX, 16), les objets d'or voués au sanctuaire (Num., XXXI, 50-54), sont dits aussi « opérer expiation », sans doute à cause de leur relation plus ou moins directe avec le sacrifice. Dans une circonstance tragique (Num., XVII, 11-13), l'encens d'Aaron apaisa la colère de Dieu excitée par les murmures du peuple. Mais, normalement, l'expiation est l'effet du sacrifice. Hors le cas de pauvreté, où la Loi se contente d'une oblation de fleur de farine (Lev., V, 11), l'expiation requiert une victime animale. Dans tout sacrifice, le sang doit être répandu tout autour de l'autel des holocaustes et les parties grasses brûlées sur l'autel en l'honneur de Dieu. Cependant, de ces deux actes, le premier est le plus important; c'est de ce rite surtout que dépend l'expiation. Dieu a réservé le sang pour l'autel. Tout autre usage est défendu. Le prêtre recueille le sang et le porte à l'autel; c'est quand le sang coule sur les parois de l'autel que Dieu se rend favorable à son peuple. Tous les sacrifices expient, mais le *pro peccato*, *hattat*, et le *pro delicto*, *âšâm*, comme leur nom même l'indique, sont institués directement en vue de la rémission des péchés. Le *pro peccato* se distingue de l'*âšâm* par le développement donné aux rites du sang : onctions à l'autel des holocaustes pour les péchés des particuliers; pour la communauté, onctions de l'autel des parfums et aspersion du voile; enfin, au grand jour du *Kippour*, solennelle aspersion du propitiatoire à deux reprises différentes, dans le secret du Saint des Saints.

Les peuples sémitiques ont attribué une grande importance au sang comme symbole de fraternité et moyen d'alliance. En Israël, le sacrifice quotidien n'est

qu'une application de ce même principe, qui s'exprime avec plus de force dans le rite sanglant du sacrifice expiatoire. Que sont toutes ces onctions et aspersions, répétées dans les diverses parties du sanctuaire et jusqu'au pied du trône divin, sinon des désirs plus pressants d'union? Versé à la suite d'une faute commise, le sang apporté à l'autel atteste les sentiments d'un cœur brisé par le regret, disposé à toutes les réparations, prêt au sacrifice même de la vie pour mériter, avec un entier pardon, le bienfait de l'alliance divine. A son tour l'immolation, dans le sacrifice expiatoire, revêt un aspect de substitution pénale. Même sans avoir conscience de fautes expressément passibles de la peine capitale, l'Israélite savait, par les avis réitérés de la Loi et par des exemples mémorables, les redoutables exigences de la sainteté divine et il s'empressait de recourir au moyen de salut providentiel qui le rachetait par l'immolation d'une victime. Enfin, l'imposition des mains, accompagnée de la confession, faisait passer en quelque sorte les péchés de l'offrant sur la tête de la victime qui, sans rien perdre de sa sainteté, en portait la responsabilité et allait les effacer par son sang.

Bref, les rites de l'expiation signifient que, pour mieux réaliser l'alliance dont il apporte à l'autel le désir ardent, le sang de la victime, qui représente celui de l'offrant, a coulé d'abord en punition du péché : c'est le châtiment transfiguré par l'amour, l'identité de l'offrant avec la victime par la *satisfactio vicaria* pour arriver à l'union avec Dieu, la mort réparatrice assurant le bonheur de l'amitié divine. Ce sentiment de réconciliation et d'amour imprègne tout le symbolisme du sacrifice, et il fait déjà comprendre pourquoi Dieu, préparant par les figures anciennes le salut du genre humain, a voulu qu'il n'y eût *point de rédemption sans effusion de sang*.

IIe PARTIE : DEUXIÈME MOYEN D'EXPIATION, LES MÉRITES DU JUSTE. — *I. LA PRIÈRE ET LES MÉRITES DU JUSTE.* — En dehors de l'expiation sacrificielle, réglée par la Loi et qui ne s'exerce que dans des circonstances et à des fins déterminées, nous voyons à l'œuvre un moyen de réconciliation d'une efficacité toujours présente et d'une portée universelle, qui semble dépendre de la seule liberté de l'homme et qui n'en est pas moins l'un des ressorts les plus puissants que la Providence met en jeu dans le gouvernement du monde : c'est le mérite du juste, qui se manifeste ordinairement par la puissance de sa prière et qui atteint son plus haut degré dans la souffrance.

1° *Prière et mérites.* — En considération du juste, Dieu pardonne maintes fois au coupable. Abraham intercède en faveur de Sodome et de Gomorrhe; il pose à la justice divine des conditions que la bonté de Dieu accepte et qui auraient sauvé les villes coupables, si leur malice n'avait dépassé toute prévision humaine (Gen., XVIII, 16-33). La puissance de son intercession est d'autant plus admirable qu'elle s'étend à des peuples qui ne sont point de sa race et qu'elle couvre des péchés plus abominables. Wellhausen (*Die Composition...*, p. 25-26); H. Gunkel (*Genesis*, 3e édit., t. III, 1910, p. 203-205) et les critiques de leur école contestent l'historicité de ce récit, sous prétexte que cette théologie de la prière appartient à un stade avancé de spéculation religieuse et ne peut être que de date tardive. Mais l'histoire d'Abraham n'est-elle pas tout entière la preuve du soin avec lequel la Providence veille sur le juste, et l'intervention du patriarche en faveur des cités où son neveu Lot a trouvé hospitalité n'est-elle pas justifiée par la promesse que Dieu lui a faite de bénir à cause de lui « toutes les familles de la terre »? Cf. art. ABRAHAM, *Supplément* au *Dict. de la Bible*, t. I, col. 20. La prière de Loth préserve Ségor, et, lui présent, l'ange exterminateur ne peut rien contre Sodome elle-même (Gen., XIX, 18-22). Le Seigneur reproche à Abimélech l'injustice dont il s'est rendu coupable envers Abraham et lui indique comme moyen de salut le recours au patriarche offensé : « Il priera pour toi et tu vivras » (Gen., XX, 7, 17).

En choisissant Abraham au sein de la Chaldée, Dieu lui dit : « Tu seras bénédiction » (Gen., XII, 2); comblé lui-même des faveurs divines, il deviendra source de bénédictions pour ses descendants et pour tous les peuples de la terre (XII, 1-3, 6-7; XIII, 14-17; XV, 1-21; XVI, 1-22; XVIII, 18-19; XXI, 12-13; XXII, 15-18). Cf. *Supplément*, t. I, col. 20-23. De ce rôle glorieux, qui élève Abraham bien au-dessus des plus grands personnages, on ne voit d'abord d'autre raison que le libre choix et la bienveillance gratuite du Très-Haut. En lui déjà se réalise le principe dont saint Paul montre l'application à toutes les pages de l'histoire d'Israël : « L'élection ne vient ni de la volonté ni des efforts de l'homme, mais du bon plaisir de Dieu » (Rom., IX, 16). Cependant, l'élu du Seigneur répond de toute son âme aux appels d'En-Haut, et bientôt le rôle exceptionnel qui lui est réservé, jusque-là don gratuit de la miséricorde divine, apparaît comme la récompense de ses vertus. L'Écriture loue en premier lieu la foi d'Abraham; elle devient un titre nouveau à l'amitié divine qu'il possédait déjà (Gen., XV, 6; XVII, 17; Rom., IV, 4-12; Hebr., XI, 12). Enfin l'obéissance héroïque avec laquelle il se dispose à immoler, sur l'ordre de Dieu, son fils unique, achève ses mérites, lui donne plein droit sur les faveurs divines et fait de sa vocation merveilleuse le fruit de sa sainteté personnelle : « Je le jure par moi-même, dit Yahweh; parce que tu as fait cela et que tu ne m'as pas refusé ton fils unique, je te bénirai; je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est au bord de la mer, et ta postérité possédera les portes de tes ennemis. En ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre, parce que tu as obéi à ma voix » (Gen., XXII, 16-18). Ainsi les destinées d'Israël et le salut du monde reposent sur la foi d'Abraham et sur le mérite de son obéissance.

Les descendants du saint patriarche ne manqueront pas de faire valoir ce mérite comme une recommandation toute-puissante auprès de Dieu. L'Écriture atteste en maints endroits cette confiance. Au temps de Notre-Seigneur, la piété juive insiste sur la valeur de sacrifice et d'expiation que revêt devant Dieu l'acte héroïque de son serviteur. Philon établit la supériorité de l'immolation d'Isaac sur tous les λυτήρια, « sacrifices de délivrance » ou « de salut », dont parle l'histoire. Grecs, barbares, Indiens immolent parfois des êtres qui leur sont chers ou se vouent eux-mêmes à la mort; mais, chez eux, c'est coutume, nécessité ou point d'honneur, tandis qu'Abraham sacrifie son fils unique par obéissance envers Dieu, et lui-même, en qualité de prêtre, accomplit le rite sacré, ὁ δ' ὥσπερ ἱερεὺς αὐτὸς κατήργετο τῆς ἱερουργίας (*De Abrahamo;* Mangey, t. II, p. 25-29; Cohn, t. IV, n. 167-169). La littérature rabbinique célèbre le sacrifice d'Abraham sous le nom de *ʿaqêdâ* (« action de lier », parce que Abraham *lia* son fils sur l'autel, Gen., XXII, 9) et en exalte la puissance rédemptrice. Le rituel du *Roš haš-šanah* (premier do l'an) fait cette prière : « O Éternel, notre Dieu, considère la scène du sacrifice (*ʿaqêdâ*), alors qu'Abraham lia son fils Isaac sur l'autel, étouffant sa tendresse pour accomplir ta volonté d'un cœur sincère. Puisse de même ta miséricorde étouffer ton courroux envers nous, et que, dans ton immense bonté, ta colère se détourne de ton peuple, de ta ville et de ton héritage... Souviens-toi aujourd'hui du sacrifice d'Isaac en faveur de sa postérité. » Cf. Paul Fiebig, *Rosch ha-schana*, Giessen, 1914, p. 57; traduction de Israël Lévi, *Rev. des études juives*, LXIV, p. 162 (cette partie du rituel d'après I. Lévi, p. 170-

179, remonterait au Ier siècle de notre ère). R. Johanam (IIIe siècle; *Taanit*, 65) met cette même prière sur les lèvres d'Abraham. D'autres textes relèvent la douceur et la résignation du fils en même temps que l'obéissance prompte du père; les sentiments de l'un et de l'autre concourent au mérite de l'acte et à sa vertu rédemptrice. Pour mettre en relief la valeur du sacrifice, on le représentait comme consommé; on parle du *sang* d'Isaac, de son *holocauste*, et même de la *cendre* de son holocauste : *Taanit*, 16 (mot de R. Samuel bar Nahman, IIIe siècle); *Mechilta*, 8 (Ugolini, *Thesaurus*, t. XIV, col. 43). Isaac est « l'holocauste parfait » עולה תמימה; il est « l'expiateur des péchés d'Israël » (*Cant. Rabba*, I, 14) : à cause de lui, Dieu préserve les premiers-nés d'Israël (*Mechilta*, 8), il fait cesser la peste provoquée par l'orgueil de David (I Par., XXI, 15; mot de Mar Samuel, vers 250). D'après le Targum de Jérusalem (Gen., XXII, 14), c'est à l'immolation d'Isaac que le Temple, construit plus tard au même endroit, doit l'efficacité de tous les sacrifices qui y sont offerts et principalement des sacrifices expiatoires. Assurément, il faut faire des réserves sur plusieurs de ces détails, mais on ne saurait douter du principe lui-même, à savoir que le sacrifice était déjà accompli dans l'intention d'Abraham : rien ne manquait au mérite de son obéissance, et c'est pourquoi Dieu le récompense magnifiquement. Par sa portée universelle, non moins que par les vertus qu'il offre à notre admiration, le sacrifice d'Abraham figure dignement le sacrifice du Calvaire.

Isaac et Jacob obtinrent, par leurs vertus, la confirmation des promesses divines (cf. Gen., XXVI, 2-5; XXVIII, 13-15; XXXV, 9-12), et leurs noms demeureront inséparables de celui d'Abraham dans la vénération et la confiance des générations futures. Lorsque le Seigneur, irrité de l'apostasie des Israélites, menace de les faire périr dans le désert, Moïse de s'écrier : « Souvenez-vous d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, vos serviteurs, et de la promesse que vous leur avez jurée » (Ex., XXXII, 13). Moïse lui-même, le législateur investi de l'autorité divine pour commander aux hommes, est aussi l'intercesseur tout-puissant qui commande à Dieu même. « Il se tient sur la brèche » (Ps., CVI, 23) pour arrêter et désarmer le Seigneur qui marche contre son peuple (Ex., XXXII, 9-10); il obtient à diverses reprises le pardon et la guérison des coupables (Num., XI, 1-2; XXI, 5-9); ses mains levées sur la montagne sont le symbole éloquent de la puissance de la prière (Ex., XVII, 11-13).

Après Abraham et Moïse, tous les grands serviteurs de Dieu deviennent à leur tour les protecteurs du peuple. « O mon père, mon père, char d'Israël et sa cavalerie! » s'écrie Élisée en voyant Élie enlevé au ciel dans un char de feu. Les chars de guerre faisaient à cette époque la grande force des armées, et cette image expressive, par laquelle Élisée résume les grands services que son maître avait rendus à Israël, image que le roi Joas applique à son tour à Élisée (II Reg., II, 12; XIII, 4), dit le rôle que remplissent, avec plus ou moins d'éclat, tous les prophètes et tous les saints.

2° *Solidarité et expiation : le « mérite des Pères ».* — Nous venons de voir les promesses qui constituent la charte de fondation du peuple hébreu : tout l'avenir d'Israël repose, après la miséricorde de Dieu, sur les mérites d'un seul homme. Au sein du peuple élu, la postérité de David est aussi l'objet d'une élection spéciale; la race royale, à cause du premier roi, comme la nation entière à cause des premiers patriarches, est assurée de ne point périr (II Sam., VII, 13-29; Ps., LXXXIX, 27-38). Dieu pouvait la châtier, non la détruire; un « reste saint » (cf. Is., IV, 2, 3; X, 20-21, etc.) devait survivre toujours en Israël, et, dans la famille de David, un « rejeton choisi » (Is., XI, 1) par qui les bénédictions divines descendraient sur toutes les nations.

Ces faits posent le fondement scripturaire de la doctrine que la théologie juive appellera plus tard « les mérites des Pères », זכות אבות (cf. Weber, *Judische Theol.*, 2e édit., Leipzig, 1897, p. 292-297), et qui n'est elle-même qu'une application du principe de solidarité. Le peuple juif n'est pas devant Dieu un agrégat d'individus isolés, dont chacun ne vivrait que pour soi. Il forme une famille qui se rattache à un même chef et dont les membres demeurent solidaires les uns des autres. L'alliance du Sinaï est conclue entre Dieu et la nation : « Je suis Yahweh, ton Dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Égypte » (Ex., XX, 2). Cela ne veut pas dire que la nation, en tant que telle, a seule des devoirs et des droits et que « l'individu est trop petit pour compter devant Dieu » (R. Smend, *Lehrbuch der alt. Religionsgesch.*, p. 103; cf. Stade, *Bibl. Theologie*, p. 193-195; K. Marti, *Geschichte...*, p. 171). Les conditions de l'alliance s'adressent à tous et à chacun. Le « toi » de certains commandements ne peut même s'entendre directement que des personnes individuelles, comme le remarque Philon (*De Decalogo*, Mangey, t. II, p. 186-187), lequel en conclut qu'aux yeux de la Loi « une âme vaut un monde ». Chacun est tenu d'observer la Loi, chacun répondra de ses actes devant Dieu, chacun recevra la récompense ou le châtiment que lui méritent ses œuvres; cf. Ex., XX, 12-17; Deut., XXVII-XXVIII, XXIX, 14, 17-20; I Sam., XXVI, 23. Mais c'est dans la nation et par la nation que l'individu peut entrer en relations intimes avec Yahweh; c'est parce qu'il appartient au peuple élu que l'Israélite, s'il se montre fidèle pour sa part, peut espérer toutes les bénédictions du Seigneur. Pour ce motif aussi, une cohésion étroite existe entre les membres de la nation : chacun, dans la mesure de ses vertus et de sa fidélité, devient source de bénédictions pour les autres, de même qu'il profite des mérites d'autrui et que, frère des saints, il a sa part des bienfaits que Dieu leur prodigue. Principe de bonheur, la solidarité nationale peut aussi devenir cause de ruine. Le vice d'un membre infecte le corps entier. La faute d'un simple particulier peut avoir une grande portée : le violateur du sabbat est mis à mort pour détourner la colère de Dieu (Num., XV, 36), la désobéissance d'un seul cause la défaite de toute l'armée (Jos., VII, 1-26), la transgression de Jonathas empêche la victoire complète (I Sam., XIV, 24-38). Plus préjudiciables à l'intérêt public sont les fautes des grands ou des chefs; les prêtres, les juges, les faux prophètes, les riches sont souvent accusés d'avoir par leurs crimes perdu la nation. A plus forte raison l'iniquité des rois retombe-t-elle sur le peuple : l'orgueil de David déchaîne la peste (II Sam., XXIV, 1-17), l'impiété de Manassé rend irrévocable la sentence d'exil à Babylone (II Reg., XXI, 11-16; XXIII, 26-27; XXIV, 3-4; Jer., XV, 4).

De ce double aspect de la solidarité résultent deux conséquences en apparence contradictoires. D'un côté, les mérites d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, accrus à chaque génération par la sainteté de tant de pieux serviteurs de Dieu, assurent à Israël un héritage de bénédiction. De l'autre, par suite des prévarications multiples et qui vont grandissant de siècle en siècle, la malédiction divine qu'ont méritée les pères devrait frapper les enfants. Comment les mêmes Israélites peuvent-ils être à la fois objet d'amour et de haine, et cette solidarité, non moins efficace pour le bien que pour le mal, engendrera-t-elle en définitive pour Israël la ruine ou le salut? Il n'y a point parité entre les deux héritages. — 1. Avant tout, il faut compter avec la miséricorde de Dieu. « Je suis un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération pour ceux qui me

haïssent, et je fais miséricorde jusqu'à mille générations pour ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements. » Ex., xx, 5-6; cf. xxxiv, 6-7; Num., xiv, 18; Deut., vii, 9-10. Ainsi la miséricorde divine est à la justice ce que mille est à quatre! Ces chiffres mettent en réalité la bonté de Dieu au-dessus de toute évaluation. Autre motif de confiance : le serment divin. Porté déjà par sa nature à la libéralité et au pardon (Ex., xxxiv, 6), Dieu a daigné s'engager sans réserve ni condition envers Abraham et sa postérité, comme envers David et sa lignée, et il demeure lié par sa parole. D'ailleurs, si la justice est parfois obligée de sévir, c'est pour avertir et corriger le pécheur et donner ensuite libre cours à la miséricorde : le châtiment prépare la grâce. — 2. En second lieu, le châtiment n'est point fatal. Dieu a promis de ne jamais oublier les mérites des patriarches malgré l'indignité de leurs descendants, tandis que les bonnes œuvres des fils peuvent abolir complètement le souvenir des fautes paternelles. Il appartient donc aux héritiers de choisir : fussent-ils par leur naissance « enfants de la colère », il ne tient qu'à eux de redevenir les fils de la promesse. Leur sort est entre leurs mains : à eux, par leur obéissance envers Yahweh, de briser la chaîne de malédiction forgée par les générations coupables et de rétablir la communication des grâces.

3° *Solidarité et individualisme d'après Jérémie et Ézéchiel.* — Nous voyons se produire coup sur coup, à deux périodes très rapprochées de l'histoire juive, deux interprétations diamétralement opposées et également pernicieuses du principe de solidarité. Sous les derniers rois de Juda, les habitants de Jérusalem, fiers de se dire les descendants des patriarches et de posséder le temple de Yahweh, poussent la confiance jusqu'à la présomption : livrés à tous les désordres, ils se croient cependant à l'abri des châtiments dont les menacent les prophètes. Après la catastrophe, accablés par la ruine de Jérusalem et la captivité de Babylone, ils se persuadent que les crimes de leurs pères pèsent inéluctablement sur eux, et, renonçant à tout effort pour devenir meilleurs, ils s'abandonnent aux plaintes et au découragement. Jérémie et Ézéchiel sont suscités de Dieu pour dissiper tour à tour ces deux illusions et pour rappeler que la solidarité collective ne supprime pas la responsabilité individuelle. Jérémie déclare que « les yeux du Seigneur sont ouverts sur les voies des enfants des hommes pour rendre à chacun selon ses voies et selon le fruit de ses œuvres » (xxxii, 17-19; cf. xvi, 10-13, etc.) : ni la sainteté du Temple, ni les mérites des ancêtres ne détourneront de la génération présente, si elle s'obstine dans le mal, les coups de la justice divine. Ézéchiel s'efforce de relever le courage des captifs. S'ils sont frappés pour les crimes des générations passées, c'est qu'ils ont fait eux-mêmes déborder la mesure des iniquités : qu'ils se retirent du mal, que chacun s'attache aux commandements de Yahweh et il recevra sa récompense. Mais que personne ne compte sur les bonnes œuvres d'autrui pour se dispenser soi-même de bien faire; comme le juste sera sauvé en récompense de sa justice, le pécheur périra en punition de ses fautes. Cf. xiv, 1-23; xviii, 1-32. L'insistance avec laquelle Ézéchiel s'adresse à la conscience individuelle a induit en erreur plusieurs critiques. On a regardé ce prophète comme un novateur, qui « espérait modifier et même renverser tout à fait l'un des principes fondamentaux de la législation lévitique, principe d'après lequel les descendants sont responsables des crimes de leurs ancêtres ». J. Halévy, *Recherches bibliques, Ézéchiel*, dans *Rev. des études juives*, t. xxiv, 1892, p. 47. On lui attribue l'honneur du « premier pas fait dans le but d'individualiser la religion » *(ibid.)*. « Nous pourrions presque, dit A. S. Peake, l'appeler le Calvin de l'Ancien Testament... Sa doctrine a créé une révolution » (*The problem of suffering in the O. T.*, Londres, 1910, p. 22-24). Mais nous avons vu de quelle manière et avec quelles restrictions doit s'entendre, d'après la législation lévitique elle-même, le principe de la solidarité nationale. L'individu n'est pas dans la société comme une roue dans un engrenage. Il est libre, il peut, il doit par ses bonnes œuvres échapper à la responsabilité du mal. Si le prophète Ézéchiel a prêché cette liberté et ce devoir avec plus de force que ses prédécesseurs, c'est que les circonstances rendaient cet enseignement à la fois plus nécessaire et plus opportun; d'une part, il importait de ne pas laisser les exilés sous l'impression qu'une fatalité implacable les vouait au malheur; d'autre part, la dispersion avait brisé tous les ressorts de la vie nationale et dans ce désagrègement universel, sans temple, sans autel, sans rois, sans chefs, le salut ne pouvait venir que de l'initiative individuelle et le meilleur moyen de préparer la restauration d'Israël était de faire appel à la bonne volonté de chacun.

4° *Une exception qui confirme la règle.* — S'il y a quelque chose de vraiment nouveau dans le message d'Ézéchiel, ce n'est pas le principe dès longtemps établi que le pécheur est sauvé dès qu'il se convertit, mais plutôt celui qui restreint au juste seul le profit de sa justice. Au c. xiv, le prophète semble nier toute possibilité d'intercession et d'expiation en faveur d'autrui. Il décrit dans quatre strophes parallèles les fléaux qui vont frapper le peuple endurci de Jérusalem et dans chacune retentit, comme un refrain sinistre, ce serment de Yahweh : « Quand Noé, Daniel et Job seraient là, par ma vie, déclare Yahweh, ils ne sauveraient ni fils ni filles : eux seuls se sauveraient par leur justice » (xiv, 14, 16, 18, 20). Si l'intercession réunie de ces trois hommes éminents en sainteté ne peut rien pour les coupables, n'est-ce pas déclarer les mérites du juste inutiles à tout autre qu'à lui-même et ôter tout fondement à l'expiation?

Ici encore, il faut tenir compte des circonstances. Le serment implacable de Yahweh vise les habitants de Jérusalem et de Juda. Méprisant toutes les exhortations et toutes les menaces, ils ont comblé la mesure de l'impiété; rien désormais ne peut suspendre l'arrêt depuis longtemps porté contre eux : Jérusalem sera détruite et ses habitants emmenés en captivité. Du reste, Dieu ne craint point que sa justice en cette occasion soit taxée de sévérité. Quand les survivants de la catastrophe arriveront à Babylone, quand on verra de près ces criminels et qu'on les connaîtra tels qu'ils sont, ceux qui s'intéressent le plus aux Judéens seront saisis d'horreur pour leur scélératesse et comprendront que la vengeance divine s'est encore montrée débonnaire à leur égard (Ez., xiv, 22-23).

En ce point d'ailleurs, Ézéchiel est le disciple et le continuateur de Jérémie. Ce dernier avait reçu du Seigneur la défense d'intercéder pour le peuple (Jer., vii, 16; xi, 14; xiv, 11) : puisque les coupables s'obstinaient, la sentence de ruine et de déportation devait s'exécuter. Jérémie prie cependant, mais Dieu répond : « Quand Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, mon âme ne se tournerait pas vers ce peuple » (xv, 1). En vain le pieux roi Josias, encouragé par le prophète, s'efforce-t-il de ramener ses sujets dans la bonne voie : sa réforme ne change pas les cœurs, profondément viciés par l'apostasie de Manassé, et Dieu, dans sa bonté, enleva le prince fidèle à la fleur de l'âge pour lui épargner la douleur d'assister au désastre de la patrie (II Reg., xxii, 14-20; II Par., xxxiv, 22-28; Jer., xxii, 20).

A le bien prendre, l'arrêt irrévocable que Jérémie et Ézéchiel fulminent contre Jérusalem de la part de Yahweh est encore un hommage à la doctrine des

mérites rédempteurs du juste. L'aveugle confiance qui perd les Israélites ne témoigne que trop de l'emprise de cette doctrine. Pour les sauver, il ne reste plus qu'un moyen : déclarer sans effet pour eux la loi providentielle de la propitiation et les obliger ainsi à ne compter que sur une conversion personnelle et sincère. En suspendant, pour des raisons majeures, en ce cas unique, la prière expiatoire, le Seigneur la reconnaît légitime et efficace dans tous les autres cas, et jamais il ne fut plus vrai de dire que l'exception confirme la règle.

5° *Après l'exil.* — D'abord obstiné et rebelle, le peuple exilé à Babylone s'humilia et reconnut qu'il était justement puni pour ses péchés. Esdr., IX, 8-13; Neh., IX, 31; II Macch., VI, 12-17. Dès lors, le Seigneur pardonne et peut donner libre cours à sa clémence : « Ne crains point, vermisseau de Jacob, faible reste d'Israël! Je viens moi-même à ton secours et ton rédempteur est le saint d'Israël » (Is., XLI, 14). Rien n'empêche plus le mérite des hommes de Dieu de rayonner autour d'eux et sur toutes les générations après eux. Esdras, Néhémie prient avec confiance pour Israël au nom de l'alliance jadis conclue avec Abraham et Moïse, et ils sont exaucés. La communication s'établit même directement des vivants aux morts et des morts aux vivants. Judas Macchabée prie avec toute son armée pour les soldats tombés sur le champ de bataille en punition de leurs fautes et il fait offrir des sacrifices à Jérusalem pour leur obtenir la rémission de la peine qu'ils avaient contractée devant Dieu. II Macch., XII, 39-46. A leur tour, les grands serviteurs de Dieu servent de rempart au peuple même après leur mort, non seulement par leurs mérites toujours présents aux yeux du Seigneur, mais par les prières qu'ils lui adressent en faveur de leurs frères restés sur la terre. Dans « un songe digne de foi, une vision réelle » (II Macch., XV, 11), Judas Macchabée vit le grand prêtre Onias, mort depuis peu (IV, 34), « prier, les mains étendues, pour toute la nation des Juifs ». Il vit de même le prophète Jérémie « priant beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte », et le prophète remit au héros une épée, symbole à la fois de la victoire promise à Judas et de la prière efficace des deux saints (II Macch., XV, 11-14). D'après Philon, la complète réconciliation des Juifs avec Dieu et leur félicité aux temps messianiques seront dues à l'action combinée de trois « paraclets », à savoir : avant tout, la bonté divine qui toujours aime mieux pardonner que punir; en second lieu la sainteté des patriarches qui « offrent à Dieu, dans leurs âmes affranchies du corps, un culte pur et spirituel, et font sans cesse pour leurs fils et leurs filles des supplications qui ne demeurent point inefficaces, car le Père les récompense en exauçant leurs prières »; enfin, les bonnes dispositions des Juifs eux-mêmes revenus à la vertu (*De execrat.*, 9; Mangey, t. II, p. 436; Cohn, t. V, n. 165-167). Ce tableau montre chez le docteur alexandrin l'exacte intelligence des conditions de la prière expiatoire. Elle a sa première origine dans le cœur de Dieu, dont la bonté se manifeste doublement : d'abord, envers les justes, en donnant à leurs mérites un rayonnement qu'ils n'auraient point par eux-mêmes; puis envers les pécheurs, en leur concédant des avantages auxquels ils n'auraient point droit. La seconde source jaillit du cœur des saints, par les bonnes œuvres et la prière. Une troisième condition, non moins indispensable, est requise de la part du bénéficiaire; il doit, au moins par sa bonne volonté, se disposer aux bienfaits qui lui sont offerts.

Si les vertus et la prière des justes ont tant de pouvoir auprès de Dieu en faveur des pécheurs, quelle ne sera pas la puissance d'intercession du Messie, en qui se réaliseront toutes les promesses qui ont fait tressaillir d'espérance tous les patriarches et les prophètes, qui s'appelle « le « Serviteur de Dieu » par excellence, qui sera le fondateur et le chef du royaume des saints, les dépassant tous en sainteté, comme le roi dépasse ses sujets! Toutefois, ce n'est encore là que le premier degré de l'expiation; elle atteint son plus haut sommet lorsque le juste, non content de prier pour les pécheurs, souffre et meurt pour eux.

II. LA SOUFFRANCE EXPIATRICE. — Si la vertu du juste lui donne tant de crédit auprès de Dieu en faveur des pécheurs, il paraît naturel de conclure que la souffrance généreusement acceptée pour l'amour de Dieu, en rendant la vertu plus parfaite, accroît d'autant sa puissance de propitiation. Toutefois, l'idée du juste souffrant pour le coupable ne se fait jour qu'assez tard dans la littérature hébraïque.

1° *Tout d'abord, le juste peut-il souffrir?* — Il semble que la question ne se posait même pas pour les anciens Israélites ou qu'on ne pouvait envisager cette supposition que pour l'écarter. La Loi, en effet, donnait pour appui et pour stimulant à l'observation des préceptes, d'abord la volonté et la sainteté de Dieu, puis le système des sanctions terrestres. La docilité aux ordres divins aurait pour récompense une longue vie au sein du bien-être et de la paix dans la terre de Canaan, tandis que la ruine, l'exil, la mort frapperaient bientôt le pécheur. Cf. Ex., XX, 12; XXIII, 20-33; Deut., IV, 25-40; VI, 1-25, etc. Sans doute, les sanctions d'ici-bas n'excluaient pas celles de l'au-delà. L'amitié divine qui protégeait le juste en cette vie ne pouvait lui faire défaut dans l'autre, et la malédiction qui atteignait l'impie et le retranchait de la terre des vivants le poursuivait encore par delà la tombe. Mais la révélation divine, dans les livres les plus anciens de la Bible, ne disait pas clairement en quoi consistaient les récompenses de la vie future. En combinant les diverses données scripturaires, on peut dire que le sort du juste dans l'avenir paraissait assez enviable pour reposer des afflictions d'ici-bas (cf. I Reg., XIX, 4; Tob., III, 6; IV, 1, etc.), mais non pour être préféré au bonheur que la terre peut offrir. Ézéchias atteint d'un mal mortel « au milieu de ses jours », demande au nom de ses bonnes œuvres que sa vie soit prolongée et le Seigneur l'exauce (Is., XXXVIII, 1-8). Quelques passages des Psaumes éclairent, il est vrai, d'une lumière consolante le mystère de la vie future : « rassasiement de joie en ta présence, bonheur à ta droite pour toujours » (Ps., XVI, 11); « tu me prendras en gloire » (Ps., LXXIII, 24; cf. XLIX, 16). Premiers rayons d'un espoir qui se précise et s'embellit dans les livres les plus récents (Sap., II, 22; III, 1-9; II Macch., VII, 14-23). Cf. *Rev. bibl.*, 1905, p. 188-202; Lagrange, *Le judaïsme*, p. 347-349; A. Durand, *Les rétributions de la vie future dans les Psaumes*, dans *Études*, t. LXXXI, 1899, p. 346. Toutefois, l'on estimait que, en règle générale, la justice divine s'exerce assez visiblement dès ici-bas et que, dès maintenant, elle rend à chacun selon ses œuvres. La longue expérience du psalmiste (XXXVII, 25, 35-36) lui a appris que le pécheur n'est pas longtemps heureux et que le juste, un instant éprouvé, retrouve bientôt la prospérité due à sa vertu.

2° *Le livre de Job* aborde résolument le problème de la souffrance du juste. D'une part, Dieu lui-même proclame la vertu de son serviteur : « il n'y a point sur la terre d'homme comme lui, intègre, droit, s'éloignant du mal » (I, 8). D'autre part, tombé tout à coup de l'opulence dans la misère, frappé au cœur par la perte de ses enfants, le corps rongé par une affreuse lèpre, l'infortuné, malgré sa soumission à la volonté de Dieu, invoque la mort comme une délivrance. Ainsi se pose avec un tragique intérêt la question : pourquoi le juste souffre-t-il? A cette question, les amis de Job tiennent leur réponse toute prête. Ils soutiennent que le juste est toujours heureux, le méchant toujours malheu-

reux; mais aucun homme n'est parfaitement pur et saint devant Dieu (IV, 17-19; XV, 14-16), en sorte que le châtiment peut frapper les meilleurs eux-mêmes pour leur correction et leur amendement (V, 17-26), et ils invitent Job à se reconnaître pécheur. Fort du témoignage de sa conscience, celui-ci repousse leurs insinuations comme une calomnie, il refuse un aveu qui serait un mensonge, il prend Dieu lui-même à témoin de son innocence. Le lecteur sait que Job a raison, et le drame se développe, rendant le mystère plus précis et plus angoissant : pourquoi la souffrance du juste?

La réponse ne se laisse pas aisément discerner. Plusieurs exégètes croient la trouver dans l'émouvant passage où Job, se transportant par avance au dernier jour, voit paraître son rédempteur et tressaille déjà dans l'espoir de la résurrection. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, Paris, 1896, p. 196; V. Rose, *Étude sur Job, XIX, 23-27*, dans *Rev. bibl.*, 1896, p. 39-55; A. Durand, *Les rétributions de la vie future dans l'A. T.*, dans *Études*, t. LXXXIII, 1900, p. 31-40; J. Touzard, *Dict. apolog.*, t. III, 1919, col. 1590-1593; P. Cruveilhier, *La conduite de la Providence selon le livre de Job*, dans *Rev. apolog.*, t. LII, 1931, p. 5-21, 150-168; cf. t. LIII, 1931, p. 641-667; t. LIV, 1932, p. 5-27. « A ce moment solennel (du jugement dernier), Dieu manifestera la justice des âmes, dévoilera son plan dans l'épreuve des bons et récompensera magnifiquement la souffrance saintement endurée. En un mot, au jugement dernier, et lors de la vision béatifique, tous les désirs de Job seront amplement exaucés » (A. Cruveilhier, *op. cit.*, t. LII, p. 158). Mais cette idée de récompense, qui serait essentielle et donnerait la clef de l'énigme, n'est pas nettement exprimée dans les paroles de Job. La vision du Rédempteur et la résurrection apparaissent comme le terme ardemment désiré de ses maux, plutôt que comme une compensation et une explication. Cette venue du juste juge, il l'attend, il l'espère parce qu'il est innocent, et ses adversaires reconnaîtront alors « la justice de sa cause » (XIX, 28). Comme de raison, l'immensité de sa détresse mesure l'ardeur de son attente. Cependant, ce bonheur, qui mettra fin à ses souffrances, ne paraît pas les expliquer, et il continue avec non moins de véhémence à s'étonner des rigueurs de la Providence à son égard.

D'autres interprètes découvrent la leçon du drame dans les discours d'Éliu (XXXII, 1 ; XXXVII, 24). Ce personnage, prenant la parole le dernier, se déclare peu satisfait des opinions émises par Job et ses amis et semble promettre la claire solution du litige. De ses longues explications se dégage, en effet, une idée nouvelle, à savoir que les souffrances d'ici-bas ne sont pas toujours vindicatives, mais parfois médicinales. Dieu les envoie comme un antidote contre la présomption et l'orgueil qui naîtraient facilement d'une prospérité trop grande. Cf. *Dict. Bibl.*, art. JOB, t. III, col. 1570. Mais cette explication, plausible en elle-même et qui peut éclairer en partie le rôle providentiel de la souffrance, ne paraît pas convenir à la situation. Le prologue nous a présenté un juste parfaitement simple et droit, craignant Dieu de tout son cœur et entièrement éloigné du mal; rien, dans le spectacle de cette vertu, dont le Seigneur lui-même se montre fier, ne fait soupçonner pour l'avenir un danger dont il faudrait le préserver par de si terribles avertissements. D'autant que ces peines préservatrices, telles que les décrit Éliu, et les aveux qu'il prête au juste ainsi arrêté sur la pente du mal (cf. XXXIII, 27; XXXVI, 8-12), supposent déjà des imperfections et des fautes réelles, en sorte que la thèse d'Éliu ne diffère pas essentiellement de celle des autres adversaires de Job.

La grande leçon du poème ressort plutôt des paroles du Tout-Puissant qui apparaît soudain et qui, sans donner les raisons de sa conduite, montre combien les desseins et les œuvres de Dieu dépassent les faibles pensées des hommes et les invite à s'en rapporter à sa sagesse. Lorsque le juste se voit accablé de maux, il n'est pas tenu pour cela de se croire pécheur, mais il n'a pas non plus le droit d'accuser la Providence; son devoir est d'adorer en silence les desseins impénétrables du Très-Haut. Au fond, la souffrance est un mystère dont Dieu se réserve le secret. Cette leçon austère s'adoucit, dans l'épilogue, par le tableau des bénédictions de toutes sortes que Dieu accorde dès ici-bas à son serviteur et qui font comprendre que les volontés mystérieuses du Seigneur envers les siens sont toujours miséricordieuses et paternelles. Mais le mystère demeure et il n'appartient pas à l'homme de le pénétrer. Cette leçon, si sévère qu'elle soit, marque un progrès important. La thèse des interlocuteurs de Job sur la souffrance, punition du péché personnel, n'allait à rien moins qu'à nier l'expiation en faveur d'autrui et, par conséquent, « la possibilité même de Jésus rédempteur, dont ce juste admirable représentait la figure et prophétisait la passion » (Mgr Gay, *Vie et vertus chrétiennes*, t. II, p. 237). Le mystère, en réservant des vues plus profondes, laisse place à la rédemption. Par la grandeur de ses souffrances et par son admirable sainteté, Job annonce le crucifié. Toutefois, un trait essentiel fait défaut : la souffrance de Job n'est pas volontaire.

3° *Le serviteur de Yahweh.* — La souffrance rédemptrice apparaît pour la première fois dans le poème que le prophète Isaïe (LII, 13-LIII, 12) consacre au martyre du « serviteur de Yahweh ». Page poignante et sublime où l'indignité des traitements infligés au « serviteur » met en relief la noblesse de son dévouement et l'héroïsme de sa douceur; étonnant oracle dans lequel le prophète décrit par avance la passion du Sauveur avec la précision d'un évangéliste et en explique le sens avec la profondeur et l'émotion d'un apôtre. Comme on pouvait s'y attendre, ce texte si important a donné lieu à bien des controverses. « Il devient de plus en plus difficile d'embrasser le sujet dans toute sa complexité », écrivait van Hoonacker en 1909 (*Rev. bibl.*, p. 497); et la complexité n'a fait que croître au cours de ces vingt-cinq dernières années. Notre tâche sera d'établir l'exégèse exacte de ce récit, de montrer qu'il ne se rapporte qu'au Christ et de recueillir la doctrine qu'il renferme sur l'expiation.

1. *Le poème.* — Le nom de « serviteur », dans les derniers chapitres d'Isaïe, est parfois un titre collectif qui désigne le peuple d'Israël. Tantôt le Seigneur l'encourage : « Mais toi, Israël, mon serviteur, Jacob que j'ai choisi, race d'Abraham, mon ami...; toi à qui j'ai dit : Tu es mon serviteur, je t'ai choisi et ne t'ai point rejeté... Ne crains point, car je suis avec toi » (XLI, 8-10). Tantôt Dieu se sert de ce terme affectueux pour des reproches plus pressants : « Sourds, entendez; aveugles, ouvrez les yeux et voyez! Qui est aveugle, sinon mon serviteur?... Qui est aveugle comme celui dont j'avais fait mon ami, aveugle comme le serviteur de Yahweh? » (XLII, 18-19). Mais il est une série de textes où ce titre caractérise un personnage aux traits individuels bien marqués, pris du sein d'Israël et chargé d'une mission spéciale auprès des siens et qu'on ne saurait confondre avec le peuple auquel il est envoyé. Ces passages sont au nombre de quatre : XLII, 1-6; XLIX, 1-9; L, 4-11; enfin le grand poème (LII, 13-LIII, 12). Bien que séparés les uns des autres, ces tableaux se rapportent manifestement au même héros, dont le portrait, frappant dès le premier abord, excite de plus en plus l'admiration jusqu'à atteindre enfin une beauté surhumaine. Dans le premier tableau, il apparaît comme Docteur; rempli de l'esprit divin, avec une douceur et une patience que rien ne lasse,

il annonce la loi de Dieu non seulement en Israël, mais jusqu'aux îles lointaines, car Yahweh l'a établi « alliance du peuple et lumière des nations » (XLII, 5). Il reparaît dans Is., XLIX, 1-9. C'est bien le même personnage; même nom de serviteur (3-6); mêmes fonctions : « alliance du peuple » (XLII, 6; XLIX, 8), il vient rétablir les tribus de Jacob et ramener les restes d'Israël; « lumière des nations » (XLII, 6; XLIX, 6), il portera le salut jusqu'aux extrémités de la terre. Il est vrai que dans XLIX, 3, le « serviteur » est appelé « Israël »; mais cette appellation, de l'avis général des critiques, est une glose introduite par inadvertance et en contradiction avec le contexte, car Israël ne saurait avoir pour fonction de « rassembler Israël » (XLIX, 5). Dans ce second tableau, la douce physionomie du « serviteur » prend une expression douloureuse; il se plaint de voir ses efforts demeurés stériles; méprisé, traité en esclave (℣ 7), il met sa confiance en Dieu qui ne l'abandonne pas et qui lui promet qu'à l'humiliation succédera la gloire. Le voici pour la troisième fois (L, 4-11). Mais quel spectacle! quels affronts! « J'ai présenté mon dos à ceux qui me frappaient, mes joues à ceux qui m'arrachaient la barbe; je n'ai pas dérobé ma face aux ignominies et aux crachats » (℣ 6). Cependant, il n'a point « fléchi sous l'ignominie »; avec le secours du Seigneur il a « rendu sa face comme un marbre » (℣ 7), et Dieu invite tous les hommes à écouter la voix de son serviteur (℣ 10), menaçant les rebelles des plus terribles châtiments. A partir de cet endroit, le terme de « serviteur » ne se rencontre plus sous la plume d'Isaïe que dans la célèbre prophétie LII, 13-LIII, 12, qui achève de nous faire connaître la mission du héros par des révélations importantes; elle ajoute, en effet, à la description de ses souffrances l'annonce de sa mort et elle affirme hautement le caractère expiatoire de son martyre. La division strophique ressort à première vue du développement des idées principales (cf. *Ami du clergé*, 1904, p. 278-284), en parfait accord d'ailleurs avec les lois de la rythmique hébraïque (cf. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. VIII-X et 323-324; van Hoonacker, *Rev. bibl.*, 1909, p. 514 sq.). Aussi les commentateurs reconnaissent-ils généralement cinq strophes, les deux premières de cinq vers, les autres de six, chaque vers étant formé de deux, parfois trois membres ou stiques parallèles. La première strophe, LII, 13-15 sert d'introduction; elle montre dans une vue générale, le « serviteur » passant des dernières humiliations à la plus haute gloire, aux yeux des peuples et des rois frappés d'étonnement. Puis trois tableaux décrivent tour à tour les humiliations (LIII, 1-3), les souffrances (LIII, 4-6), la mort (LIII, 7-10) du « serviteur ». Une dernière strophe (LIII, 10-12) annonce les fruits glorieux de son sacrifice.

2. *La personne du « serviteur »*. — Quel est donc ce « serviteur de Dieu » qui pousse le dévouement envers les pécheurs jusqu'à prendre sur lui la peine de leurs crimes, qui subit, innocent, le supplice des criminels et dont la mort justifie et sauve les multitudes? Sur ce point, l'exégèse chrétienne n'a jamais hésité. Jésus-Christ lui-même la mettait sur la voie en disant : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie en rançon pour les foules » (Matth., XX, 28, Marc., X, 45). Au lendemain de la passion, le diacre Philippe, interrogé par l'eunuque éthiopien sur ce texte d'Isaïe, explique la prophétie en racontant l'histoire de Jésus (Act., VIII, 22-38). Les Pères de l'Église sont unanimes à reconnaître que cet oracle se rapporte à la passion du Sauveur, et, à leurs yeux, ce rapport n'est pas indirect, il ne s'agit pas d'un personnage qui serait le type ou la figure du Christ : le prophète décrit, au sens littéral, les souffrances et la mort du Rédempteur. Ils voient dans cette page d'Évangile, écrite si longtemps avant l'événement, une preuve frappante de l'inspiration prophétique en même temps qu'un argument providentiel pour convaincre les Juifs. Le P. Condamin indique, pour les quatre premiers siècles seulement, de nombreux témoignages empruntés à une vingtaine de Pères (*Le livre d'Isaïe*, p. 326-327). On trouvera une liste plus complète dans H. Kilber, *Analysis biblica*, t. I, Paris, 1856, p. 383-385. Ce ferme enseignement réunit toutes les conditions pour mériter le nom de « tradition » et s'imposer à l'exégète.

Sens collectif. a) Israël réel. — A partir du XVIIIe siècle, l'exégèse rationaliste adopta le système juif, qui se fait jour déjà dans le Targum de Jonathan. Le « serviteur » souffrant n'est pas un individu, mais une collectivité : il représente, soit le peuple d'Israël tout entier, soit les justes d'Israël, soit un groupe déterminé tel que l'ordre des prêtres ou des prophètes. Les partisans de cette théorie font appel au contexte. Isaïe commence par attribuer expressément la qualité de « *'ebed* Yahweh » au peuple d'Israël (XLI, 8-9), et nous retrouvons plusieurs fois cette attribution dans les chapitres suivants (XLII, 19; XLIII, 10; XLIV, 1, 2, 21; XLV, 4). « Or, il est inconcevable que le prophète ait appliqué les mêmes attributs à des sujets entièrement distincts » (Driver, *Isaiah*, 2e édit., Londres, 1893, p. 175). Il s'agit donc d'Israël et de son rôle religieux dans le monde. Lors de la ruine de Jérusalem, le peuple élu semblait abandonné de Dieu; jeté sur la terre étrangère, il était voué à la mort. Mais, par sa résignation, par ses souffrances patiemment acceptées, par les vertus qu'il a pratiquées au milieu des païens et qui ont forcé leur admiration, il s'est montré le fidèle serviteur de Yahweh; et maintenant, à l'humiliation de la captivité, Dieu fait succéder la gloire de la restauration, accompagnée de tant de merveilles que les nations païennes ne peuvent s'empêcher de reconnaître le bras du Tout-Puissant et se convertissent au Dieu d'Israël. C'est ainsi qu'Israël est le témoin de Dieu, le martyr de la foi et le sauveur des nations. Mais ces arguments sont loin d'être solides.

a. *Contexte littéraire.* — Pour ce qui est du contexte, notons que les c. XLIX-LV d'Isaïe, qui mentionnent pour la dernière fois le titre de « serviteur » (XLIX, 3, 5, 6; L, 10; LII, 13; LIII, 11), forment une section à part, entièrement distincte de la section précédente, qui comprend les c. XL-XLVIII. Ces deux cycles de prophéties traitent deux sujets bien différents : l'un annonce la mission de Cyrus (XL-XLVIII) : l'autre (XLIX-LV), celle du « serviteur ». Entre ces deux cycles on peut relever des analogies. Le P. Condamin découvre même entre eux un parallélisme de forme et d'idées qui semble voulu : aux quatre poèmes (XL-XLVII) qui chantent tour à tour la vocation de Cyrus, la délivrance de l'exil, l'œuvre de Cyrus, la ruine et l'humiliation de Babylone, répondent quatre autres poèmes (XLIX-LV et LX-LXII) célébrant la vocation du « serviteur » de Yahweh, le retour des exilés, l'œuvre du « serviteur », la résurrection et la gloire de Jérusalem (le c. XLVIII servirait de transition entre les deux cycles). Cf. *Le serviteur de Yahweh, un nouvel argument pour le sens individuel messianique*, dans *Rev. bibl.*, 1908, p. 162-181. Alors même que ces deux séries ne présenteraient pas une opposition aussi régulière et savante (cf. van Hoonacker, *Rev. bibl.*, 1909, p. 514; en particulier van Hoonacker rattache XLVIII à ce qui précède, au lieu d'en faire un poème intermédiaire); il est certain que les chapitres XLIX-LV abordent un thème spécial et, sur ce terrain nouveau, le terme de « serviteur » peut prendre aussi un sens nouveau. L'objection tirée du contexte ne garde quelque valeur que pour le fragment XLII, 1-9, inséré en effet au milieu d'exhortations où le vocable de « serviteur » s'adresse à Israël. Le P. Condamin transpose les versets XLII, 1-9 à la suite de XLIX, 7

(*Le livre d'Isaïe*, p. 309, 311, 333), faisant valoir d'une part l'isolement de ces versets à leur place actuelle, d'autre part leur harmonie avec le contexte nouveau et la symétrie de l'ensemble du poème. Plusieurs exégètes acceptent le principe de la transposition, tout en l'appliquant autrement : le P. Lagrange place XLII, 1-9, avant XLIX, 1 (*Rev. bibl.*, 1905, p. 281); van Hoonacker rattache XLII, 8-9 à XLI, 20 et transporte XLII, 1-7, avant LII, 13 (*Rev. bibl.*, 1909, p. 508, 514-525). D'autres critiques, cependant, n'estiment un déplacement ni nécessaire ni opportun. C. C. Torrey (*The second Isaiah, a new interpretation*, New-York, 1928) regarde les c. XL-LXVI comme un tout homogène où la pensée passe sans effort, en vertu d'un lien intime, de l'Israël collectif à l'Israël idéal qui est le Messie. Le principe d'exégèse d'après lequel le même terme doit s'entendre toujours de la même manière, ne s'applique plus si l'auteur donne clairement au mot une signification nouvelle. Or, l'originalité du portrait présenté, XLII, 1-9, le distingue nettement des figures voisines et fait reconnaître sans hésitation le « serviteur » des c. XLIX-LIII. Cf. F. Feldmann, *Der Knecht Gottes*, p. 59; *Die Weissagungen über den Gottes Knecht im Buche Jesaias*, dans *Bibl. Zeitschr.*, Münster, 1909.

b. *Quant au fond*, il est impossible de confondre l'*ʿebed Yahweh* du poème LII, 13-LIII, 12 et des trois autres fragments avec le peuple d'Israël. D'abord *du seul point de vue littéraire*, les termes de cette description conviennent mal à une collectivité. Sans doute on peut parler, en termes généraux, de supplice, de mort et de résurrection pour peindre la ruine et le relèvement d'une nation. Mais ici, l'image est trop poussée; on mentionne le dos, les joues, la barbe, le visage (XLIX, 6); le « serviteur » est « condamné injustement » (LIII, 8), il est « arraché de la terre des vivants » (8), mis à mort (8), on veut l'ensevelir avec les impies (ỷ 9). Tous ces traits ne conviennent bien qu'à un individu : appliqués à Israël, ils n'auraient pas de sens et ne seraient plus que des images forcées et vides, bien différentes des métaphores si claires et si expressives qui composent l'histoire allégorique de Samarie et de Jérusalem dans Ézéchiel, XXIII, 1-49. En second lieu, si nous laissons le vêtement littéraire pour aller au fond de la pensée, quel contraste entre le portrait du serviteur et celui d'Israël, tracés pourtant de la même main et mis à dessein en regard l'un de l'autre! α) *Le « serviteur » est innocent, Israël est coupable.* — L'un est « le juste » (LIII, 10) aux paroles et aux actes sans reproche (ỷ 9); l'autre s'appelle « prévaricateur dès le sein de sa mère » (XLVIII, 8). L'un s'est montré toujours docile à la voix du Seigneur; l'autre, sourd et aveugle (XLII, 19; XLIII, 8), ingrat et rebelle, fatigue Dieu par ses péchés (XLIII, 24; XLVII, 6; XLVIII, 1-4, 8-10; L, 1; etc.). Certains auteurs prétendent supprimer ou atténuer le contraste en disant que le titre de « juste » doit s'entendre d'une justice non pas absolue, mais relative : Israël est pur de l'idolâtrie à laquelle se sont livrés les païens, et cette innocence suffit à mériter leur admiration (cf. Karl Marti, *Das Buch Jesaias*, Tubingue, 1909, p. 349). Mais le texte n'indique aucune restriction de ce genre : c'est Dieu lui-même qui déclare juste son serviteur (LIII, 11) et il mérite cet éloge par toute sa conduite (ỷ 9). Quant au peuple rebelle et endurci, il n'est exempt d'aucun crime, pas même d'idolâtrie, et Dieu veut briser son obstination par des merveilles dont il ne pourra pas dire : « Mon idole les a faites, mon dieu de bois ou de fonte les a ordonnées » (XLVIII, 1-6). D'ailleurs, comment Israël pourrait-il être le témoin et le serviteur de Yahweh si ses œuvres démentent sa foi et font mépriser par les nations le Dieu qu'il invoque de bouche? Il est vrai que le Seigneur veut enfin pardonner. « S'il y a une conviction commune à tous les prophètes hébreux, c'est bien celle que le retour de l'exil marquera la fin de toutes les iniquités d'Israël. Isaïe a lui-même cultivé cette croyance avec prédilection dans ses discours : XL, 2; XLII, 1-4; XLIV, 22; XLV, 25; LX, 21; LXI, 3, 6, 9; LXII, 12. » (J. Halévy, *Le* עבד יהוה *d'Isaïe*, dans *Rev. sémit.*, t. VII, 1899, p. 297.) Mais l'heureux effet de la punition n'empêche pas qu'elle n'ait été méritée; on ne saurait confondre le juste toujours fidèle au milieu des épreuves avec le malfaiteur qui sort de prison repentant et corrigé. — β) De là découle une autre différence : le « serviteur », parce qu'il est innocent, *expie pour les péchés d'autrui* : le peuple, exilé pour ses crimes, ne souffre que pour lui-même. Pour pallier ce défaut, Giesebrecht rappelle qu'Israël, au dire des prophètes, a subi *double châtiment* (XL, 2) : la première part aurait expié ses propres fautes, la seconde celles d'autrui. Cf. *Beiträge zur Jesaiakritik*, Göttingue, 1899, p. 179 sq.; *Der Knecht Yahwes*, Königsberg, 1902, p. 64 sq. Explication inacceptable; la « double mesure » n'est en réalité que la figure de l'expiation complète et une manière, de la part du prophète, d'assurer aux exilés que la justice de Dieu se tient pour satisfaite, qu'ils n'ont plus rien à craindre pour le passé et qu'ils peuvent désormais tout espérer de la miséricorde de Dieu. Bien loin que la mesure des châtiments ait dépassé celle des crimes, le prophète déclare à maintes reprises que Dieu pardonne aux Israélites bien moins à cause de leurs dispositions, qui auraient au contraire continué d'irriter sa colère, que par pitié pour eux, sous la seule impulsion de sa propre bonté, et en vue de sa gloire : « A cause de mon nom j'arrête ma colère... je t'ai passé au feu, et point d'argent... C'est à cause de moi que je le fais » (XLVII, 9-11; cf. XLIII, 21-28; LIV, 6-10; LX, 10). — γ) Une troisième incompatibilité empêche d'identifier le « serviteur » avec Israël. Les témoins de ses souffrances s'écrient : « Il a été transpercé pour nos péchés, broyé pour nos iniquités. » Si c'est Israël qui est ainsi percé et brisé, Israël porterait les péchés des peuples païens? Or, rien de plus opposé aux prophéties d'Isaïe qu'une pareille conception. Sans doute Israël est chargé d'une mission de salut auprès des peuples, mais c'est une mission de gloire; les merveilles opérées en faveur d'Israël rendront manifeste à tous les yeux la présence de Dieu au milieu du peuple élu, et les rois se feront un honneur de servir Israël pour avoir part aux bénédictions divines (LX, 1-16; LXII, 1-8). Cette mission triomphale n'a rien de commun avec l'expiation. Tandis que le « serviteur » est immolé pour le salut des peuples et que sa mort leur sert de rançon, Dieu livre au contraire l'Égypte et l'Éthiopie à Cyrus (XLIII, 3-4) pour payer en quelque sorte la rançon de son peuple (cf. Ez., XXIX, 18); Babylone qui le retient captif, sera détruite (XLVII) et tous les ennemis d'Israël boiront la coupe de vertige et de colère (LI, 17-23; XLIX, 24-26). — δ) L'idée qu'Israël expie pour les nations ne contredit pas seulement la teneur des autres poèmes d'Isaïe, elle altère en outre la notion même d'expiation, si saillante dans le poème du « serviteur ». En effet, Israël, captif au milieu des nations, est le témoin et le missionnaire de Dieu parmi elles par la foi qu'il professe et qu'il s'efforce d'y répandre. Quant à ses souffrances, elles n'ont par elles-mêmes rien d'expiatoire, sinon en tant qu'elles préservent les païens convertis des châtiments qu'aurait attirés sur eux leur obstination dans l'idolâtrie. Au contraire, *la passion du « serviteur » expie et répare les péchés commis*, en même temps qu'elle retire du mal les pécheurs. La divergence de ces deux points de vue est telle que les partisans de l'interprétation collective en viennent à nier, contre toute évidence, le caractère expiatoire du martyre de l'*ʿebed*. Karl Marti n'hésite

pas à dire qu'il n'y a pas ici « trace de satisfaction » (*Das Buch Jesaia*, 1900, p. 348). Cf. Budde (*Die Sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder*, 1900, p. 10), Giesebrecht, etc...! — ε) Le « serviteur » ne se dévoue pas seulement pour les païens; il s'offre avant tout pour ceux de sa race, comme le déclare le prophète au nom de Yahweh : « C'est pour le crime de mon peuple qu'il est mis à mort. » Si *le « serviteur » représentait Israël, l'expression « mon peuple » ne se comprendrait pas*; elle ne pourrait être prononcée ni par Yahweh, qui ne donnerait certes pas aux païens ce titre que l'Écriture réserve aux Israélites, ni par le prophète qui se fait gloire d'appartenir à la race élue d'Abraham ni par les nations étrangères, qui ne sont point considérées comme formant un seul peuple au nom duquel quelqu'un prendrait la parole. Mince embarras sans doute pour les critiques toujours prêts aux corrections textuelles : ils effacent « pour les péchés de mon peuple », et ils proposent de lire « pour leurs péchés » (Giesebrecht), ou « pour nos péchés » (Budde), ou plus clairement encore « pour le péché des peuples » (K. Marti). Corrections arbitraires, car le mot qu'elles écartent est attesté par l'hébreu comme par les versions, et présente un sens excellent.

b) Israël partiel. — Pour échapper à ces graves inconvénients sans renoncer au sens collectif, plusieurs critiques distinguent deux groupes au sein de la communauté juive; le « serviteur » souffrant pour son peuple représenterait l'élite fidèle des Israélites expiant pour la masse coupable. Cf. E. König, *Das Buch Jesaia*, Gütersloh, 1926; *Theologie...*, p. 291; R. M. Moffat, *The servant of the Lord*, *Expos. times*, t. XIII, 1902, p. 10, 67-69, 174-178; W. G. Baudissin, *Zur Entwicklung des Gebrauchs von Ebed in religiösen Sinne*, Giessen, 1920 (*Mélanges Budde*, p. 1-9). Cette élite serait constituée d'après les uns par le groupe des prophètes qui ont rempli leur mission au prix de contradictions et d'épreuves sans nombre et souvent au danger de leur vie. D'autres mettent en avant le corps sacerdotal, etc. — a. Mais s'il est un point sur lequel les envoyés de Dieu insistent dans les reproches et les menaces qu'ils adressent à Israël de la part de Dieu, c'est que le châtiment frappera infailliblement les coupables et que seuls les bons seront épargnés. — b. D'ailleurs, aucun groupe ne reproduit le trait essentiel du « serviteur » : la mort volontairement subie pour expier le péché. Les prophètes se sont consacrés avec un zèle admirable au service de celui qui les envoyait. Mais, chargés le plus souvent de réfréner les passions des peuples et des rois, ils font figure de justiciers redoutables plutôt que de doux agneaux. Le tendre et compatissant Jérémie invoque le Seigneur contre ses persécuteurs : « Tu le sais, Yahweh! Tu sais que c'est pour toi que je porte l'opprobre : souviens-toi de moi et venge-moi de ceux qui me poursuivent... Qu'ils soient confondus et que je ne sois pas confondu moi-même. Qu'ils tremblent, eux, et que moi je ne tremble pas! Amène sur eux le jour du malheur et brise-les deux fois... Enlevez-les comme des brebis pour la boucherie, vouez-les pour le jour du massacre! (Jer., XI, 18; XII, 6; XV, 15-21; XVII, 12-18.) Ces imprécations se justifient par la sainteté de la cause que le prophète défend contre les impies (cf. A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. 145). Mais combien différents les sentiments et le langage du « serviteur »!

c) Israël idéal. — L'histoire réelle d'Israël ne pouvant expliquer le sens collectif; plusieurs savants recourent à *un Israël idéal*. Le « serviteur » personnifie le peuple élu tel qu'il existe dans la pensée divine, tel qu'il serait s'il remplissait parfaitement sa destinée providentielle. C'est cet idéal qui sauve et rachète Israël, car c'est en vue de cet idéal, pour le réaliser, que Dieu ramènera les captifs de Babylone. Cf. A.-B. Davidson, *The book of the prophet Isaiah*, Londres, 1907; Driver, *Isaiah*, 2e éd., 1893; Skinner, *The book of the prophet Isaiah*, 2 vol., Cambridge, 1915-1917.

a. Si ce langage mystique voulait dire que l'inspiration prophétique montre aux yeux du voyant un personnage qui n'existe pas encore, mais qui fera un jour son apparition, qui souffrira et sera mis à mort, et dont les mérites et la prière, déjà présents aux regards du Seigneur, l'inclinent au pardon pour les coupables, rien de plus légitime, à la seule condition de reconnaître que le prophète annonce de la sorte un personnage individuel et non point collectif. — b. Telle n'est pas la pensée des critiques, qui reste dès lors inintelligible. Sans doute, Dieu veille sur son peuple, il lui pardonne ses fautes, il le délivre des dangers qui l'ont menacé au cours de son existence et il le préserve de l'anéantissement, pour réaliser ses plans de salut et se préparer dans l'avenir un peuple parfait. Mais cela ne suffit pas pour qu'on puisse attribuer ces actes à l'idéal, comme des effets à leur cause. Les « idéalistes » sont victimes de l'illusion platonicienne qui consiste à confondre la cause exemplaire ou finale avec la cause efficiente ou instrumentale. En effet, si l'idéal est d'une certaine manière la cause des causes, en tant qu'il pousse l'être intelligent à mettre tout en œuvre pour atteindre la fin qu'il se propose, cependant il ne peut agir lui-même puisqu'il n'existe pas; un idéal ne peut ni souffrir ni mourir ni expier ni sauver. — c. Ajoutons que les châtiments destinés à corriger les pécheurs rentrent dans l'ordre providentiel et contribuent très efficacement à la sanctification finale que le serviteur a en vue. Si donc on regarde comme fait par l'idéal ce qui se fait pour lui, nous serons en droit de dire que l'Israël idéal châtie l'Israël réel, l'envoie en exil, lui inflige « double peine pour tous ses crimes ». Conséquence fort logique qui montre le danger de prendre une abstraction pour une réalité et de transformer la fin idéalement conçue en moyen physique et concret. A.-B. Davidson, se rendant compte de cet illogisme, essaie d'y parer et de rester sur le terrain des faits en disant que l'Israël idéal compte toujours sur la terre quelques représentants réels dans la personne des justes (*Old T. prophecy*, Edinburgh, 1904, p. 22). Mais c'est ramener, par d'inutiles complications, le système des deux catégories que nous avons réfuté.

d) Interprétation individualiste et messianique. — La discussion précédente a mis hors de doute que le « serviteur » de Yahweh n'est ni le peuple d'Israël ni une partie du peuple, mais un juste qui s'offre à la mort pour sauver tout le peuple. Reste à savoir quel juste le prophète a en vue, c'est-à-dire quel personnage répond dans l'histoire au portrait de la prophétie. On a proposé tour à tour des chefs ou des rois tels que Moïse, David, Ozias, Ézéchias, Josias, Jéchonias, Zorobabel; des prophètes tels que Isaïe ou Jérémie; des héros tels que Éléazar ou les Macchabées; d'autres personnages encore, distingués par leurs vertus et leurs épreuves. Tous ces essais d'identification ont échoué : chacune de ces figures peut bien présenter certains traits du « serviteur », aucune ne les réalise tous, aucune surtout ne reproduit le trait essentiel et caractéristique qui fait de lui le sauveur des peuples par la mort expiatoire. A la vérité, le souvenir de plusieurs de ces héros, par l'admiration qu'excitait leur dévouement à la cause d'Israël, disposait les esprits à mieux comprendre la révélation; il y a loin, cependant, de tous ces hommes, tels qu'ils sont connus par l'histoire, au héros du poème. L'une des plus intéressantes entre ces figures, au temps de la captivité, est celle du roi Joakim, dont E. Sellin, suivi par plusieurs autres savants, a voulu faire, sinon l'*'ebed* célébré par Isaïe, au moins l'occasion et le prototype. Emmené captif à

Babylone en 597, l'infortuné prince fut gardé longtemps en prison. Les Israélites, touchés de ses malheurs, le regardèrent presque comme un martyr qui portait la peine des fautes commises par son peuple. En 561, après plus de trente ans de captivité, un caprice du roi de Babylone, Amel-Marduk, brise ses fers et le comble d'honneurs. Joie des captifs qui voyant dans cet heureux événement un présage de leur propre délivrance, font honneur de l'un et de l'autre aux longues souffrances que le prince avait endurées à cause d'eux. Hélas! en 559, Amel-Marduk est mis à mort et les espérances juives s'effondrent. Enfin, en 539, Cyrus s'empare de Babylone et rend la liberté aux Israélites, réalisant enfin les espérances jadis fondées sur le roi Joakim. Les poèmes d'Isaïe porteraient la trace de ces vicissitudes, mais en gardant pour centre le portrait, d'ailleurs fortement embelli, du roi martyr, reconnaissable dans les quatre fragments consacrés au « serviteur ». Cf. E. Sellin, *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja*, Leipzig, 1901; *Tritojesaja, Deuterojesaja und das Gottesknechtproblem*, dans *Neue kirchl. Zeitschr.*, t. XLI, 1930, p. 73-93, 145-173; W. Stäert, *Das Ratsel des Deuterojes. Buches*, dans *Zeitschr. für altt. Wissensch.*, t. LI, 1908.

Le seul exposé de ces hypothèses en fait saisir l'insuffisance. Ce « serviteur » de Dieu, mis au rang des pécheurs et cependant pur de tout péché, qu'on croyait maudit du ciel alors qu'il remplissait une mission céleste, sur qui Dieu fait retomber l'iniquité de nous tous, et qui offre sa vie en sacrifice d'expiation, humilié puis glorifié, alliance du peuple et lumière des nations qui donne aux multitudes la justice et le salut, chef et propagateur du royaume de Dieu, ce serviteur ne s'est pas rencontré dans l'Ancien Testament. Un seul personnage dans l'histoire a rempli ce programme; c'est celui qui, pleinement conscient d'être le «serviteur» annoncé par les oracles, a pu dire : « Je ne suis pas venu afin d'être servi, mais afin de servir et de donner ma vie en rançon pour les multitudes » (Matth., XX, 28); et encore : « Voici le sang de l'alliance, versé pour les multitudes en expiation des péchés. » (Matth., XXVI, 2-8.)

Pour la correspondance détaillée de l'événement avec la prophétie, voir le tableau dressé par le P. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 339-340. Ce tableau se borne aux trois premiers passages de l'*'ebed* : « Quant à LII, 13-LIII, 12, il faudrait le citer tout entier et mettre en regard le récit de la passion dans les évangiles » (*op. cit.*, p. 340).

3. *L'œuvre du « serviteur » : l'expiation.* — Devant le message qu'il est chargé de transmettre, le prophète ne peut contenir son étonnement. En son nom et au nom de ceux qui reçoivent comme lui connaissance de cette révélation, il s'écrie : « Qui croira ce que nous avons entendu? qui saura reconnaître ici le bras de Yahweh? » La surprise des témoins annonce un mystère : c'est « le bras de Yahweh », c'est-à-dire une manifestation de la puissance divine, manifestation inouïe, presque incroyable. — *a)* Cette merveille de puissance et de sagesse brille d'abord dans le contraste entre les deux scènes du drame : de l'abîme des humiliations le Serviteur monte au faîte de la gloire; jadis rebut de l'humanité, il fait l'admiration des peuples et des rois.

b) Mais ce n'est là que le dehors. — Ce qui est nouveau et incroyable, ce qui fait le fond du mystère, c'est le lien entre l'humiliation et la gloire, c'est la nature véritable de ses souffrances et la raison d'être de leur prodigieuse fécondité. Le « serviteur » est innocent, point d'injustice dans ses œuvres, point de mensonge dans sa bouche. Pourquoi donc, au lieu des faveurs divines promises au juste, les châtiments des impies? Pourquoi la mort des criminels? C'est qu'il souffre non pour lui, mais pour les pécheurs. Voilà le secret que le prophète apprend avec stupeur : « Il a pris sur lui nos souffrances et de nos douleurs il s'est chargé... Il a été transpercé pour nos péchés, broyé pour nos iniquités. » Jusqu'à douze fois, remarque Knabenbauer (*In Is.*, t. II, p. 326), le prophète, comme s'il ne pouvait revenir de sa surprise ni assez insister sur l'importance de cette révélation, énonce le fait de la *satisfactio vicaria* (LIII, 4[a-b], 5[a-b-c-d], 6[c], 8[d], 10[a], 11[b], 12[d-e]).

c) C'est l'expiation par substitution. — Le « serviteur » souffre pour les pécheurs et à leur place. Ce n'est pas une solidarité quelconque, en vertu de laquelle il partagerait le sort des coupables et accepterait d'être traité comme eux. « Il a pris nos souffrances »; le verbe *nasa'*, ici employé, signifie d'ordinaire porter la responsabilité ou la peine soit de ses propres péchés (Lev., V, 1-17; VII, 18; XIX, 8, etc.), soit des péchés d'autrui (Lev., XVI, 27; Ez., IV, 4, 5-6; XVIII, 19-20). Dans le membre de phrase suivant, le verbe *ṣabal* est plus expressif encore; il signifie littéralement « porter un fardeau », et il représente le châtiment mérité par les pécheurs comme un pesant fardeau qui passe de leurs épaules sur celles du « serviteur »; vive image de la substitution.

d) C'est une expiation pénale. — Prenant devant Dieu toute la responsabilité de nos crimes, il en porte aussi toute la peine. C'est Dieu lui-même, le juste juge, qui « fait retomber sur lui nos iniquités », afin d'en tirer toute la vengeance qu'elles méritent. Ici encore le mot fait image; le verbe *paga'*, « frapper », « tomber sur », exprime parfois la fureur d'un homme se jetant sur son adversaire ou l'invasion d'une armée ennemie; cf. Jud., VIII, 21; I Sam., XXII, 17; II Sam., I, 15; I Reg., II, 25-29-31; Job, XXXVI, 32, etc.; telle est aussi la violence des tourments que nos iniquités déchaînent sur lui. L'intensité de ses souffrances se mesure au nombre et à la malice des péchés qu'il expie; l'expiation s'étend à tous les péchés de tous les hommes. D'abord les péchés d'Israël, que le prophète a plus spécialement en vue en accusant, à la première personne, « l'iniquité de nous tous..., nos égarements à tous »; puis, les crimes des peuples et des multitudes, muets de surprise à la révélation de ce mystère (LII, 15) et qui auront part à ses fruits (LIII, 11-12).

e) Le prophète met en relief l'idée de substitution en insistant sur l' « échange mystérieux » qui s'opère. — « Il a pris sur lui nos péchés et de nos douleurs il s'est chargé... Il a été transpercé pour nos péchés, broyé pour nos iniquités », etc. Voilà donc les péchés, avec les peines qu'ils méritent, passés des coupables au juste. Et l'auteur inspiré de poursuivre, en de courts membres de phrase où la concision des termes et la force des contrastes trahissent une émotion poignante : «Son châtiment est notre salut, par ses péchés nous sommes guéris » (LIII, 6). Ce salut, cette guérison, c'est avant tout la justice, c'est-à-dire la réconciliation avec Dieu, condition et gage de toutes les faveurs : « Le juste, mon « serviteur », justifiera les foules » (℣ 11). Voilà donc la sainteté du « serviteur » passée à ses clients. Elle ne leur est pas seulement imputée par une sorte de fiction juridique, elle leur est réellement accordée de manière que leurs péchés sont effacés et que, pécheurs autrefois et en horreur aux yeux de Dieu, ils sont maintenant justes, saints, agréables au Seigneur. Ainsi la substitution est complète; l'échange du péché a pour but et pour effet l'échange de sainteté. Il est évident, d'ailleurs, que, si le pécheur est délivré de toute souillure et de toute dette, la justice conférée au pécheur n'est pas pour cela ôtée au juste. La raison en est que le « serviteur » se rend responsable de nos péchés pour les réparer en notre nom et à notre place; sa réparation vaut comme si nous l'offrions nous-mêmes et elle devient notre bien sans cesser d'être sienne. Eusèbe de Césarée résume tout cet aperçu d'un

mot, en disant que le « serviteur » a livré sa vie pour la nôtre, afin d'être notre rançon, ἀντίψυχον ἡμῶν καὶ ἀντίλυτφον γεγενημένος (*Dem. evang.*, l. X, c. VIII, *P. G.*, t. XXII, col. 768).

f) Il faut noter que le « serviteur » prend la responsabilité de nos fautes *sans en contracter la souillure.* Le péché collectif qu'il porte devant Dieu n'empêche pas sa sainteté personnelle. Il ne cesse pas un instant d'être le « juste ». Sous les outrages et les coups qui le défigurent et qui, donnant le change aux hommes habitués à juger d'après les apparences, le feraient croire maudit de Dieu, en réalité, aux yeux du Seigneur qui voit le fond des cœurs, il est toujours juste, saint, innocent. Il est plus que jamais le « serviteur », car, par son anéantissement et par sa mort, il sert merveilleusement la cause de Dieu et celle des hommes. La victime du Calvaire, comme celles du Temple, garde toujours pour caractère essentiel la sainteté.

g) Expiation pénale, avons-nous dit; si apparente cependant que soit la part de la justice et du châtiment, au fond la *bonté et l'amour donnent la raison du mystère*, — a. Du côté de Dieu, c'est un dessein tout de miséricorde. Il se propose en premier lieu sa propre gloire et l'honneur de son nom; mais il consulte, à cette fin, bien moins les exigences de la justice que les inspirations de son cœur (XLIV, 21-23; XLVIII, 9-11; LX, 1-3; LXII, 4-5). S'il livre son serviteur fidèle aux tourments, c'est pour le récompenser par une gloire sans égale et l'établir chef de l'humanité. Quant aux hommes, le dessein divin du salut les embrasse tous. — b. Amour aussi de la part du « serviteur ». Sa douceur et sa résignation nous touchent; c'est l'agneau conduit à la boucherie; c'est la brebis muette sous la main du tondeur. Mais il ne se contente pas d'une soumission passive. Il va au-devant des désirs divins; il s'offre lui-même en sacrifice (LIII, 12), il prend de lui-même le fardeau de nos crimes, « il intercède pour les pécheurs » (ỷ 12). C'est sur cette vision de tendresse, sur cette prière jaillissant du cœur du martyr que s'achève le poème. — c. Quant aux hommes pour lesquels le « serviteur » souffre et meurt, avec quelle émotion profonde le prophète, prenant la parole en leur nom, nous dit leur admiration de ce mystère, leur reconnaissance envers Dieu et envers leur sauveur, leur regret de ces fautes qui ont tant coûté à leur martyr : c'est l'amour qui ouvre dans leurs cœurs les voies au pardon. Aussi le prophète ne prononce-t-il contre les coupables ni menaces ni malédictions; il ne leur adresse même aucun reproche direct; il s'accuse avec eux : tout est compassion et amour.

h) Les fruits de la passion sont merveilleux. — Le serviteur « verra une postérité, il multipliera ses jours ». Cette postérité, promise à Abraham, est la descendance spirituelle du serviteur, la multitude de ceux qui lui devront la vie, ainsi que l'expliquent les versets suivants. Les longs jours qu'il vivra sont ceux de l'immortalité, immortalité qui suppose la résurrection glorieuse. « En ses mains, l'œuvre de Yahweh prospérera »; il sera donc le chef de ce royaume de Dieu qu'il a fondé par sa mort, il l'établira sur la terre; « il en verra » (LIII, 11ª) la propagation et le triomphe. Royaume spirituel, consistant essentiellement dans la sainteté des âmes rendues à l'amitié divine : « il justifiera les multitudes. Royauté universelle et souveraine, puisqu'elle s'étend « aux multitudes et aux foules », c'est-à-dire à toutes les nations, et que celles-ci lui appartiennent comme son bien et sa part de « butin » (LIII, 12), par droit de rachat et de conquête. Conquête d'ailleurs qui est toute à l'avantage des peuples conquis et qui ne laisse de place dans leurs cœurs qu'à une obéissance filiale. Telle est la récompense du « serviteur »; « de la voir, rassasie ses désirs » (LIII, 11); ce sera la plénitude du bonheur dans la plénitude de la gloire. Le « serviteur » « fera prospérer l'œuvre de Yahweh »; c'est donc le règne final de Yahweh que le serviteur assure par son propre triomphe. Enfin les fruits de la passion du juste sont, pour tous les peuples, le pardon des péchés, la conversion et le salut. Les peuples sont ici désignés par le mot *rabbim*, « nombreux », plusieurs fois répété et par le terme *asoumim*, « forts », « puissants », « compacts », « nombreux »; dans le grec des Septante, πολλοί. Ces termes donnent l'impression de foules immenses qui viennent se ranger autour du serviteur; c'est l'univers entier qui vient se soumettre à ses lois.

L'oracle résume l'œuvre du « serviteur » en ce mot : « Il a offert sa vie en sacrifice » (LII, 10), littéralement en *âšâm*. L'auteur inspiré, pour glorifier l'immolation du serviteur, ne sait rien de mieux que de l'assimiler aux sacrifices du Temple et particulièrement à ceux qui mettaient plus en relief l'idée de réparation, l'*âšâm*. Ainsi s'unissent dans la mort du serviteur la conception rituelle du sacrifice et la conception morale. Le rite extérieur de l'effusion du sang s'accompagne des plus belles vertus intérieures pour devenir le symbole le plus parfait de la religion, en sorte que la mort du serviteur réalise toutes les conditions qui en font le sacrifice par excellence et en particulier le sacrifice expiatoire idéal.

4° *L'expiation dans les Psaumes.* — Plusieurs psaumes nous font entendre les plaintes et la prière du fidèle qui, persécuté par les méchants, en butte à la calomnie, aux outrages, à la violence, menacé de mort et privé de tout appui, fait valoir auprès du Seigneur son innocence et sa fidélité et implore le secours du Tout-Puissant. Commencés par un cri de détresse, ils s'achèvent par un cantique d'action de grâces; tels sont les psaumes XXXV, XLI, LIX, LX, etc. Ces « psaumes de délivrance » ont leur importance. — 1. D'abord, par la fréquence même de ces tableaux qui montrent les hommes de Dieu gémissant sous le poids de tant d'épreuves, l'esprit se familiarise avec la pensée que la souffrance n'est pas incompatible avec la vertu, qu'elle rentre dans les desseins de la Providence, qu'elle est souvent la condition des grandes choses et comme l'avant-coureur des bénédictions divines. De là naîtra la doctrine rabbinique des « douleurs messianiques », d'après laquelle une période de terribles épreuves précédera les grandes joies des temps messianiques, comme les douleurs de l'enfantement annoncent la délivrance. — 2. En outre, dans l'intention de la Providence, le sort de ces justes présente, en traits plus ou moins accentués, une image prophétique du Messie : humiliations et souffrances imméritées, vertus héroïques, acharnement des persécuteurs, abandon apparent de Dieu, angoisse et supplications ardentes, triomphe final, allégresse des bons, confusion des ennemis, autant de faits qui écrivent pour ainsi dire d'avance l'histoire du grand « serviteur » de Dieu. Histoire indirecte cependant, vécue d'abord par un héros du passé, et se rapportant au Christ seulement à cause d'une certaine ressemblance. — 3. Dans d'autres psaumes, l'auteur inspiré semble contempler et décrire, non plus une image de la passion, mais la passion elle-même. Le psaume XXII dépeint avec une étonnante précision le crucifiement. En récitant sur la croix les premières paroles, Notre-Seigneur nous fait entendre qu'il est lui-même le vrai héros du poème, et la tradition chrétienne l'a ainsi compris. *Si adhuc quæris dominicæ crucis prædicationem*, dit Tertullien, *satis jam potest tibi facere vigesimus primus psalmus, totam Christi continens passionem* (*Adv. Marc.*, l. III, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 376). Le patient se plaint d'être abandonné de Dieu; il exhale ses gémissements, son angoisse, sa prière instante que le ciel semble repousser (1-6). Il est traité avec le dernier mépris; opprobre et rebut des hommes, ver de terre qu'on

écrase sans pitié, objet des railleries qui tournent en dérision son innocence et sa confiance en Dieu (xxii, 7-12). Il endure enfin les tortures les plus cruelles; tous ses os sont mis à nu, disloqués, ses pieds et ses mains sont percés, la soif le dévore, on se partage ses vêtements, on tire au sort sa tunique (ỷ 13-19). On ne saurait souhaiter prophétie plus circonstanciée de la passion. Par cette description de l'agonie intérieure du Sauveur, en même temps que de ses humiliations et de ses tortures physiques, on peut dire que « le merveilleux cantique célèbre, au sens littéral, la rédemption du genre humain par la souffrance » (Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, p. 70). Il manque cependant une double note à ce cantique. En premier lieu, il ne mentionne pas expressément la mort du Sauveur. Plusieurs critiques, il est vrai, l'introduisent à la fin du psaume en corrigeant le ỷ 30[a] : « parce qu'il n'a pas conservé sa vie », la postérité le servira (cf. Rose, *Rev. biblique*, 1898, p. 419; cf. Bickell, *Carmina*, t. vii, en vers, 1882). Mais cette reconstitution qui aurait l'avantage de reproduire Is., liii, 10, n'est appuyée ni par le texte hébraïque ni par les versions. En second lieu, le psalmiste garde le silence sur la relation entre les souffrances du martyr et le salut du monde; sans parler de péché ni d'expiation, il montre la puissance divine intervenant en faveur de l'affligé avec un éclat qui frappe les peuples d'admiration et les prosterne devant Yahweh (xxii, 25-26). Belle perspective, mais qui ne s'oriente pas vers l'idée d'expiation.

Le psaume lxix (Vulg., lxviii) renferme également une vive peinture des scènes de violence et d'ignominie du Calvaire (lxix, 1-22). Mais, par les terribles imprécations lancées contre les persécuteurs (ỷ 23-29), il semble avoir surtout pour but de dénoncer aux ennemis obstinés du Sauveur la grandeur de leur crime et les châtiments que leur endurcissement ne peut manquer de leur attirer. Cette grave leçon, bien que tempérée par la promesse des bénédictions célestes pour les bons, ne laissait pas de place pour la miséricordieuse doctrine de l'expiation. Ainsi, tantôt pour un motif et tantôt pour un autre, les psaumes qui décrivent sous les plus vives couleurs les souffrances du juste laissent dans l'ombre leur caractère expiatoire et rédempteur.

Le psaume xl (Vulg., xxxix) se distingue entre tous les autres par le mérite et la valeur satisfactoire qu'il attribue devant Dieu aux œuvres et aux souffrances des justes. Il célèbre l'obéissance comme le plus beau des sacrifices et le juste qui s'offre pour faire la volonté de Dieu comme la plus parfaite des victimes. « Tu n'aimes ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as percé les oreilles. Tu ne demandes ni holocauste ni sacrifice expiatoire; alors j'ai dit : Me voici, je viens! dans le rouleau du livre est écrit ce qui m'est imposé. A faire ta volonté, mon Dieu, je me complais, et ta loi est au fond de mon cœur » (xl, 7-8). « Percer » ou « creuser » les oreilles, c'est donner des avis, des ordres à quelqu'un, soit qu'on voie dans cette expression une allusion à la coutume ancienne de percer l'oreille de l'esclave qui voulait pour toujours s'attacher à son maître (Ex., xxi, 6), soit qu'on la regarde plutôt comme une métaphore (cf. Is., l, 5 : Le Seigneur Yahweh m'a ouvert l'oreille pour que j'écoute en disciple). Le psalmiste reprend, en termes imagés, la pensée exprimée jadis par Samuel et souvent répétée par les prophètes : « L'obéissance vaut mieux que le sacrifice » (I Sam., xx, 22-23). Sachant tout le prix de l'obéissance, il se présente à Dieu avec le rouleau de la Loi, prêt à accomplir toutes les volontés divines consignées dans le Livre sacré. Ces paroles et ces sentiments conviennent admirablement au Messie, qui est par excellence « le serviteur de Yahweh ». Les Septante l'ont bien compris; ils ont même, dans leur traduction, fortement accentué la signification messianique. Ils expliquent l'image un peu insolite : « Tu m'as percé les oreilles », par la formule plus claire : « Tu m'as formé un corps », qui donne plus de relief au devoir de l'obéissance en faisant entendre que le héros du poème a été créé par un soin tout particulier de la Providence en vue d'une importante mission. De même la tournure : « ce qui est écrit à mon sujet », γέγραπται περὶ ἐμοῦ, au lieu de : « ce qui m'est prescrit », suggère « l'idée d'une prédestination divine pour un grand rôle à remplir » (Lagrange, *Le messianisme dans les Psaumes*, dans *Rev. biblique*, 1905, p. 54) et de prophéties qui lui tracent par avance sa carrière. Conscient de ces volontés divines à son égard, le Messie les embrasse de tout son cœur en disant : « Me voici! », tout son bonheur sera d'obéir. Il s'est offert ainsi, au témoignage de saint Paul (Hebr., x, 5-7) dès le premier instant de sa venue au monde.

Sur ce fond de tableau, qui peint toute la vie du Messie comme un long acte d'obéissance, se détache au premier plan la perspective de l'expiation. — *a)* Voici en effet, la vocation à la souffrance : « Des maux sans nombre m'environnent : mes iniquités m'ont saisi et m'accablent, elles sont plus nombreuses que les cheveux de ma tête » (xl, 13). Les iniquités que le patient accuse ne sont pas les siennes propres, puisqu'il n'y a de place dans son cœur que pour l'amour de Dieu et de sa loi (ỷ 7-9). Ces « iniquités innombrables » sont donc celles d'autrui, celles du monde entier; elles retombent sur lui en tortures cruelles; il souffre non pour lui-même, mais pour les pécheurs. — *b)* La généreuse obéissance de ce « serviteur » est plus agréable à Dieu que tous les sacrifices. Pour développer cette idée, le psaume énumère d'abord les deux grandes classes de sacrifices : sanglants et non sanglants (*Zébah*, *Minḥah*, v, 7); et parmi les premiers, qui étaient les plus importants, il mentionne encore l'holocauste et l'expiatoire. Il est dit souvent de ces sacrifices, quand ils sont offerts conformément à la Loi, que Dieu « les agrée en odeur de suavité ». Le Seigneur se complaît bien davantage dans la générosité d'un cœur docile, et si l'offrande d'une victime animale efface le péché, combien plus le don que fait de soi le juste prêt à toutes les volontés divines! La souffrance, acceptée en vue de Dieu, a donc plus d'efficacité que toutes les expiations sacrificielles. — *c)* De plus, dans ce contraste, le corps du Sauveur, objet d'une prédestination divine, semble façonné par les mains du Seigneur comme une victime préparée pour tenir un jour la place de toutes les hosties légales. Ce sens, suggéré par la version des Septante, prend toute son ampleur dans l'épître aux Hébreux qui prouve, par les paroles de notre texte, que le sacrifice unique du Christ, d'une valeur infinie, devait remplacer et abroger tous les sacrifices bornés et indigents de l'ancienne Loi. Il n'a donc pas seulement devant Dieu valeur de sacrifice, il est lui-même le sacrifice expiatoire par excellence, unissant à la dignité et à l'efficacité du rite toute la valeur morale des actes humains les plus parfaits, et capable, à ce double titre, de satisfaire pleinement à la justice divine.

4. Le psaume cx (Vulg., cix) nous entretient du *sacerdoce du Messie*. La première strophe (cx, 1-3) proclame la royauté du Christ; c'est Yahweh lui-même qui l'établit roi sur la montagne de Sion, lui donnant autorité sur tous les peuples et promettant d'étendre son royaume jusqu'aux extrémités de la terre. Roi, il est aussi pontife; « Yahweh l'a juré, il ne s'en repentira point : Tu es prêtre pour toujours, à la manière de Melchisédech » (cx, 4). Le serment solennel de Yahweh annonce un dessein irrévocable et d'une exceptionnelle importance : le Christ sera investi de la dignité sacerdotale, il la possédera dans toute sa perfection. Quelle révélation! En promettant le sceptre d'Israël et du

monde à la tribu de Juda et à la famille de David, Dieu semblait refuser par avance au roi messianique la qualité de pontife, puisque la loi mosaïque statuait que les prêtres devaient appartenir à la tribu de Lévi et à la famille d'Aaron. Nonobstant cette disposition qui rend incompatibles dans un même sujet les deux dignités, voici que le fils de David, auquel l'oracle divin vient d'assurer la couronne royale, reçoit aussi la consécration sacerdotale; Dieu s'engage à lui conférer ce nouveau privilège. L'élévation du descendant de David à l'honneur du sacerdoce est déjà une faveur inouïe; la manière dont elle se réalisera n'est pas moins étonnante. On aurait pu croire que le Seigneur se contenterait de renouveler en faveur de son élu, par le moyen peut-être des fils d'Aaron, les cérémonies légales par lesquelles Moïse consacra jadis Aaron lui-même. Yahweh a d'autres desseins. Le descendant de David ne sera pas prêtre à la manière d'Aaron, mais « à la manière de Melchisédech ». Cette déclaration est grosse de conséquences. Elle fait entrevoir que le sacerdoce messianique, tout à fait indépendant du sacerdoce lévitique dans son origine, le dépassera en excellence et en efficacité; et l'épître aux Hébreux montrera comment l'éminente sainteté du nouveau pontificat entraîne l'abrogation de l'ancien ordre de choses. Il nous suffit en ce moment de retenir la vérité et l'excellence du sacerdoce de Jésus-Christ. Isaïe et les Psaumes nous ont déjà appris que le Messie serait la victime du sacrifice qui rachètera le monde. Nous voyons maintenant qu'il offrira en qualité de prêtre ce sacrifice dont il sera l'hostie, et que l'incomparable dignité de son sacerdoce conférera à l'immolation rédemptrice une valeur à laquelle étaient bien loin d'atteindre les sacrifices de l'ancienne Loi.

5º *Zacharie* (xii, 1). — Parmi les visions de la deuxième partie du livre de Zacharie (ix-xiv), relatives à l'avenir du royaume de Dieu, apparaît une scène de mort et de deuil. Dans le discours (xii, 1-xiii, 6), le prophète annonce d'abord les luttes et les triomphes des derniers temps : toutes les nations se coalisent contre Juda et Jérusalem, mais Yahweh donnera à son peuple la victoire en revêtant de sa force la maison de David (xii, 1-8). Puis, le voyant passe du tableau de la restauration nationale à celui de la rénovation spirituelle, et montre la nation se livrant, sous l'effet d'une grâce puissante, au regret d'un grand crime qu'elle a commis (xii, 10). « Et je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de prière, et ils contempleront celui qu'ils ont percé. Et ils se lamenteront sur lui, comme on se lamente sur un fils unique, et ils s'affligeront sur lui comme on s'afflige sur un fils aîné. En ce jour-là, grand sera le deuil à Jérusalem, comme le deuil d'Hadad-Rimmon dans la plaine de Megiddo. »

Au ℣ 10, le texte hébreu massorétique porte : « Ils regarderont vers moi qu'ils ont percé », אלי את אשר דקרו. Mais comment Yahweh aurait-il été percé? Il s'agit, d'après le contexte, de transfixion réelle, non d'une simple offense ni d'une blessure subie dans la personne d'un représentant; et en admettant que le prophète envisage la divinité du Messie (Skrindjar, *Verb. Dom.*, 1931, p. 239-240), les lecteurs auraient-ils pu comprendre, sans autre préparation, la transfixion et la mort de Yahweh? En outre, le brusque passage de la première à la troisième personne : « Ils regarderont vers moi... et ils se lamenteront sur lui », rompt la suite du discours. Cette leçon écartée, il reste deux opinions de valeur à peu près égale. On peut, par un simple déplacement du point, construire ainsi la phrase : « Ils regarderont vers moi. Celui qu'ils ont percé, ils pleureront sur lui... » Cf. A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 683; A. Condamin, *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 52-56; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1906, p. 75; J. Touzard, *Rev. bibl.*, 1926, p. 375-376, etc. On peut aussi vocaliser אֵלֵי, « vers », au lieu de אֵלַי, « vers moi », et traduire : « Ils regarderont vers celui qu'ils ont percé. » Peut-être faudrait-il aussi, en bon hébreu, supprimer la particule את et garder seulement אל אשר דקרו (cf. Ez., אל אשר יספדו). Cette deuxième explication a sur la précédente l'avantage d'une attestation positive remontant au moins au Ier siècle de notre ère et acceptée par l'évangéliste saint Jean. Cf. Lagrange, *Saint Jean*, p. 501-502; H. G. Mitchell, *Haggai and Zech. (Int. crit. comm.)*, Edinburgh, 1912, p. 334-335. Quoi qu'il en soit, il s'agit, dans l'une et l'autre interprétation, d'un personnage important que les Juifs, dans un jour d'égarement, ont mis à mort. Touchés de la grâce divine, ils reconnaissent leur crime, et leur repentir se manifeste par un deuil national : deuil universel, auquel toutes les familles de toutes les tribus prennent part; deuil profond, car chaque famille se lamente comme si elle déplorait la perte d'un fils unique. Le prophète compare la poignante douleur de ces lamentations à celles qui retentirent dans tout Juda et Jérusalem lorsque le roi Josias tomba sur le champ de bataille de Megiddo, entraînant dans sa chute les dernières espérances d'Israël (cf. II Reg., xxiii, 30; II Par., xxxv, 25). Hadad-Rimmon désigne probablement la localité, appelée aujourd'hui encore *Rummaneh* (Maximianopolis, au temps de saint Jérôme, *P. L.*, t. xxv, col. 1515), près de Megiddo, où commencèrent sans doute les lamentations. M. van Hoonacker pense plutôt aux lamentations qui eurent lieu du temps des Juges (xxi, 2), lorsque les survivants du désastre des Benjamites se réfugièrent « au rocher de Rimmon (xx, 45), dans la vallée de Migron » (I Sam., xiv, 2). Mais cette explication change le texte (« Migron » au lieu de « Megiddo »), et elle prête à ces lamentations, qui se firent en réalité à Béthel (Jud., xxi, 2), une importance que ne semble pas comporter l'épisode. Nous avons déjà dit qu'il n'y a pas lieu de voir dans « le deuil d'Hadad-Rimmon » une allusion aux lamentations d'Adonis. A la description du deuil se rattache étroitement l'annonce de la purification d'Israël. « En ce jour-là il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour le péché et la souillure » (xiii, 1). Toute trace d'idolâtrie et d'impureté disparaîtra et personne ne se laissera plus égarer par les prophètes de mensonge.

Quel est donc ce transpercé dont la mort si douloureusement pleurée par la maison d'Israël, devient une source de purification et de salut? Les critiques indépendants, à la suite de Wellhausen, pensent que l'auteur de ce récit est un contemporain des Macchabées, et qu'il a en vue un chef et un martyr de son temps demeuré pour nous inconnu; cf. M. G. Mitchell, *Hag. and Zech.*, p. 258-259, 329-331 ; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, 3e édit., Leipzig, 1930, p. 574 (il s'agirait du grand prêtre Onias). Plusieurs exégètes catholiques ont aussi rapporté ce fait à l'époque des Macchabées : le prophète annoncerait les exploits de ces héros comme une préparation et une figure de l'œuvre du Messie; cf. parmi les anciens, saint Éphrem (il s'agit pour lui de la mort de Judas Macchabée), Théodore de Mopsueste, Théodoret; et, parmi les modernes, Cornelius a Lapide, Calmet, etc. Mais mieux vaut penser, avec saint Jérôme et la plupart des catholiques que le voyant annonce directement le Messie. — *a)* Tout le contexte indique ce sens : l'expression si fréquente « en ce jour-là » (neuf fois aux versets xii, 3-xiii, 4), la coalition de tous les peuples et le triomphe de Jérusalem (xii, 3-8), l'effusion de l'Esprit de Dieu (xii, 10), la sainteté de Jérusalem (xiii, 1), autant de traits qui nous

reportent aux temps messianiques. Indication messianique peut-être aussi dans le fait que la famille de David conduit le deuil (XII, 12), comme si le héros était un des siens. — *b)* En outre, dans tout ce passage, Zacharie s'inspire des prophéties d'Isaïe sur le « serviteur » de Yahweh, comme le prouvent de nombreuses analogies d'expressions et d'idées : Yahweh, « qui a étendu les cieux et fondé la terre » (XII, 1 = Is., LI, 33); Jérusalem, coupe de vertige pour les peuples ennemis (XII, 2 = Is., LI, 22); l'Esprit répandu sur tous (XII, 10 = Is., XLIV, 3); les sources que Yahweh fera jaillir en ce temps-là (XLII, 3; XIV, 8 = Is., XLI, 18; XLIII, 19-20; XLIV, 3; XLVIII, 21); la purification de Jérusalem (XIII, 1-2 = Is., LII, 1-11). Cf. A. Condamin, *Recherches de science relig.*, 1910, p. 54-56. — *c)* Sur ce fond commun se détache la même figure : un martyr mis à mort par un mystère d'iniquité qui se révèle à la fin comme un mystère de salut. Certains critiques libéraux admettent l'identité; seulement Zacharie se serait trompé en regardant comme individuel le portrait collectif d'Isaïe; cf. Mitchell, *Haggai and Zech.*, p. 331. Mais cette prétendue méprise de Zacharie confirme en réalité le sens individuel de l'oracle de son prédécesseur. Il faut donc conclure que la prophétie d'Isaïe et celle de Zacharie annoncent un seul et même personnage, le Messie, avec cette différence qu'Isaïe insiste sur la portée rédemptrice de sa mort, Zacharie sur le repentir et la conversion des juifs.

6° *La souffrance dans la théologie juive au commencement de l'ère chrétienne.* — Le principe de la grande valeur qu'ont devant Dieu les bonnes œuvres du juste, et de la réversibilité des mérites, que nous avons vu si clairement exposé dans la Bible, s'affirme de plus en plus dans la littérature juive vers l'époque de Notre-Seigneur. Rabbi José le Galiléen, tannaïte de la deuxième génération (vers la fin du Ier siècle), l'énonce avec beaucoup de force en opposant le mérite du juste au péché d'Adam. « R. José dit : Si tu veux savoir quelle sera la récompense des justes au temps à venir, va et apprends-le d'Adam, le premier (homme), auquel il n'avait été commandé qu'un précepte consistant à ne pas faire et qui l'a transgressé. Vois combien (d'arrêts) de mort ont été prononcés contre lui et ses descendants et les descendants de ses descendants jusqu'à la fin de leurs générations. Or, quel est celui qui l'emporte? Est-ce l'attribut de bonté ou celui de justice? Dis que c'est l'attribut de bonté. L'attribut de justice a donc moins de vertu, et cependant combien (d'arrêts) de mort ont été prononcés contre lui et ses descendants et les descendants de ses descendants jusqu'à la fin des générations? Celui donc qui s'abstient de (la chair de son sacrifice devenue) une abomination et de ce qui reste (cf. Lev., VII, 18) et qui se mortifie au jour de l'Expiation, combien plus acquerra-t-il de mérite pour lui et ses descendants et les descendants de ses descendants jusqu'à la fin des générations? » (*Sifra*, 27; traduction du P. Lagrange, *Le messianisme chez les juifs*, p. 244.) Ainsi rien ne se perd; les moindres bonnes œuvres ont un grand prix aux yeux de Dieu; elles ne valent pas seulement pour celui qui les fait, mais pour beaucoup d'autres, ni seulement pour une génération, mais pour toutes les générations à venir. La raison dernière en est dans la bonté infinie de Dieu; si la justice divine a puni le péché d'Adam par la mort de tous ses descendants, la bonté ne donnera pas un moindre rayonnement aux bonnes œuvres du juste. Saint Paul prouvera l'universalité de la rédemption d'après le même principe, mais avec une rigueur tout autre, en établissant d'abord que le Christ est le chef de l'humanité rachetée, comme Adam de l'humanité pécheresse. A remarquer encore l'importance que R. José attache, entre toutes les bonnes œuvres, à l'expiation. S'il fallait en croire le savant hébraïsant dominicain, Raymond Martini, le *Sifrê* appliquerait expressément au Messie le texte de R. José (*Pugio fidei*, p. 675). Mais le *Sifrê* (« les livres »), *midraš* des Nombres et du Deutéronome, bien distinct du *Sifra* (« le livre ») *midraš* du Lévitique, ne renferme rien de semblable, et il est probable qu'on a présenté au docte dominicain un manuscrit interpolé à son insu par une main chrétienne. Nous rapporterons ici l'étonnante confiance avec laquelle un docteur fameux du IIe siècle (vers 130-160), rabbi Siméon ben Johaï, dont le nom est cité 325 fois dans le Talmud, s'appliquait à lui-même le privilège des justes : « J'ai vu que ceux qui sont dignes du monde à venir sont peu nombreux; s'il y en a mille ou cent, j'en suis avec mon fils; s'il y en a deux, j'en suis avec mon fils. Je puis délivrer du châtiment le monde entier depuis le jour où j'ai été créé jusqu'à présent, et si mon fils Éléazar est avec moi, alors depuis la création du monde jusqu'à présent, et si Joathan est avec nous, alors depuis la création du monde jusqu'à la fin des temps. » *Sukkah*, 45b; T. J. *Berakot*, 13d; *Gen. rab.*, 35, 2. Cf. W. Baker, *Agada der Tannaiten*, t. II, 1890, p. 70-149. D'après d'autres témoins, il aurait dit : « Si Abraham, notre père, a pris sur lui toutes les iniquités des générations jusqu'à lui, je prendrai sur moi les péchés des générations depuis Abraham jusqu'à moi. » Cf. A. Büchler, *Studies in sin...*, p. 186-187). Habituellement, cependant, les rabbins se contentent d'exalter les mérites du juste sans se proposer en exemple. Parmi les œuvres les plus méritoires, en dehors du sacrifice, la théologie juive énumère la prière, l'aumône, le jeûne, l'étude de la Thora, et surtout les épreuves et la souffrance du juste. Ces épreuves sont « des visites » du Seigneur, qui apportent toujours de précieux avantages. Elles servent d'abord d'instruction et de correction; elles invitent l'affligé à un examen sévère de sa conduite et lui ouvrent les yeux sur des fautes ou des défauts dont il ne se rendait pas compte. Elles ont aussi pour but de l'affermir dans le bien, en lui apprenant à se soumettre en tout à la volonté de Dieu. Elles lui prépareront en outre une récompense plus grande : « Dieu châtie le juste dans ce monde pour lui donner en héritage le monde à venir » (R. Eléazar, vers 70; Baraïta, *Kidduš*, 40b). Enfin, et surtout, en achevant de purifier le juste lui-même, elles lui permettent de réparer pour les péchés d'autrui. C'est pourquoi, dit R. Aquiba (*Midraš*, Ps., XXVI, 2), tandis que les uns se plaignent et regimbent comme Job sous la main divine qui les frappe, que d'autres comme Ézéchias supplient le Seigneur de les épargner et que d'autres encore gardent un silence résigné, au contraire ceux qui savent le prix de ces afflictions demandent comme David (Ps., LI, 4) de souffrir encore. Expiation personnelle d'abord. Rabbi Éliézer n'hésitait pas, au sortir de maladie, à porter sept jours de suite les phylactères qui exigent une pureté parfaite, assuré que l'épreuve l'avait complètement purifié devant Dieu. Nahum de Ginzo, aveugle, estropié des deux mains et des deux pieds et lépreux, était heureux d'expier ainsi son retard à secourir un malheureux mourant de faim; et un jour que son disciple rabbi Aquiba se lamentait de le voir dans cet état, Nahum de répondre qu'il lui souhaitait pareil bienfait du ciel (*Taan.*, 21a). Rabbi Aquiba professait d'ailleurs les mêmes principes : « Il faut, disait-il, se réjouir bien plus des épreuves que de la prospérité, car elles obtiennent le pardon des transgressions » (*Mechilta*, Ex., 20, 23, 72b; *Sifrê*, Deut., 6, 5, 32, 72b); et il félicitait son ami, rabbi Éliézer d'une grave maladie dont il était atteint (*Sanhedr.*, 101a). « La souffrance expie comme le sacrifice », disait rabbi Nehemias (fin du Ier siècle). Certains docteurs allaient jusqu'à défendre aux malades de recourir au médecin

pour guérir ou alléger leurs maux (*Midraš*, Samuel, IV, 27b); rabbi Ismaël et rabbi Aquiba combattent cette opinion.

La souffrance du juste expie aussi pour le péché d'autrui. Rabbi Juda le Saint, rédacteur de la Mischna souffrit treize ans d'un mal de dents, aussi n'y eut-il durant tout ce temps, dans tout le pays d'Israël, ni avortement, ni mort de nouveau-né (*Kilaïm*, 32a; *Ketubot*, 35a). Quand rabbi Siméon et rabbi Ismaël furent mis à mort, rabbi Aquiba dit à ses disciples : « Préparez-vous au châtiment, car si un sort plus favorable avait dû arriver à notre génération, rabbi Siméon et rabbi Ismaël l'auraient obtenu. Mais Dieu les a ôtés du milieu de nous à cause des grands châtiments qui doivent frapper notre génération » (*Mechilta*, Ex., 22, 22, 95b). Si toute souffrance expie, à plus forte raison la mort, suprême sacrifice, sera-t-elle la suprême expiation. La mort des justes est comparée aux moyens les plus efficaces de propitiation. Rabbi Hiya l'Ancien (vers la fin du IIe siècle) dit : « Pourquoi est-il fait mention de la mort des fils d'Aaron au jour de l'Expiation? Pour enseigner que comme le jour des *Kippourim* expie pour Israël, ainsi la mort des justes expie pour Israël. » Leur sacrifice est pour le monde le grand moyen de salut : « Quand il y a des justes dans une génération, ils sont enlevés pour (les péchés) de cette génération; s'il n'y a pas de justes dans une génération, les petits enfants de l'école (qui n'ont pas encore de faute personnelle et qui font déjà œuvre sainte en s'initiant à la Thora) sont enlevés pour les péchés de cette génération (B. *Sabbat*, 33b). Le fameux rabbi Elisa ben Abouya, après avoir édifié par l'éclat de son enseignement (vers 90-100), scandalisa tout Israël par son apostasie et ne se convertit qu'à son lit de mort; mais deux de ses meilleurs disciples, rabbi Méir et rabbi Johanan, offrirent pour lui les mérites de leur mort à la justice divine et lui obtinrent le pardon et l'entrée dans la félicité (*Hagigah*, 15b). Cf. R. Lévy, *Tanah*, Paris, 1883, p. 128-154). La croyance que l'on peut épargner à autrui le châtiment en s'offrant soi-même en victime se traduit dans la formule populaire : « Puissé-je être expiation (*kapparah*) pour toi! » Ainsi, « pour consoler le grand prêtre qui a perdu un membre de sa famille, tout le peuple lui dit : Puissions-nous être ta *kapparah!* » (*Sanhedr.*, II, 1). Cette offrande vaut même en faveur des morts. Durant les douze mois qui suivent la mort de son père, le fils s'offrira pour sa délivrance en disant : « Puissé-je être expiation pour son repos, כפרת משכבו (*Kidduš*, 31b). Saint Paul souhaitera pareillement d'être « anathème » pour ses frères (Rom., IX, 3). Comme les docteurs de Palestine et de Babylonie, le philosophe alexandrin Philon pose en principe que « tout sage est la rançon du méchant », et, tandis que les premiers ne dépassent guère l'horizon d'Israël, Philon étend à tous les hommes l'application de la doctrine : « De même que les Lévites sont le λύτρον d'Israël, les justes sont aussi le λύτρον du monde. » *De sacr. Abel. et Caini*, Mangey, t. I, p. 187. Cf. J.-B. Frey, *Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Rev. bibl.*, 1916, p. 33-60. Seulement, d'après Philon, « le juste guérit comme un médecin », par ses conseils et ses exemples, tout au plus par le secours que sa prière obtient aux pécheurs, plutôt que par l'expiation proprement dite. Il semble même, dans certains passages de ses œuvres, défendre à l'innocent de donner sa vie pour sauver un coupable. Le méchant n'est pas digne d'amour; la compassion des justes les pousserait, par une indigne lâcheté, à une double injustice : celle d'arracher le coupable au châtiment qu'il mérite, et celle de livrer en leur propre personne l'innocent à une peine imméritée (*De special. legibus*, l. III, Mangey, t. II, p. 325). Mais Philon ne se place ici qu'au point de vue de la justice humaine. De plus, il raisonne sur la vertu et la compassion d'après toute la rigueur des théories stoïciennes, et on sait qu'il subit, selon les circonstances, des influences philosophiques fort diverses et parfois contradictoires (cf. J.-B. Frey, *Rev. bibl.*, 1916, p. 39-44). Il est certain que sa réprobation n'atteint en aucune manière l'expiation religieuse, qui a pour résultat de sanctifier le pécheur en portant au plus haut degré la charité du juste.

Sur ce sujet, le IIe livre canonique des Macchabées témoigne à la fois de la tradition palestinienne, première source du récit, et de la tradition helléniste, puisqu'il paraît être l'œuvre d'un juif d'Alexandrie résumant lui-même les écrits de Jason de Cyrène. Lorsque le saint vieillard Éléazar et les sept jeunes Macchabées, héroïquement fidèles à la loi divine, sont conduits au supplice, le plus jeune des martyrs exprime en ces termes les sentiments de tous : « C'est à cause de nos péchés que nous souffrons... Pour moi, ainsi que mes frères, je livre mon corps et ma vie pour les lois de nos pères, suppliant Dieu d'être bientôt propice envers son peuple... Puisse, en moi et en mes frères, s'arrêter la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur toute notre race » (II Macch., VII, 32-38). Le jeune martyr s'offre donc en victime expiatoire pour obtenir au peuple prévaricateur le pardon et la délivrance.

Le *IVe livre des Macchabées*, écrit vers le début de l'ère chrétienne (cf. art. APOCRYPHES, *Supplément*, t. I, col. 446), dégage cette pensée avec beaucoup de force. Éléazar, sur le point d'expirer, lève les yeux vers le ciel : « O Dieu..., sois propice à ton peuple, qu'il te suffise du châtiment que nous souffrons pour eux; fais de mon sang l'instrument de leur purification et prends ma vie en rançon de la leur », καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν. Les sept frères et leur mère s'offrent de même à la mort et Dieu agrée le sacrifice de ces martyrs : « Par eux le tyran a été châtié et la patrie purifiée, car leur vie a été comme la rançon du péché du peuple (ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας) et par le sang de ces hommes pieux et par leur mort expiatoire la divine Providence a sauvé Israël, auparavant accablé de maux », καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν, ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν (*IV Macch.*, XVII, 20-21). On remarquera dans les deux textes le terme si expressif, ἀντίψυχον, littéralement « donné en échange de vie », « qui sauve la vie »; les innocents donnent leur vie pour sauver celles des coupables. De plus, tous les termes sont choisis pour présenter l'immolation des martyrs comme un sacrifice expiatoire; ils s'offrent, comme les victimes du Temple, « pour le péché », τῆς ἁμαρτίας; le sang est réservé à l'autel pour l'expiation des âmes, et leur sang procure la purification et le salut d'Israël; enfin, en apposition avec αἷμα et rapprochée de ἱλαστηρίου θανάτου, l'adjectif pris substantiellement καθάρσιον, « moyen de purification », prend la signification précise de « sacrifice de purification ou d'expiation ». Le καθάρσιον des martyrs répond ainsi à l'*âšâm* du « serviteur » de Yahweh. Notons la frappante analogie entre la prière d'Éléazar dans le *IVe livre des Macchabées*, « Fais de mon sang un sacrifice d'expiation pour eux », et l'affirmation de saint Paul dans l'épître aux Romains, « Dieu a établi le Christ comme victime expiatoire par son sang », ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (Rom., III, 25). La doctrine si populaire de la rédemption d'Israël par le sang des martyrs devait préparer les Juifs à la rédemption du monde par le sacrifice de Messie. Il nous reste à rechercher s'ils ont en effet tiré cette conclusion.

7° *Le Messie souffrant dans la théologie juive.* — Les écrits rabbiniques parlent des *hablê ham-mašiah*, « douleurs du Messie », חבלי המשיח, חבלים של המשיח; mais il ne s'agit pas des souffrances endurées par le Messie. Le terme *habalim* désigne souvent dans la Bible les douleurs de l'enfantement, et les docteurs l'appliquent aux épreuves qui précéderont la venue du Messie. Mot de menace, car les douleurs de la femme en travail servent de comparaison aux écrivains sacrés pour l'annonce des plus grands fléaux; mais plus encore consolation et espérance, car il promettait un secours assuré et des joies qui feraient oublier toutes les peines du passé. Cette conception présentait aux yeux des docteurs un double avantage. D'une part, elle donnait quelque satisfaction soit aux prophéties qui avaient souvent menacé Israël des sévères jugements de Dieu et des châtiments auxquels n'échapperait que le petit nombre des vrais fidèles, soit aux oracles qui semblaient attacher de grandes difficultés à l'œuvre même de la rédemption, soit aux leçons de l'histoire juive qui montraient le Seigneur intervenant pour sauver son peuple quand tout semblait perdu, soit, enfin, aux suggestions de la philosophie naturelle qui fait du bonheur la récompense de l'effort. D'autre part, en plaçant le temps des épreuves à l'entrée de la période messianique, les docteurs pensaient les écarter plus sûrement de la personne même du Messie.

En effet, on ne voit pas que la littérature juive ait parlé des souffrances et de la mort du Messie, encore moins qu'elle en ait fait la condition du salut qu'il devait apporter au monde. Le plus ancien commentaire d'Isaïe est le Targum attribué à Jonathan ben Uzziel; rédigé au IIIe ou IVe siècle, il reproduit un enseignement depuis longtemps traditionnel dans les synagogues. Cf. Schürer, *Geschichte...*, t. I, p. 150-153. La paraphrase d'Isaïe, LII, 13-LIII, 12, nous révèle la totale incompréhension des Juifs en face du mystère de la rédemption par la souffrance. A la vérité, il identifie le « serviteur » avec le Messie, et par là du moins la tradition juive appuie l'interprétation chrétienne. Mais, dans la description du prophète, le targumiste fait deux parts bien tranchées : tout ce qui est honneur, puissance, gloire, sainteté, appartient au Messie; tout ce qui est humiliation, souffrance, épreuve, devient le lot ou du peuple ou des adversaires. Quelques passages feront saisir la méthode « LII, 13, Voici que mon serviteur le Messie (עבדי משיחא) prospérera... 14 : Selon que l'avait attendu de longs jours la maison d'Israël, qui était pauvre au milieu des peuples, sans honneur et sans gloire parmi les fils des hommes... LIII, 4, On nous regarde comme frappés, châtiés de Dieu et punis; 5, mais lui, il rebâtira le temple qui a été profané à cause de nos péchés, livré à cause de nos iniquités... 7, Il livrera les peuples les plus forts comme un agneau qu'on immole, comme une brebis muette devant le tondeur, sans que personne ose ouvrir la bouche et dire un mot... 8, Il ôtera la domination des peuples du pays d'Israël, et fera retomber sur eux nos péchés. 9, Il livrera à la géhenne les impies et les riches coupables de violences et de meurtres, pour que les pécheurs ne subsistent plus et que leur bouche ne prononce plus des paroles trompeuses... 12, Il priera pour les fautes d'un grand nombre et il sera pardonné aux rebelles à cause de lui. » On voit que l'interprète est en possession d'un système d'exégèse qui lui permet d'introduire à son gré, dans la même phrase et sous le même sujet grammatical, ou le Messie ou le peuple d'Israël ou les peuples étrangers ou le Temple; et ce système a pour premier principe que le Messie peut bien être un docteur qui enseignera la sagesse divine, un saint qui priera pour les pécheurs, un législateur qui fera régner la justice, un thaumaturge qui accomplira des merveilles, un guerrier et un chef qui délivrera Israël de ses ennemis et triomphera de toutes les nations, qu'enfin le Messie sera tout, excepté une victime qui s'immole pour le salut du peuple. D'expiation pas un mot, sinon qu'il priera le Seigneur de pardonner à son peuple; quant aux nations païennes, il fera retomber sur elles les péchés d'Israël en les assujettissant à sa domination. Il ne saurait être question, pour le Messie, ni de souffrances ni de mort. Le dernier verset (LIII, 12) lui fait honneur « d'avoir livré son âme à la mort », mais à la manière des héros dont le courage brave tous les dangers et plus heureux que Judas Macchabée qui succomba dans son triomphe.

Cette explication d'Isaïe, transmise avec une parfaite assurance par les docteurs et docilement acceptée par le peuple, montre que la Synagogue, éblouie des visions d'un messianisme politique, était incapable de lire dans l'Écriture la mort rédemptrice. La discussion de saint Justin avec Tryphon nous révèle la surprise du philosophe juif lorsque le raisonnement rigoureux de l'apologiste catholique l'oblige à ouvrir les yeux, à voir d'abord le serviteur de Yahweh tel que le décrit Isaïe et à le reconnaître ensuite dans la victime du Calvaire. Tryphon finit par avouer qu'en effet, d'après Isaïe, le Christ devait souffrir et mourir; cf. *P. G.*, t. VI, col. 553, 688-689; mais cet aveu semble, de sa part, un procédé pour clore la discussion quand il est à bout d'arguments et pour passer à un autre sujet, plutôt qu'une conviction sincère.

Le Talmud de Jérusalem garde un silence absolu sur les souffrances du Messie. Dans le Talmud de Babylone, à peine deux ou trois allusions sans signification bien précise. Dans *Sanhedrin*, 98a, un docteur palestinien du commencement du IIIe siècle, rabbi Josué ben Lévi, apprend du prophète Élie que le Messie se cache parmi les miséreux « chargés d'infirmités » qui se tiennent aux portes de Rome. « Les autres ouvrent et bandent (leurs plaies) toutes à la fois; mais lui n'en ouvre qu'une et n'en bande qu'une (à la fois), disant : Peut-être viendra-t-on me chercher, et de la sorte je serai prêt à répondre à l'appel. » Cette représentation du Messie mêlé à la foule des indigents chargés d'infirmités (סובלי חלאים, littéralement « porteurs d'infirmités ») semble imaginée pour réaliser le texte de la prophétie : « Il a pris nos infirmités (חלינו) et de nos maux il s'est chargé (סבל). » Mais elle conserve la lettre du texte sans en prendre l'esprit, car outre que ces infirmités n'ont rien de volontaire, elles ne rentrent pas dans la mission du Sauveur et cesseront quand il entrera dans son rôle.

Dans la suite du récit, Élie déclare que les péchés du peuple suspendent l'apparition du Messie et rendront nécessaires de grandes épreuves. D'après rabbi Josué ben Qisma (fin du Ier siècle), les eaux de Banéas, aux sources du Jourdain, se changeront en sang; selon rabbi Juda le Saint (fin du IIe siècle), une invasion de Mèdes couvrira tout le pays. Pour échapper aux « maux (précurseurs) du Messie » (חבלי של המשיח), il faut « s'appliquer à l'étude de la Loi et aux bonnes œuvres; c'est ce que fait le Messie lui-même » (*Sanhedrin*, 98b). Une discussion s'engage alors entre les disciples des docteurs les plus fameux sur le nom que portera le Messie. Les représentants des diverses écoles proposent tour à tour un titre qui rappelle le nom du maître dont ils se réclament, et le dernier groupe dit : « Le lépreux (היורא = le blanc ou le lépreux) de l'école de Rabbi est son nom, car il est dit (Is., LIII, 4), et, cependant, il a porté nos souffrances et il s'est chargé de nos douleurs, et nous l'avons regardé comme un lépreux, frappé par Dieu et humilié » (*Sanhedrin*, 98b-99a). Cf. Lagrange, *Le messianisme...*, p. 246; Dalman, *Der leidende und sterb.*

Messias..., p. 36. On voit la portée de ce rapprochement : « On a entendu comparer le Messie à un rabbi, dont la sainteté et les souffrances étaient bien connues » (Lagrange, p. 247). Ainsi la vénération des disciples pour un maître cruellement éprouvé les achemine vers l'intelligence du mystère du « serviteur » de Yahweh. Opinion d'un petit nombre, sans doute, exercice d'école en hommage à la mémoire d'un docteur illustre plutôt que doctrine ferme sur l'expiation messianique; témoignage précieux cependant, qui montre que la valeur de salut généralement reconnue à la patience du juste pourrait, sous l'empire de circonstances favorables, aider les âmes à la foi chrétienne.

Rabbi Alexandre, amora du IIIe siècle, commentant le passage d'Isaïe : « il respirera (הריחו, *harîḥo*) la crainte de Yahweh » (Is., XI, 3), l'applique en ces termes au Messie : « Cela nous enseigne que Dieu le chargera de préceptes et d'épreuves comme d'une meule » (כריחים, *rêḥaïm*). La sentence est suggérée par le rapprochement verbal entre *harîḥo*, « sa respiration », et *rêḥaïm*, la « meule » à deux pièces. Les préceptes et les épreuves ont pour but, d'après la doctrine rabbinique, d'accroître les mérites du fidèle, et Dieu multipliera les uns et les autres pour le Messie, afin de mettre sa sainteté hors pair. De grandes épreuves sont donc réservées au Messie, mais on n'en explique point la nature et rien ne fait songer aux souffrances et à la mort expiatoires.

Ainsi, des trois textes du Talmud qui font allusion aux souffrances du Messie, un seul les présente comme une sorte de salut pour Israël, aucun ne suppose que son dévouement ira jusqu'au martyre. Le Talmud de Babylone parle cependant d'un Messie qui sera mis à mort : *Soukkah*, 52a (mot de rabbi Dosa, IIe siècle) et 52b; mais ce n'est pas le vrai Messie. Il est fils de Joseph, de la tribu d'Éphraïm, et non descendant de David; il n'est pas lui-même le sauveur du peuple, il prépare seulement les voies au Messie, fils de David; enfin, il n'est pas le serviteur-victime, mais un guerrier qui succombe glorieusement dans sa victoire. Peut-être les rabbins ont-ils introduit dans leur exégèse ce second Messie pour faire droit d'une certaine manière aux sombres prédictions d'Isaïe et de Zacharie (cf. Dalman, *Der Leidende...*, p. 17) sans renoncer à leur programme nationaliste, ou pour mieux intéresser les dix tribus au relèvement d'Israël (Lagrange, *Le messianisme...*, p. 255). En tout cas, cette conception, de l'aveu de tous les critiques, remonte tout au plus au temps d'Hadrien et « n'est donc pas de celles qui ont exercé une influence à l'époque du Nouveau Testament » (Lagrange, p. 254). Cf. Klausner, *Die messian. Vorstellungen des jüd. Volkes in Zeitalter der Tannaiten*, Berlin, 1904, p. 94-96; Strack-Billerbeck, t. II, p. 292-299.

Le reste de la littérature juive, vers l'époque néotestamentaire, est muet sur les souffrances du Rédempteur. Aucune allusion à sa mort dans les *Apocalypses*, si ce n'est dans le *IVe livre d'Esdras* (VII, 29), où elle n'est que le terme naturel de son règne glorieux. Philon, sans nommer le Messie, parle d'un chef d'armée qui domptera les peuples ennemis (*De præm. et pœn.*, 95, Mangey, t. II, p. 423), et d'une « apparition plus divine qu'humaine »; ni souffrance ni expiation. Pas de place non plus pour la rédemption dans le messianisme de l'historien Josèphe.

Si nous passons des écoles et des auteurs aux milieux populaires de la Palestine, l'histoire évangélique nous fait bien voir quel Messie les foules attendaient : un thaumaturge et un guerrier qui, par ses miracles et la puissance de ses armes, établirait le règne de Dieu dans le monde en plaçant Israël à la tête des nations. Un tel programme excluait tout rôle de victime. Quand Jésus voudra expliquer à ses disciples par quelles souffrances il doit arriver à la gloire, il trouvera leurs esprits et leurs cœurs entièrement fermés, la passion ruinera toutes leurs espérances. Quant aux ennemis du Sauveur, ils n'auront de repos qu'après l'avoir condamné à une mort ignominieuse par un jugement inique, accomplissant ainsi à la lettre les prophéties qu'ils ont méconnues.

Conclusion. — Descendants d'Abraham et appelés à cause de lui à devenir le peuple de Yahweh, les Israélites ont le vif sentiment de leur solidarité, source pour eux de tant de bénédictions. Dieu promet d'abord par pure bonté de bénir Abraham et sa postérité; la foi et l'obéissance héroïques du patriarche confirment à jamais les promesses divines pour tous les siens et pour tous ceux qui, dans le monde entier, formeront sa postérité spirituelle. Comme celle d'Abraham, l'histoire des grands serviteurs de Dieu montre l'efficacité que les mérites du juste donnent à son intercession en faveur des indignes. La vertu du juste atteint son apogée au milieu des épreuves. La souffrance, en apparence incompatible avec les récompenses promises dès ici-bas aux fidèles observateurs de la Loi, devient un moyen incomparable d'expiation et de salut. Isaïe nous fait admirer le mystère de la rédemption dans la personne du « serviteur » de Yahweh : livré à tous les outrages, aux tourments, à la mort, on l'aurait cru maudit de Dieu; en réalité, il prenait sur lui la peine de nos crimes, il s'offrait en victime d'expiation, il sauvait le monde! Et ce « serviteur » n'est autre que le Messie. Les Psaumes, la Sagesse, Zacharie nous présentent aussi le juste persécuté et mis à mort. Israël, dans son ensemble, épris de rêves nationalistes, n'a pas su comprendre la leçon prophétique. Cependant, la croyance de plus en plus répandue aux mérites de l'épreuve, l'admiration pour les grands serviteurs de Dieu et la reconnaissance envers les martyrs préparaient efficacement les esprits à comprendre l'œuvre de la rédemption, bien que personne ne l'attendît de la personne du Messie. Tout le système sacrificiel du Temple, par les rites sanglants qui atteignaient leur plus expressif symbolisme au grand jour des *Kippourim*, annonçait qu'il n'y a d'expiation ni d'alliance que par le sang du sacrifice. A son tour, le reste de la Bible, par les personnages de son histoire, par l'enseignement de ses sages et par ses prophéties directes ou indirectes, proclamait que ce sacrifice serait celui du « serviteur » par excellence, du Messie en personne s'offrant lui-même en qualité de prêtre et de victime pour expier, dans un acte d'obéissance héroïque et de sublime dévouement, les péchés du monde. En lui, le sacrifice demandé à Abraham, source de bénédiction pour tous les peuples, s'accomplirait réellement.

3. Nouveau Testament. — I. LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES. — Les trois premiers évangiles sont les récits les plus anciens qui prennent à tâche de recueillir la vie et les enseignements de Jésus-Christ. Les attaques récentes de la critique rationaliste n'ont pas ébranlé l'authenticité et la valeur historique de leur témoignage. Que nous apprennent-ils sur la mission rédemptrice du Sauveur? Jésus-Christ a-t-il établi un rapport entre sa mort et le salut de l'humanité? en quoi consiste ce rapport?

1o *Péché et salut.* — D'après saint Matthieu, le nom même de Jésus nous apprend sa mission. L'ange dit à Joseph : « Tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés » (I, 21). Jésus veut dire *sauveur* (יֵשׁוּעַ, « salut »; abréviation du nom

יְהוֹשׁוּעַ, « Yahweh est salut »); le salut qu'il apporte

est d'ordre spirituel, puisqu'il a pour objet la délivrance du péché. Le message de l'ange, consolant pour l'avenir, révèle un présent bien sombre. Israël se

trouve dans un état de perdition qui a pour cause le péché. Comme Israël est le peuple de Dieu et qu'on ne peut admettre pour les païens une situation privilégiée au point de vue religieux, on devine que le péché règne partout et que le monde entier a besoin de salut. Même vue sur le monde dans les premières pages de saint Luc; le peuple juif, et à plus forte raison les autres hommes, gisent dans les ténèbres et l'ombre de la mort : Jésus sera la lumière, la vie et la paix (Luc., I, 78-79). Jean-Baptiste vient préparer la voie; il est envoyé au peuple pour « l'instruire du salut dans la rémission des péchés » (I, 77). Zacharie, qui annonce en ces termes la rédemption, parle aussi, à la manière des anciens prophètes, d'ennemis politiques et de délivrance nationale (I, 71-74); mais le principal à ses yeux est de « servir Dieu dans la sainteté et la justice » (I, 75), et le salut (σωτηρία) consiste avant tout « dans la rémission des péchés », ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν. Le saint vieillard Siméon décrit en termes généraux la mission de l'enfant : « gloire d'Israël, lumière des nations »; et l'universalité même de cette mission, qui profite aux païens comme aux juifs, en indique la nature transcendante et spirituelle.

Dès que le précurseur entre en scène pour « donner la science du salut », il prêche la pénitence dont il est lui-même la vivante image. Par ses reproches, ses menaces, par l'évocation du terrible jugement de Dieu, il s'efforce de provoquer le repentir qui brisera les cœurs et les ouvrira à la grâce. (Marc., I, 2-8; Matth., III, 1-12; Luc., III, 3-18.)

Jésus paraît à son tour. Il donne l'exemple de la pénitence en se présentant au baptême de Jean, et il ouvre l'annonce du royaume de Dieu par cet ordre : « Faites pénitence » (Marc., I, 15; Matth., IV, 17). Tel est aussi le thème de prédication qu'il marque aux Douze en les envoyant deux à deux à travers la Galilée (Matth., VI, 12). S'ils ne font pénitence, tous, habitants de la Judée ou de la Galilée, périront également, comme les Zélotes massacrés dans le Temple par Pilate ou comme les dix-huit personnes écrasées sous la chute de la tour de Siloé (Luc., XIII, 1-4). La parabole du figuier stérile (Luc., XIII, 6-9) prédit l'imminence du châtiment. L'arbre qui n'a répondu par aucun fruit aux soins du jardinier mérite d'être coupé; la sentence est déjà portée; encore un dernier délai, obtenu par la prière de Jésus, et Israël sera frappé sans pitié. Cf. D. Buzy, *Les paraboles*, Paris, 1932, p. 121-130. Malheur aux villes des bords du lac, qui ont vu sans profit tant de miracles (Matth., XI, 20-24; Luc., X, 12-15). Malheur aux scribes et aux pharisiens hypocrites! Malheur à Jérusalem! Cf. Marc., XII, 38; XIII, Matth., XXIII-XXIV; Luc., XI, 31-52; XIX, 41-46; XXI, 20-24, 32. Les menaces de Jésus et ses invitations au repentir s'adressent en général à tous les hommes de cette génération « mauvaise et adultère, incrédule et perverse » (Matth., XVI, 4; XVII, 17; Marc., IX, 19; Luc., IX, 41). Il s'y rencontre certes de belles âmes. Dans les scènes de l'enfance comme au cours du ministère public, combien de figures, parfois idéales, comme Élisabeth et Zacharie, Anne et Siméon, tout au moins sympathiques, comme le jeune homme si bon malgré ses richesses, le scribe si simple malgré sa science, et tant d'autres! Le paganisme même offre des modèles qui excitent, comme le centurion, l'admiration de Jésus. Ces âmes sont « proches du royaume de Dieu » (Marc., XII, 34), si elles n'y sont entrées déjà par leur foi en Jésus-Christ. Mais ces exceptions sont assez rares; la perdition est l'état général de l'humanité et la « pénitence » demeure le devoir commun.

Ainsi les hommes se perdent, mais Jésus vient les sauver. Dans la synagogue de Nazareth, il déclare qu'en lui s'accomplit la prophétie d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi; c'est pourquoi il m'a oint pour porter la bonne nouvelle aux pauvres; il m'a envoyé pour annoncer aux prisonniers la délivrance et aux aveugles le recouvrement de la vue, pour remettre en liberté les opprimés, pour annoncer l'année favorable du Seigneur » (Luc., IV, 18-19; Is., LXI, 1-2; LVIII, 6). Voici donc ouverte la période messianique, décrite comme la grande année jubilaire qui rendra libres tous les esclaves, tous ceux qui gémissent dans la servitude du péché. Héraut de la délivrance, il en est aussi l'auteur : « Mon fils, dit-il, au paralytique, tes péchés te sont remis. » L'accent d'autorité avec lequel il déclare le pardon accordé montre bien qu'il l'accorde en vertu d'un pouvoir dont il dispose à son gré. Les scribes l'ont compris; ils s'indignent et protestent : « Il blasphème, qui peut remettre les péchés, si ce n'est Dieu seul? » Jamais, en effet, les juifs n'avaient osé attribuer pareil droit au Messie. Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, t. I, Leipzig, 1898, p. 215; Strack-Billerbeck, *Kommentar...*, t. I, München, 1922, p. 495. Jésus, cependant, revendique comme sienne cette prérogative et la prouve par un miracle. Les trois synoptiques ont rapporté, en termes presque identiques, cette scène d'une importance capitale (Matth., IX, 1-5; Marc., II, 1-12; Luc., V, 17-26). Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 2e édit., p. 36-41.

Pour affirmer sa qualité de Sauveur, il va de préférence vers ceux qui sentent davantage le besoin du salut, vers « les publicains et les pécheurs » (cf. Marc., II, 15 : πολλοί!). Et quand les pharisiens, dans leur mépris pour « cette vile populace » (*'am ha-areṣ)*, étrangère à leurs pratiques, lui reprochent ses fréquentations scandaleuses, il répond qu'il est venu appeler, non les justes, mais les pécheurs (Matth., IX, 12; Marc., II, 17; Luc., V, 31; XV, 1-2). Saint Luc surtout s'étend sur ce rôle du Sauveur : de touchantes paraboles, comme celles de la brebis égarée et de la drachme perdue, disent la sollicitude de Jésus pour le pécheur, ou comme celle de l'enfant prodigue, montrent les bras de la miséricorde divine toujours ouverts au repentir; il venge la pécheresse du mépris de Simon et la renvoie pardonnée (VII, 48); il descend dans la maison de Zachée et y apporte le salut (XIX, 10); le premier élu qu'il introduit au paradis est un larron (XXIII, 43).

La pénitence est pour le pécheur la première condition de salut. Faire pénitence, c'est « se convertir », στρέφεσθαι, littéralement « se retourner » (cf. Matth., VII, 6; XVI, 23; Luc., VII, 9), donner à sa vie une orientation nouvelle en se tournant de la créature vers Dieu. C'est aussi « changer de sentiment », μετανοεῖν (Matth., IV, 17; XI, 20; Marc., I, 15; VI, 12; Luc., XIII, 3-5; XV, 7-10; XVI, 30), car c'est du cœur que viennent les bonnes ou mauvaises pensées, et c'est le cœur, c'est-à-dire la volonté, que Jésus veut transformer. Avec la pénitence, le Sauveur demande la foi; il veut qu'on le regarde comme l'envoyé de Dieu, investi de toute sagesse et de toute puissance pour parler, agir, commander au nom de celui qui l'envoie. A qui lui témoigne cette confiance inconditionnée, il accorde tout, même les plus grands miracles : « Va en paix, ta foi t'a sauvé. » Cf. Marc., II, 1-5 (et parallèles); IV, 35-41 (et par.); V, 22-34 (et par.), 36, etc. Foi sans réserve ni hésitation, repentir sincère, il n'en faut pas davantage pour être sauvé; mais combien ce salut, si facile au pécheur, coûte cher à Jésus! Par quelles souffrances il va procurer aux autres les joies du grand jubilé!

2° *Le salut par la mort.* — D'après M. Goguel (*La vie de Jésus*, Paris, 1932), l'histoire de Jésus se déroule en trois ou quatre grandes phases commandées par les événements. Jésus est d'abord un pieux et ardent Galiléen que la prédication de Jean-Baptiste enthousiasme. Il a cependant des idées plus larges que le Précurseur. Tandis que celui-ci fait tout dépendre du repentir et de la pénitence, Jésus compte davantage sur la misé-

ricorde divine et il se sent poussé à prêcher le royaume messianique comme un don gratuit du Seigneur. Il s'éloigne donc de son maître d'un jour, et M. Goguel ose dire que Jean, à partir de ce moment, « n'a plus vu en Jésus qu'un disciple infidèle et, disons le mot, un renégat » (*Jean-Baptiste*, Paris, 1928 p. 274). Simple disciple jusque-là, Jésus, maintenant, se sent investi de la mission de prophète. Il parcourt les bourgs de la Galilée, et « la distribution des pains » (M. Goguel évite de dire la « multiplication ») au désert, « évocation et anticipation du festin messianique », marque le point culminant de son ministère. Mais la masse reste indifférente, beaucoup de disciples s'éloignent, les pharisiens et Hérode deviennent hostiles. Jésus comprend que la parole ne suffira pas pour préparer le royaume de Dieu. Il lui semble que le Père céleste lui demande davantage, qu'il doit être prêt à boire le calice des humiliations et des souffrances, et la conviction s'établit au fond de son âme qu'il est le Fils de l'homme qui doit souffrir beaucoup et être rejeté. Dans ces dispositions, il monte à Jérusalem pour une suprême tentative. S'il pouvait, en pleine capitale, faire accepter ses vues! Il ne se dissimule pas les difficultés et, tout en espérant le succès, fait par avance le sacrifice de sa vie. Pendant près de trois mois, de la fête des Tabernacles à celle de la Dédicace, il redouble de zèle. Peine perdue : l'hostilité des pharisiens l'oblige à se retirer en Pérée et, quand il revient à Jérusalem pour la Pâque, les juifs obtiennent de Pilate sa mort. Tout ce drame fut rapide; il se déroule en une seule année, du printemps de l'an 27 à la Pâque de l'an 28. Pour aboutir à cette « histoire » de Jésus, M. Goguel pose en principe que la première condition pour traiter la vie de Jésus comme un problème historique est de faire « abstraction de toute conception dogmatique de la personne et de l'œuvre de Jésus » (*La vie de Jésus*..., p. 22). En réalité, son travail est dominé par la conception essentiellement dogmatique que Dieu n'intervient pas dans l'histoire par la révélation ou par le miracle. Pas de miracle : de ce chef, M. Goguel écarte tous les faits surnaturels, depuis la conception virginale de Jésus jusqu'à sa résurrection, et il explique les guérisons de malades et de possédés, « dans la mesure où une explication peut être hasardée, par l'ascendant de la personne de Jésus » (*op. cit.*, p. 314). Pas de révélation : tous les sentiments religieux, tels que la conscience messianique, procèdent d'une force intérieure dont le secret se dérobe dans les profondeurs de la personnalité. Nous n'avons pas à redire ici combien cette conception rationaliste de l'histoire évangélique est irrationnelle : au point de départ, où elle impose un dogmatisme aussi intransigeant que dénué de preuve; irrationnelle dans sa méthode, qui oblige sous couleur de critique, à rejeter les témoignages les mieux établis; irrationnelle : au point d'arrivée, où elle est forcée d'admettre un fait — le fait chrétien — dont elle a détruit par avance la seule explication possible. Mêmes conceptions dogmatiques et critique plus arbitraire encore chez M. Guignebert (*Jésus*, Paris, 1933). Nous continuerons de regarder comme des témoins légitimes les textes que la méthode rationaliste déclare suspects à priori, en vertu de son principe général, sauf à prendre en considération les raisons particulières de critique textuelle ou d'histoire qu'elle pourrait faire valoir contre leur authenticité.

Dès le commencement, Jésus sait qu'il doit mourir. Comme on lui demande pourquoi ses disciples n'observent pas le jeûne auquel s'astreignaient les disciples de Jean et les pharisiens, il répond : « Est-ce que les compagnons de noces peuvent jeûner tant que l'époux est avec eux? Aussi longtemps qu'ils ont l'époux avec eux, ils ne peuvent jeûner. Mais viendront des jours où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour-là » (Marc., II, 18-22; Matth., IX, 14-17; Luc., V, 33-38). Jésus compare sa présence parmi les siens au temps des noces, temps de grande réjouissance durant lequel les pratiques de pénitence seraient hors de saison. Cette première partie de la comparaison porte sur la joie que sa présence procure aux siens. La seconde partie met en relief la courte durée de cette présence : Jésus sera enlevé à ses disciples par un coup aussi soudain que le serait, pour les compagnons de noces, la mort du fiancé survenant en pleine fête nuptiale, avant même la fin des huit jours de réjouissance. Sous l'image de cette disparition soudaine, c'est sa fin prématurée et violente, c'est sa mort sanglante que Jésus prévoit et annonce. Le verbe ἀπαίρω, qu'il emploie pour désigner sa mort et qui ne se trouve qu'en ce seul endroit du Nouveau Testament, semble s'inspirer d'Isaïe, qui dit dans le même sens : αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. Comme cet épisode se place entre l'emprisonnement et la mort du Baptiste, celui qui prend le nom joyeux de « fiancé », νυμφίος, sait dès le début de sa carrière qu'il est le serviteur à la destinée douloureuse.

Cette prédiction voilée, mais ferme, n'est pas sans embarrasser les exégètes qui prétendent que Jésus ne prévit point d'abord sa mort comme faisant partie de sa mission. D'après Holtzmann, cette parole dite en passant n'est qu'un vague pressentiment : le jeune prophète « avait encore bien des degrés à descendre dans ses espérances, avant que la pensée de la souffrance devînt définitive dans son esprit » (*Lehrbuch der neut. Theologie*, 2ᵉ édit., t. I, 1911, p. 356). Cependant, l'affirmation du Christ est catégorique; il connaît d'avance son sort avec une certitude qui ne laisse aucune place à l'illusion. M. Loisy (*Évangiles synoptiques*, t. I, 1907, p. 498) observe que le petit discours de Jésus renferme deux parties, dont la première est une parabole et la seconde une allégorie. Autant la première partie est claire, parce que c'est une simple comparaison qui parle de noces en général et d'un époux quelconque, autant la seconde, où ce même titre désigne allégoriquement le Christ, est inintelligible aux auditeurs; ces dernières paroles sur l'époux enlevé n'ont donc pas été prononcées par le Christ. Mais il est évident que, dès les premières paroles, Jésus parle déjà de lui-même au moins implicitement et qu'il veut dire : de même que les compagnons de l'époux ne peuvent jeûner tant qu'il est avec eux, ainsi mes disciples n'ont pas à jeûner tant que je suis au milieu d'eux. L'application au Christ, sans être exprimée, se fait d'elle-même dans l'esprit des auditeurs; elle se continue ensuite d'une manière plus directe et plus vive, mais non pas plus naturelle, ni plus claire. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 4ᵉ édit., 1929, p. 47. Dans *L'Évangile selon Marc* (1912, p. 93-97), Loisy s'y prend autrement pour rejeter ce texte. Il n'y a plus une partie parabolique claire et une partie allégorique obscure, il n'y a, d'un bout à l'autre, qu'allégorie et obscurité. « Il est évident que, pour Marc, dès la première partie de la réplique, le Christ est l'époux par excellence, l'époux de l'Église, comme il l'est pour saint Paul... » En outre, en affirmant que ses disciples ne peuvent jeûner tant qu'il est avec eux et qu'ils jeûneront quand il n'y sera plus, Jésus « expose un fait ou sa propre volonté, il n'éclaircit pas le problème. Dans la pensée de l'évangéliste, il ne parle pas pour se faire entendre, mais pour émettre une vérité inintelligible aux pharisiens réprouvés. » Ainsi allégorie, paulinisme, obscurité, mystère de réprobation, tous les griefs à la fois pèsent sur ce petit discours d'apparence si simple!

1. Disons d'abord que rien n'insinue ici le « paulinisme » qu'on prête à saint Marc. Il n'est pas question d'Église et Jésus n'est pas l'époux par excellence; c'est un Maître qui demande à ses disciples de se

réjouir avec lui, comme les amis de l'époux se réjouissent en sa compagnie durant la fête nuptiale. Image d'autant mieux choisie que les juifs comparaient volontiers le bonheur des temps messianiques à l'allégresse d'un festin. — 2. La réponse de Jésus, dit-on, ne prouve rien. Mais pourquoi l'allégorie devrait-elle apporter une preuve? Ne suffit-il pas qu'elle expose de façon piquante l'intention du Maître? Les pharisiens comprennent, par l'allusion aux noces, que la présence de Jésus au milieu des siens est un temps de joie, que ce temps ne durera guère, que le temps du deuil viendra plus tard. Quant au motif réel pour lequel il éloigne ses disciples des jeûnes et des traditions des pharisiens, il l'explique aussitôt par la comparaison des vieux habits et des vieilles outres (Marc., II, 21-22; Matth., IX, 16-17; Luc., V, 36-38). — 3. On voit par là que l'image est aussi claire et juste que familière; elle ne présente aucune difficulté et il n'y a de mystères inintelligibles que ceux qu'on y introduit indûment. Dès lors, que cette image rentre dans le genre de la parabole ou dans celui de l'allégorie ou qu'elle soit un mélange des deux, il n'importe, puisque toutes ces méthodes d'enseignement, bien employées, se prêtent également à l'instruction des foules. Du reste, l'un des termes seulement de la comparaison étant exprimé dans ce discours, on n'hésitera pas à lui donner le nom d' « allégorie ».

M. Loisy a une autre raison, plus décisive à ses yeux, de rejeter la prédiction. Elle semble annoncer la mort de Jésus comme une séparation indéfinie qui laissera aux disciples un long temps pour le jeûne et le deuil; or, d'après Loisy, Jésus attendait l'arrivée soudaine du royaume et de ses joies dans un avenir prochain (*Évangiles synoptiques*, t. I, p. 499). Mais cette prophétie, pour être la première, n'est pas la seule incompatible avec la théorie unilatérale et bornée de Loisy sur le royaume; d'autres textes évangéliques infligent un démenti bien plus formel à son eschatologisme catastrophique. Cf. J.-B. Frey, ROYAUME DE DIEU, dans *Dict. de la Bible*, t. V, col. 1237-1257.

a) Les trois grandes prédictions de la passion. — Nous avons insisté sur la première annonce de la passion parce qu'elle se place, d'après le témoignage unanime des synoptiques, vers le commencement de la vie publique. Mais, si elle nous renseigne sur la certitude que le Sauveur avait de sa mort, elle nous en laisse ignorer toutes les circonstances. Notre-Seigneur, en effet, à cette première période, ne pouvait en dire davantage. Sans exposer ouvertement un programme, qui aurait heurté violemment de front l'enseignement officiel; il lui fallait préparer les esprits en tâchant, par ses miracles discrets, de prouver sa mission divine sans favoriser les illusions du messianisme populaire et, par ses discours, d'insinuer l'amour des vertus qui lui permettraient de substituer un idéal purement religieux au rêve de grandeur nationale que tous les juifs caressaient. Sur cette méthode pédagogique suivie par le Sauveur, cf. Lepin, *Les théories de M. Loisy*, Paris, 1908, p. 300-303; *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, 4e édit., 1910, p. 93-116; Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, 1911, p. 271.

Son effort échoue auprès des masses; le royaume trop spirituel qu'il a prêché demeure sans attrait pour les juifs, et si quelques-uns lui reconnaissent la dignité de prophète, tous lui refusent celle de Messie. Seuls les apôtres lui disent par la bouche de Pierre : « Tu es le Christ » (Marc., VIII, 29). En contraste avec l'incrédulité des foules, la profession de foi des disciples est un grand résultat. Il reste au Maître à compléter son œuvre en leur découvrant d'une manière plus précise en quoi consiste la mission dont ils le savent investi. C'est pourquoi Jésus « commença à leur enseigner que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir et être rejeté par les anciens et par les grands prêtres et par les scribes et être mis à mort et ressusciter après trois jours » (Marc., VIII, 31; Matth., XVI, 21; Luc., IX, 22). Texte identique chez les trois évangélistes, sauf que Luc omet le premier mot, que Matthieu mentionne Jérusalem, comme théâtre de ces événements, et que tous deux disent « au troisième jour » au lieu de « après trois jours ». Noter dans Marc et Matthieu le verbe ἤρξατο, « il commença »; c'est le début d'un enseignement nouveau. Saint Matthieu marque mieux encore la distinction des deux périodes : « A partir de ce moment, Jésus-Christ se mit à montrer », ἀπὸ τότε ἤρξατο... Combien cet enseignement est nouveau, nous le voyons par la surprise et les protestations de Pierre. Mais son opposition est inutile. Les souffrances et la mort sont pour le Fils de l'homme une nécessité (δεῖ dans les trois évangiles).

Beaucoup de critiques pensent que cette conviction est nouvelle dans l'esprit de Jésus et qu'elle est née de la haine implacable dont il se voit maintenant l'objet de la part des pharisiens et de l'abandon où le laissent les foules. Sabatier : « La mort lui apparaît inévitable historiquement, à cause de la tournure qu'a pris le drame de sa vie et de son œuvre » (*La doctr. de l'expiation*, p. 23); Ménégoz, *La mort de Jésus*, p. 39; G. Hollmann, *Die Bedeut. des Todes Jesu*, p. 33; H.-J. Holtzmann, etc. Il y a un peu de vrai dans ces remarques; Jésus profite d'une heure critique pour instruire ses disciples. Mais l'annonce de sa résurrection montre bien que sa science ne dépend pas des événements. Dira-t-on que, voyant sa mort résolue par les hommes, il pouvait lire sa résurrection dans les Écritures? Soit, à la condition de savoir déjà qu'il était le Messie destiné à la souffrance et à la mort. Cette certitude chez lui est absolue; elle lui vient d'une révélation du Père, dont il sait la volonté irrévocable. Pierre voudrait un Messie triomphant, Dieu le veut humilié et immolé : dissuader Jésus d'accepter cette destinée, c'est s'opposer à Dieu même et faire œuvre de Satan. Notons que, dans cette première annonce, Jésus n'en appelle pas aux Écritures, comme il le fera plus tard. Ce silence est révélateur : les Écritures pourront bien le confirmer dans sa mission, ce n'est pas d'elles qu'il l'a apprise; elles lui serviront de preuve pour convaincre les autres, mais il n'en a pas besoin pour lui-même et il les interprète d'après une lumière divine qu'il perçoit à sa source.

Peu de temps après, Jésus commence le long voyage qui, par Capharnaüm, la Pérée et Jéricho, le conduira à Jérusalem où il se rend pour mourir. C'est l'occasion naturelle d'un nouvel avertissement à ses disciples, que Marc rapporte en ces termes : « Il instruisait ses disciples et il leur disait que le Fils de l'homme est livré aux mains des hommes, et ils le tueront et, mis à mort, il ressuscitera après trois jours » (IX, 30-32). Saint Matthieu s'exprime à peu près de même (XVII, 22-23). Saint Luc se contente des premiers mots : « Le Fils de l'homme doit être livré (μέλλει παραδίδοσθαι) aux mains des hommes » (IX, 45). C'est en vertu du décret divin que le Fils de l'homme « est livré » (au présent dans saint Marc); les caprices des hommes servent la volonté de Dieu.

Une troisième fois, au moment d'entreprendre la dernière étape, Jésus révèle le sort qui l'attend à Jérusalem. Marc nous peint au vif le tableau que présentait en ce moment la caravane : « Or, ils étaient en route, montant à Jérusalem, et Jésus marchait devant »; après lui, les Douze tout troublés; en arrière, un groupe de disciples tremblant de peur (X, 32). « Et prenant de nouveau les Douze auprès de lui, il se mit à leur dire : Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes; et ils le condamneront à mort et ils le livreront

aux gentils qui se moqueront de lui et cracheront sur lui et le flagelleront et le feront mourir; et, après trois jours, il ressuscitera » (Marc., x, 32-34; Matth., xx, 17-19; Luc., xviii, 31-34). Cette prophétie est la plus circonstanciée. Il présentait tout cela, ajoute saint Luc, comme des choses qui devaient s'accomplir parce qu'elles « avaient été écrites par les prophètes ».

Loisy revient ici à son objection systématique que Jésus, comptant sur un triomphe éclatant, ne pouvait croire sa mort certaine (*Évangiles synoptiques*, t. ii, p. 233; cf. t. i, p. 214-215). Mais, indépendamment de sa science divine, pourquoi Jésus n'aurait-il pas su lire dans les prophètes que les souffrances et la mort seraient pour lui le chemin de la gloire? Loisy objecte encore l'invraisemblance psychologique, de la part de Jésus, d'un propos si peu fait pour rassurer les disciples hésitants qu'il voulait entraîner. Mais quel autre moyen pour le Maître d'affermir les siens que de leur rappeler la volonté de Dieu manifestée par les prophètes, de leur donner l'exemple de la foi et du courage en allant généreusement au sacrifice, et de leur montrer, par delà les humiliations et la mort prédites, la résurrection et la gloire également prophétisées? Il est vrai que ces avertissements n'ont pas prise, pour le moment, sur l'esprit des disciples; ils ne peuvent y croire. Nouvelle matière à objection pour Holtzmann, Loisy, etc. Selon ces critiques, la parole des prophètes ne pouvait suffire pour convaincre Jésus lui-même de la nécessité de souffrir et de mourir, mais la parole de Jésus aurait dû convaincre sur-le-champ les apôtres. Loisy imagine que saint Marc relève les erreurs et les malentendus des Douze, et en particulier de Pierre, non par sincérité historique, mais pour montrer que, premiers appelés, ils sont néanmoins inférieurs par l'intelligence et le caractère à l'apôtre de la dernière heure, au converti de Damas (*Évang. synopt.*, t. ii, p. 20).

Sans parler du manque de loyauté que l'invention de pareils griefs supposerait chez l'évangéliste, comment établir une comparaison, pour l'intelligence du mystère de la croix, entre ceux qui n'ont encore vu le Christ que dans sa chair mortelle et celui qui a vu dans sa gloire le ressuscité! En quoi saint Pierre, refusant de croire à la passion rédemptrice avant la résurrection manifesterait-il moins de foi ou de pénétration que saint Paul, qui ne croit à la passion qu'après la résurrection? Le royaume glorieux que les apôtres attendaient comme tous leurs contemporains, leur attachement même pour la personne du Sauveur et jusqu'à leur admiration pour ses miracles, tout contribuait à les révolter à la seule pensée d'un Christ condamné au supplice des criminels. En eux aussi se réalisait la prédiction d'Isaïe : *Quis credidit auditui nostro*, « comment en croire nos oreilles »?

b) Autres prédictions. — La solide trame historique des trois prophéties solennelles rapportées par tous les synoptiques se renforce de plusieurs prédictions isolées. Saint Matthieu, attentif à recueillir les figures et prophéties messianiques de l'Ancien Testament, enregistre, peu avant la profession de foi de Césarée, cette déclaration du Sauveur : « Cette génération mauvaise et adultère demande un signe, et il ne lui en sera pas donné d'autre que celui du prophète Jonas, car, comme Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi le fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits » (xii, 39-40). Le temps très court qu'il passera dans le sein de la terre, comme Jonas dans le ventre du poisson, fait entendre qu'il sortira vivant de la tombe, comme Jonas de la sienne.

La résurrection est ici envisagée du point de vue apologétique, comme preuve de la mission de Jésus. Mort, courte durée de la sépulture, résurrection, sont affirmées avec une assurance absolue, comme des événements qui, figurés dans l'Écriture, ne peuvent manquer de s'accomplir.

Dans la scène de la transfiguration, racontée par les trois évangélistes, saint Luc note que Moïse et Élie, « apparaissant en gloire, parlaient de son départ qu'il devait accomplir à Jérusalem » (ix, 31). Il est écrit dans la Loi et les Prophètes que le Christ devait souffrir pour entrer dans sa gloire : Moïse et Élie, le grand législateur et le grand prophète, donnent déjà sur le Thabor la leçon que Jésus expliquera aux disciples d'Emmaüs (Luc., xxiv, 25-27); et les trois privilégiés qui entendent la voix du Père : « Celui-ci est mon fils élu, écoutez-le », comprendront bientôt que Jésus, « affermissant sa face pour aller à Jérusalem » (Luc., ix 51), est le fils bien-aimé accomplissant par sa mort l'œuvre pour laquelle il a été élu.

Les deux premiers évangélistes ont noté à leur tour, en cette même occasion, une autre circonstance d'où ressort un enseignement tout semblable. Jésus, descendant de la montagne avec ses trois disciples, fait d'abord allusion à sa mort prochaine (Marc., ix, 9-10; Matth., xvii, 9); puis il déclare qu'Élie, le précurseur messianique dont ils attendent l'apparition, est déjà venu en la personne de Jean-Baptiste et que le fils de l'homme subira le sort de ce nouvel Élie « contre qui les hommes ont fait tout ce qu'ils ont voulu » (Marc., ix, 13; Matth., xvii, 12) : tel précurseur, tel Messie!

Peu après la transfiguration se place la deuxième des grandes prophéties que nous connaissons. Saint Luc fait commencer à cette époque le voyage vers Jérusalem : « Il arriva, comme les jours où il devait être enlevé (de ce monde) s'accomplissaient, qu'il affermit sa face pour aller à Jérusalem » (ix, 51). Dix chapitres, pleins de faits, de discours, de miracles, nous séparent encore de l'arrivée à Jérusalem (xix, 41); mais, pour l'évangéliste, Jésus est toujours tourné vers la ville sainte, regardant d'un cœur ferme la croix dressée. A une des dernières étapes, en Pérée, les pharisiens le menacent des embûches d'Hérode. Il répond qu'il doit mourir à Jérusalem, qu'il a encore trois jours pour « marcher » et remplir son ministère, et qu'il n'appartient ni à Hérode ni à personne sur la terre d'avancer l'heure de sa mort ni de changer le lieu; mais malheur à Jérusalem qui tue les prophètes (Luc., xiii, 31-55).

Plus loin, Jésus décrit les signes qui précéderont le dernier avènement du Fils de l'homme. « Mais, ajoute-t-il, il faut auparavant qu'il souffre beaucoup et qu'il soit rejeté par cette génération » (Luc., xvii, 35).

En quittant Jéricho pour monter à Jérusalem, il prononce la troisième et la plus développée des prophéties rapportées en commun par les synoptiques. Elle est suivie, dans saint Marc (x, 35-45) et saint Matthieu (xx, 20-28), d'une démarche des fils de Zébédée qui amène une nouvelle annonce de sa passion : « Pouvez-vous boire le calice que je dois boire et recevoir le baptême dont je dois être baptisé? » *Calice* d'amertume (Ps., lxxiv, 9; Is., li, 17-22; Lam., iv, 21; Ez., xxiii, 31-34), *eaux qui submergent* (Ps., xvii, 16; xxxi, 6; xli, 8; lxviii, 2-16; cxxiii, 4; Job, xxii, 11), double figure des grandes tribulations. Et, aussitôt après, l'importante déclaration sur laquelle nous aurons à revenir : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour les foules. »

A Jérusalem il reproche aux juifs, dans l'allégorie de la vigne, de s'être montrés toujours rebelles aux envoyés de Dieu et de mettre maintenant le comble à leurs crimes en se préparant à faire périr le fils même, le fils unique du maître de la vigne (Marc., xii, 1-12; Matth., xxi, 33-46; Luc., xx, 9-19). Il félicite Marie de Béthanie d'avoir, en répandant sur lui les plus riches

parfums, embaumé par avance son corps pour la sépulture.

A partir de la cène, les prédictions se multiplient. En se mettant à table pour manger la Pâque, il annonce que l'un des Douze va le trahir, que « le Fils de l'homme s'en va, selon qu'il est écrit de lui » et que ce repas est le dernier qu'il prend avec ses disciples (Marc., xiv, 18-21, 25; Matth., xxvi, 21-24, 29; Luc., xxii, 16, 21-22).

Vers la fin du repas, il institue l'eucharistie, comme anticipation et mémorial du sacrifice de la croix. Au moment de se lever de table : « Je vous le dis, il faut que cette parole qui a été écrite s'accomplisse en moi : Il a été mis au rang des malfaiteurs » (Luc., xxii, 37; cf. Is., liii, 12). Sur le chemin de Gethsémani : « Vous serez tous scandalisés, car il est écrit : Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées. Mais après que je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée » (Marc., xiv, 27-28; Matth., xxvi, 31-32).

A Gethsémani, les terreurs de la mort le saisissent. On a voulu tirer argument de ces craintes, de cette faiblesse, de sa prière : « Que ce calice s'éloigne de moi! », pour soutenir que Jésus aperçoit alors, pour la première fois, sa mort comme inévitable et que, surpris, il est accablé : « Jésus a cru jusqu'au dernier moment, jusqu'à Gethsémani, qu'il pourrait être reconnu par son peuple comme le Messie... » (E. Staffer, *La mort et la résurr. de J.-C.*, 3e édit., Paris, p. 85.) Loisy va plus loin encore : « Sans doute, il attendit jusqu'au dernier instant le secours que la mort seule devait lui apporter » (*Év. syn.*, t. i, p. 222). Cependant, beaucoup de critiques, appartenant aux écoles les plus diverses, savent reconnaître dans ces angoisses de l'âme au moment d'accomplir un grand sacrifice, depuis longtemps résolu, un trait profondément humain; cf. Holtzmann, *Lehrbuch...*, t. i, p. 354-356. Au sortir de sa prière, Jésus s'avance au-devant de ses ennemis et lui, qu'on n'a pu arrêter auparavant, il se livre cette fois « afin que les Écritures s'accomplissent » (Marc., xiv, 49; Matth., xxvi, 54-56). C'est donc avec raison que le Seigneur, après sa résurrection, rappellera aux disciples qu'il les avait avertis maintes fois que le Fils de l'homme, devait, conformément aux Écritures, souffrir et mourir pour entrer dans sa gloire.

De ce faisceau de textes, il résulte que Jésus connaissait d'avance sa passion et qu'à ses yeux elle faisait partie essentielle de son rôle messianique. Il faut qu'il souffre et qu'il meure, parce qu'il est le Messie; et comme il doit mourir, il doit aussi ressusciter. Il commence, à Césarée, de révéler son secret, mais ce n'est pas alors qu'il l'apprend; il a seulement attendu la foi de ses disciples pour les initier à une révélation plus haute. Impossible d'assigner à cette conviction une genèse naturelle; l'union de la mort et de la résurrection, dès la première prophétie, montre que sa science vient de Dieu. Les critiques rationalistes qui, niant la résurrection, ne peuvent admettre que Jésus l'ait prédite, rejettent de ce seul fait l'historicité du récit; une fois de plus leur fausse philosophie les empêche de faire œuvre de critique. Cf. Loisy, Guignebert, Goguel, etc.

c) Isaïe et Jésus. — Les prophéties d'Isaïe tiennent une grande place dans la pensée du Sauveur. Au début de son ministère, déployant le rouleau d'Isaïe dans la synagogue de Nazareth, il se présente comme « l'oint de Yahweh », annoncé par le prophète pour le relèvement de Sion (Luc., iv, 17-18; Is., lxi, 1-2). Or, l'œuvre de salut décrite dans ce c. lxi se rattache étroitement à la mission du serviteur; cf. Condamin, *Rev. bibl.*, 1908, p. 173-181; *Le livre d'Isaïe*, p. 358-361. Vers la fin de la première année de son ministère, lorsque la résistance des juifs à sa prédication l'oblige à adopter l'enseignement en paraboles, dont il prévoit également le peu d'effet, c'est par un texte important d'Isaïe (vi, 9-10) qu'il explique l'endurcissement et la réprobation d'Israël. Ces paroles sont citées par saint Matthieu (xii, 14-15) et saint Marc (iv, 11-12). Saint Jean les reproduit (xii, 40-41), en les renforçant de la prophétie qui décrit l'incrédulité à laquelle se heurtera l'annonce de la passion : *Domine quis credidit auditui nostro? et brachium Domini cui revelatum est?* (xii, 38.) L'unité de sujet dans le premier cas, le fond théologique dans le second faisaient que Jésus, en se réclamant d'Isaïe, pensait aussi sans doute au serviteur sacrifié.

Si nous cherchons maintenant quelles sont les prophéties auxquelles Jésus lui-même se réfère directement quand il parle de sa passion, nous trouvons qu'il en appelle six fois aux « Écritures » en général : Marc., ix, 12; xiv, 21 (Matth., xxvi, 24; Luc., xxii, 32); xiv, 49 (Matth., xxvi, 56); Luc., xviii, 31; xxiv, 27 et 45-46. Deux de ces textes ne font allusion qu'aux souffrances et aux humiliations : « Il est écrit que le Fils de l'homme doit souffrir beaucoup et être méprisé » (Marc., ix, 12); et encore : Vous me traitez comme un malfaiteur! « Mais c'est pour que les Écritures soient accomplies » (Marc., xiv, 49). Multiples sont les passages scripturaires qui justifient ces allégations du Sauveur; on peut dire, cependant, que les oracles d'Isaïe sur le serviteur occupent une place éminente parmi ces tableaux de honte et de douleur et devaient se présenter au premier plan. Le troisième texte cité par les trois synoptiques : « Le fils de l'homme s'en va, selon qu'il est écrit de lui » (Marc., xiv, 21), fait entendre que Jésus, pour obéir à son Père, marche volontairement à la mort que lui prépare le traître. Or, seule la prophétie d'Isaïe sur le serviteur annonce la mort volontaire. Les trois textes de saint Luc sont plus expressifs encore; Jésus déclare que les Écritures ont annoncé ses souffrances, sa mort et sa résurrection. Certes, on peut trouver dans l'Écriture bien des descriptions partielles ou de frappantes figures; nous savons, par exemple, que Jonas était un signe. Mais seul l' « Évangile » d'Isaïe réunit toutes les conditions marquées par le Sauveur; seul, il montre la passion et la mort suivies de la résurrection, seul il présente le triomphe posthume comme la récompense du sacrifice volontaire et fait voir le martyr entré, en vertu même du trépas ignominieux, « dans sa gloire » (xxiv, 26).

G. Hollmann, rejette comme inauthentiques tous ces recours scripturaires attribués à Jésus (*Die Bedeutung des Todes Jesu*, p. 160 sq.); il suspecte en particulier ceux de saint Luc. Les expressions πάντα τὰ γεγραμμένα (xviii, 31; xxiv, 44), ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς (xxiv, 27), lui semblent des « plérophories » ou tournures pléonastiques où se reconnaît le style de l'auteur. Mais un écrivain peut garder sa manière, tout en rapportant fidèlement, quant au sens, les paroles d'autrui. Ces pléonasmes ont d'ailleurs leur raison d'être : par exemple, la dernière grande prédiction (xviii, 31), la plus détaillée et que l'événement devait suivre de si près, méritait bien ce tour solennel. Il est vrai, comme l'observe G. Hollmann, que les deux autres synoptiques, en rapportant la même prédiction, omettent le témoignage des Écritures (Marc., x, 32-34; Matth., xx, 18-19). Mais, puisque le Christ ressuscité rappelle (Luc., xxiv, 44) à ses disciples, qu'il leur avait, de son vivant, annoncé ses souffrances et sa résurrection comme des événements prédits par les prophètes, il est clair que la mention des Écritures est bien à sa place dans Luc (xviii, 31), et qu'on doit la sous-entendre dans le texte correspondant des deux premiers synoptiques. On ne peut accuser Luc d'addition systématique, puisqu'il s'en abstient dans les deux déclarations antérieures. Nous avons déjà dit,

à propos de la première annonce de la passion, qu'en cette occasion le silence de Jésus touchant les Écritures paraît intentionnel et dénote une connaissance directe sans aucun intermédiaire. Il reste que quatre fois au moins sur six, en évoquant sans autre précision les prophètes bibliques de la passion, Jésus se réfère avant tout au serviteur de Yahweh décrit par Isaïe.

Outre ces citations générales, les synoptiques rapportent trois citations particulières, tirées de Zacharie (xiii, 7; cf. Marc., xiv, 27; Matth., xxi, 31), des Psaumes (xxii, 2; Marc., xv, 34; Matth., xxvii, 46) et d'Isaïe : « Il faut que s'accomplisse en moi ce qui est écrit : Il sera compté parmi les scélérats » (liii, 12; Luc., xxii, 37). G. Hollmann veut bien les tenir toutes trois pour authentiques. Mais, dit-il, en ce qui concerne la prophétie d'Isaïe, on ne peut conclure ni que le Christ la regarde comme messianique, car il ne dit pas qu'elle fut écrite à son sujet, περὶ ἐμοῦ; ni qu'il s'applique tout le chapitre, spécialement la partie qui traite de l'expiation; par suite, impossible de savoir s'il adoptait sur ce dernier point la pensée du prophète. Nous répondrons que la formule : « ce qui est écrit doit s'accomplir en moi, ἐν ἐμοὶ », équivaut certainement à « ce qui est écrit de moi, περὶ ἐμοῦ, doit s'accomplir ». C'est ainsi que, dans la tournure semblable : « Voici... que va s'accomplir tout ce qui a été écrit par les prophètes pour le fils de l'homme (xviii, 31), les mots τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου se rattachent, pour le sens, au verbe « s'accomplir » (cf. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, 1921, p. 297), sans qu'il puisse venir à la pensée que ce qui devait s'accomplir en lui ne fût pas écrit pour lui. Quant aux mots « Il sera compté parmi les scélérats », empruntés au dernier verset d'Isaïe, on peut dire qu'ils résument toute la prophétie. C'est donc toute la passion selon Isaïe que le Christ a sous les yeux, et on pense bien qu'il n'oublie pas ce qui en fait l'âme, l'esprit de dévouement et d'expiation qui pénètre si fortement tous les détails de cette scène.

A ces textes explicites il faut ajouter encore au moins deux citations implicites. Nous avons vu que Jésus annonce l' « enlèvement », c'est-à-dire la mort de l'époux, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν (Marc., ii, 20), en empruntant la pensée et l'expression d'Isaïe : αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς (Is., liii, 8). C'est encore le souvenir d'Isaïe que Jésus évoque quand il s'appelle le serviteur, venu non pour être servi, mais « pour servir »; dont le service consiste à « donner sa vie », comme le martyr d'Isaïe (lii, 10-12); qui la donne « en rançon », comme le serviteur; qui la donne enfin « pour les foules », ἀντὶ πολλῶν (Marc., x, 45; Matth., xx, 28), ainsi qu'il est répété plusieurs fois (*rabbim*, πολλοί) dans les deux derniers versets du prophète.

3° *La vie donnée en rançon* (Marc., x, 45; Matth., xx, 28). — 1. *Le cadre.* — En rapportant, comme saint Marc et saint Matthieu, la troisième prédiction de la passion, si détaillée et saisissante, saint Luc ajoute que les disciples n'y comprirent rien et que ces paroles restaient pour eux une énigme (xviii, 34). En effet, la démarche des fils de Zébédée, dans Marc et Matthieu, prouve bien à quel point les Douze se faisaient encore illusion. Comme si Jésus n'avait annoncé que grandeur et que gloire, Jacques et Jean lui demandent la première place, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche « dans son royaume », ou, comme dit saint Matthieu, « dans sa gloire ». Jésus s'efforce de les détromper; il leur parle du calice qu'il doit boire et du baptême qu'il doit recevoir, double image des grandes épreuves. Courageusement, les deux frères se déclarent prêts à tout souffrir pour lui. Le Maître accepte leur dévouement, mais refuse de satisfaire leur ambition trop terrestre. Les autres apôtres, piqués de jalousie, s'indignent contre les deux frères. Jésus, alors, les appelle tous à lui et leur dit : « Vous savez que ceux qui passent pour les chefs des gentils leur commandent en maîtres et que leurs grands dominent sur eux avec empire. Il n'en sera pas ainsi parmi vous, mais celui qui voudra devenir grand parmi vous sera votre serviteur et celui d'entre vous qui voudra être le premier, sera l'esclave de tous, car le Fils de l'homme non plus n'est pas venu afin d'être servi, mais afin de servir et de donner sa vie en rançon pour les autres », καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι · ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Marc., x, 42-45). Même texte dans Matth., xx, 25-28, sauf quelques variantes qui n'affectent pas le sens, par exemple, au commencement du dernier verset : ὥσπερ, « de même que », au lieu de καὶ γὰρ « en effet ».

Saint Luc passe sous silence l'épisode des fils de Zébédée et les paroles du Sauveur sur la vie donnée en rançon. Mais, plus loin, à la fin de la cène, il rapporte seul une contestation survenue entre les apôtres pour savoir qui serait le plus grand (xxii, 24); et, à cette occasion, Jésus décrit les deux conceptions opposées de l'autorité (xxii, 25-26) en des termes qui reproduisent presque textuellement ceux que nous venons d'entendre. Il est donc probable que Luc a transporté après la cène la leçon d'humilité donnée quelques jours auparavant aux fils de Zébédée. Elle s'adapte heureusement, du point de vue littéraire, à l'exemple présenté au verset suivant (xxii, 27; cf. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 550-551; *L'Év. de Jésus-Christ*, p. 550-551), de même que la querelle des apôtres fait tableau entre la trahison de Judas (xxii, 21-23) et la chute de Pierre (xxii, 31-34; cf. Lesêtre, *Rev. bibl.*, 1892, p. 182-183). Mais, dans ce nouveau cadre, la comparaison de la rançon ne ferait que répéter l'idée de vie offerte en sacrifice, si vivement exprimée quelques versets plus haut (xxii, 19-20) par les paroles de la consécration, et on comprend que l'auteur ait pu l'omettre pour ne garder que l'idée de service (xxii, 27). Telle semble l'explication la plus vraisemblable du récit de saint Luc; il n'autorise aucun doute ni sur la déclaration recueillie par ses deux devanciers ni sur le cadre historique dans lequel ils la présentent.

Cette déclaration, comme on le voit, vient au terme d'une instruction morale. Aux frères ambitieux et aux apôtres jaloux, qui convoitent les premières places, Jésus enseigne que l'autorité, dans la société chrétienne, ne doit pas être une occasion de despotisme et de vaine gloire, mais une fonction de dévouement : on commande aux autres pour les servir et le premier de tous est le serviteur de tous. Le Christ confirme le précepte par son propre exemple : « Car le fils de l'homme n'est pas venu afin d'être servi, mais afin de servir et de donner sa vie en rançon pour les autres. » Deux idées sont ici mises en relief : celle de service et celle de rançon. D'abord « le Fils de l'homme est venu pour servir ». L'expression ἦλθεν indique une mission spéciale à remplir (cf. i, 38; ii, 17) et cette mission est de « servir ». Son existence entière n'est qu'un long acte d'humilité et de dévouement au service des hommes. Bon serviteur, il ira pour eux jusqu'au sacrifice de sa vie et sa mort sera le suprême service. Mais, ici, la pensée s'infléchit et Jésus, précisant le genre de service qu'il va rendre par sa mort, dit qu'il s'offre en « rançon ». Que signifie ce terme sur les lèvres du Sauveur? Marque-t-il une simple idée de délivrance comme le veulent beaucoup de critiques, ou bien fait-il entendre encore que cette délivrance est une expiation?

2. *Sens de* λύτρον. — Voyons d'abord l'emploi de ce terme dans l'Ancien Testament. D'après la *Concordance to the Septuagint* de Hatch-Redpath, Oxford, 1897-1906, le mot λύτρον se trouve vingt fois chez les

Septante, presque toujours au pluriel (au singulier, seulement Lev., XXVII, 31; Prov., VI, 35 et XIII, 8). Il traduit quatre termes hébraïques différents : six fois *kôfer*, désignant la compensation pécuniaire pour échapper à la mort (Prov., XIII, 8), particulièrement à la suite d'un meurtre (Ex., XXI, 30ᵃ; Num., XXXV, 31-32) ou d'une offense grave (Prov., VI, 35), et la capitation d'un demi-sicle imposée sous peine de châtiment (Ex., XXX, 12); sept fois *pidion*, ou autres dérivés du verbe *padah*, pour signifier la compensation pécuniaire en cas de meurtre (Ex., XXI, 30) et l'argent payé pour le rachat d'un esclave (*padah* au *hophal*, Lev., XIX, 20) ou des premiers-nés (*padah*, au qal, Num., XVIII, 15, où il s'agit de tout premier-né; *pedouyim*, Num., III, 46-48, et *pidion*, 49, 51 pour les premiers-nés dont le nombre dépasse celui des Lévites); cinq fois *ga'al* ou son dérivé *ge'ullah*, au sens de rançon d'un esclave (*ge'ullah*, Lev., XXV, 51-52), ou prix du rachat d'une terre (même terme, Lev., XXV, 24-26) ou de choses dues en nature (*ga'al*, au qal, Lev., XXVII, 31); une fois *meḥir*, rançon d'un captif (Is., XLV, 13). Une fois enfin il désigne, sans correspondant en hébreu, les Lévites substitués aux aînés d'Israël pour le service du Temple (Num., III, 12, λύτρα αὐτῶν ἔσονται). Ces cas si divers mettent en relief une idée commune : le λύτρον désigne toujours un prix payé ou une compensation offerte; quand il s'agit de personnes, c'est leur délivrance par voie de rachat (dans le dernier cas, de substitution).

Malgré cette constatation de fait, G. Hollmann (*Die Bedeutung des Todes Jesu, Die λύτρον-Stelle*, p. 99-133) prétend que l'usage biblique n'impose pas l'idée de rançon et permettrait d'employer λύτρον au sens général de « délivrance », parce que le verbe *padah* et ses dérivés, souvent rendus dans la Bible par λύτρον admettent cette signification large. Mais il faut noter que, quelle que soit la signification étymologique des divers termes hébraïques ou leur acception dans d'autres passages, la Bible ne les traduit par λύτρον que lorsqu'ils signifient en réalité « rançon » ou « rachat ». Sans doute, elle ne s'astreint pas à dire λύτρον chaque fois que cette notion se présente : ainsi *kôfer*, qui se rencontre treize fois en hébreu et toujours au sens plein de « prix de rachat ou d'expiation » est traduit six fois par λύτρον, puis tour à tour par ἄλλαγμα (Is., XLIII, 3), ἐξίλασμα (I Sam., XII, 3; Ps., XLVIII = XLIX, 7), ἀντάλλαγμα (Amos, V, 12), περικάθαρμα (Prov., XXI, 18), δῶρον (Job, XXXVI, 18; XXXIII, 24; *kôfer* n'a pas de correspondant en grec), variété qui s'explique soit par certaines nuances du contexte soit par la diversité de traducteurs. Mais si λύτρον ne s'emploie pas dans tous les cas de rachat et peut céder la place à des synonymes, il ne s'emploie jamais que dans ces cas et cette fixité de sens est d'autant plus frappante que les termes ainsi rendus sont plus variés et étymologiquement plus susceptibles d'autres acceptions. La même observation vaut pour le terme araméen et syriaque *pourkono*, employé dans le Targum et dans la Peschitto à peu près dans les mêmes conditions que λύτρον dans les Septante (pour *kôfer*, Ex., XXX, 12; Ps., XLIX, 8; Prov., XIII, 8; Job, XXXIII, 24; XXXVI, 18; pour *padah* ou *pidion*, Ex., XXI, 30; Num., III, 46-51, cinq fois; Ps.,XLIX, 8). De là vient aussi que, de toutes les expressions hébraïques, *kôfer* est celle qui répond le mieux à λύτρον, précisément parce que *kôfer* a toujours le sens plein de rachat et n'admet pas, comme d'autres vocables, le sens large que n'a jamais λύτρον. C'est ce qu'a bien compris F. Delitzsch en choisissant *kôfer* dans sa version hébraïque du Nouveau Testament (Leipzig, 1898). Il faut donc retenir que, d'après l'usage de l'Ancien Testament, le grec λύτρον, comme l'hébreu *kôfer* et l'araméen *pourkono*, désigne exclusivement la délivrance par rachat.

Le grec usuel, à l'époque de Notre-Seigneur, met aussi l'accent sur l'idée de rachat. Dans le grec classique λύτρον ou λύτρα, étymologiquement « moyen de délivrance » (de λύω, « délier »), désigne le prix payé pour la liberté d'un esclave ou d'un prisonnier. Le sens large n'est pas exclu : Philon d'Alexandrie explique par exemple que « tout sage est la rançon du méchant », πᾶς σοφὸς λύτρον ἐστί τοῦ φαύλου (*De sacrif. Abelis et Caini*, Mangey, t. I, p. 187), en le sauvant par ses conseils et ses prières, sans rançon proprement dite (cf. J.-B. Frey, dans *Rev. bibl.*, 1916, p. 58-60). Habituellement, cependant, cette notion vient au premier plan. Notons ici, à cause de la ressemblance stylistique avec λύτρον ἀντὶ πολλῶν, l'expression λύτρον ἀντὶ πάντων qui désigne dans Josèphe (*Ant. jud.*, l. XIV, c. VII, n. 1) le lingot d'or que les juifs de Jérusalem livrèrent à Crassus pour sauver du pillage les trésors du Temple. Le prix de rachat n'est pas toujours de l'argent. Un sacrifice peut tenir lieu de λύτρον. Dans Lucien (*Dial. deorum*, IV, 2), un prisonnier promet, si le dieu lui rend la liberté de sacrifier un bélier (λύτρα ὑπὲρ ἐμοῦ). Philon de Byblos dit que les rois phéniciens, dans les calamités publiques, avaient coutume de livrer à la mort le plus cher de leurs fils comme λύτρον aux dieux vengeurs pour racheter tout le peuple, ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἠγαπημένον τῶν τεκνῶν... εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσι (Eusèbe, *Præp. ev.*, l. I, c. X, n. 45; *P. G.*, t. XXI, col. 85). Dans le grec populaire des inscriptions et des papyrus, λύτρον désigne quelquefois un monument érigé en accomplissement d'un vœu pour une guérison obtenue : tel celui de Mégisté (Michelier, *Inscr. grecques de l'île de Castellarizo, ancienne Mégisté*, dans *Rev. bibl.*, 1917, p. 295), ou de Koula, en Asie Mineure (Deissmann, *Licht vom Osten*, 1919, p. 237). Le plus souvent, cependant, inscriptions et papyrus appliquent ce terme au rachat des esclaves et des captifs; cf. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum græc.*, n. 325, 15 et n. 863, 4 (Iᵉʳ siècle avant Jésus-Christ); Grenfell et Hunt, *Oxyrhynchus papyri*, n. 48 (de l'an 86, de notre ère), 49 (an 100), 722 (an 107 ou 91). Aussi peut-on dire avec Deissmann (*Licht...*, p. 246) : « Quiconque, au Iᵉʳ siècle de notre ère, entendait prononcer le mot λύτρον, pensait naturellement au prix payé pour la délivrance des esclaves. » Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 282.

Ce prix, avons-nous dit, est le plus souvent une valeur pécuniaire. Mais une personne peut s'offrir à la place d'une autre. Dans l'Écriture, les Lévites sont présentés à la place des Israélites (λύτρα αὐτῶν ἔσονται, Num., III, 12); dans Philon de Byblos, le fils du roi est immolé en sacrifice expiatoire pour le salut de la nation. Jésus-Christ s'offre aussi en personne pour le rachat des hommes et, pour eux, il se voue à la mort; tel est, en effet, dans notre *logion*, le sens de l'expression « donner sa vie », δοῦναι τὴν ψυχήν. M. Spitta prétend (*Zeitschr. für neutest. Wissensch.*, 1910, p. 47-48) que « donner son âme en rançon » signifie simplement « s'offrir soi-même pour délivrer autrui », comme Juda se constituant prisonnier à la place de Benjamin (Gen., XLIV, 33), en sorte que pour dire qu'il s'offrait « à la mort », Jésus aurait dû ajouter, comme Isaïe (LIII, 8-12), ce mot essentiel. Mais le contexte ne permet pas le moindre doute sur la pensée du Sauveur. Il vient, pour la troisième fois, d'annoncer, dans les termes les plus formels, sa passion et sa mort (Marc., X, 32-34; Matth., XX, 17-19) et il remet encore cette prédiction sous les yeux des apôtres en leur parlant de son calice et de son baptême. Dans ce contexte, il est évident que « donner son âme », signifie, de la part du Sauveur, « donner sa vie » en se livrant aux souffrances et à la mort qu'il vient d'annoncer, souffrances et mort qui constituent par conséquent la rançon de l'humanité. Cette déclaration

nous apprend donc tout au moins que les hommes sont dans le cas d'esclaves ou de prisonniers qui ont besoin d'être rachetés, que le Fils de l'homme poussera le dévouement jusqu'à mourir pour acheter leur délivrance et que sa mort revêt de la sorte une valeur de salut efficace pour l'humanité.

3. *Rançon et expiation.* — L'exégèse que nous venons d'exposer est-elle entièrement satisfaisante et le texte ne dit-il rien de plus? « La lettre de celui-ci est d'une rare sobriété, remarque fort justement M. Rivière, l'éminent historien et théologien de la rédemption. Jésus y parle de donner sa vie en rançon, pour les siens, ce qui suppose évidemment qu'ils ont besoin d'être rachetés, mais sans qu'il soit dit de quoi, et que la mort du Sauveur leur sera de quelque utilité à cette fin, mais sans qu'on en voie le comment. » (*Le dogme de la rédemption*, dans *Études critiques*, 1931, p. 16.) Il est certain cependant que les hommes sont rachetés du péché, et il n'est pas moins clair que le rachat ainsi compris comporte une idée d'expiation. C'est ce qui ressort de la doctrine évangélique, par ailleurs connue, de l'appel implicite à des croyances généralement reçues, enfin de l'allusion visible au serviteur martyr d'Isaïe.

a) Nous ne pouvons entendre parler de rachat, sans nous rappeler que le nom même de Jésus signifie qu'il doit « sauver son peuple de leurs péchés » (Matth., I, 26). L'Évangile, nous l'avons vu, enseigne que juifs et gentils sont, par suite du péché, dans un état de perdition; ce sont des prisonniers auxquels le Sauveur annonce et apporte la délivrance (Luc., IV, 18). Nous apprenons maintenant que cette délivrance a pour condition un rachat et que le prix de ce rachat est fourni par la mort du Sauveur. Le pardon du péché, conçu comme une délivrance que Dieu veut bien accorder au pécheur en considération des souffrances et de la mort du juste offertes en rançon, c'est la définition même de l'expiation. Idée très simple, très générale, très sobrement exprimée, mais très nette, mise en relief par une image des plus vives et des plus populaires. C'est par une image semblable que Notre-Seigneur fait saisir la perte irréparable du pécheur au jugement dernier : « Que sert à l'homme de gagner l'univers entier et de perdre son âme? car, que peut donner l'homme en échange de son âme? » τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ (Marc., VIII, 37; Matth., X, 26). Impossible alors de se racheter : « Le prix de l'âme est tel que l'homme qui l'aurait perdue ne pourrait rien donner en échange pour la recouvrer » (Lagrange, *Év. de Jésus-Christ*, p. 254). On voit que Notre-Seigneur aime envisager le salut du pécheur comme un rachat : ἀντάλλαγμα. Hors la situation désespérée dont on vient de parler, le salut est possible, et c'est Jésus qui s'offre lui-même en rachat; sa mort payera tout le prix que Dieu serait en droit d'exiger pour le péché.

b) Il faut aussi tenir compte des enseignements de la théologie juive à cette époque. Nous l'avons dit plus haut, rien de plus profondément enraciné dans l'âme juive que la foi à l'efficacité des souffrances et de la mort du juste pour expier les crimes des pécheurs et réconcilier le peuple avec Dieu. Dans le IIe livre canonique des Macchabées (VII, 37-38), les sept frères martyrs offrent leur corps et leur vie pour que Dieu se montre propice à son peuple et mette fin à sa colère. *Le IVe livre* les présente comme rachetant par leur immolation les péchés du peuple, ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας, et sauvant Israël par leur mort expiatrice. Nous avons montré comment l'enseignement unanime des écoles rabbiniques, au Ier et au IIe siècle de notre ère, avait rendu ces idées familières au sein de la nation. On se rappelle, dans cet ordre de notions, l'importance donnée au sacrifice d'Isaac, dont « le sang » expiait pour Israël aussi efficacement que s'il eût été réellement versé. Nourris de ces croyances, qui avaient leur fondement dans les Écritures, sachant par la prédication de Jean-Baptiste et celle de Jésus que le péché perdait les hommes, et entendant leur Maître déclarer qu'il donnait sa vie pour la rançon du monde, les apôtres ne pouvaient pas ne pas comprendre que sa mort serait plus efficace que celle d'aucun des saints ou des martyrs qu'exaltait le judaïsme, et que, λύτρον du monde, il voulait être victime de propitiation pour tous. Sans doute, incapables encore de se résoudre à croire que le Messie endurerait vraiment le supplice dont l'annonce retentissait vainement à leurs oreilles, ils se raidissaient d'autant plus contre la terrible leçon de l'expiation qu'ils craignaient de mieux la comprendre; mais combien elle se gravait douloureusement dans leur esprit, jusqu'au jour où se ferait la pleine lumière!

c) Cette leçon devient plus saillante par le rapprochement qui s'impose avec le portrait du « serviteur de Yahweh » dans Isaïe, LII, 11; LIII, 13. Le héros de la prophétie s'appelle « le serviteur » *'ebed*; Jésus résume sa vocation et sa vie dans le mot de « service ». Serviteur de Dieu, le personnage d'Isaïe se fait aussi le serviteur des hommes; la version grecque, accentuant cette pensée, l'appelle « le juste qui sert bien les multitudes », δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς (LIII, 11), le bon serviteur, et Jésus veut être aussi ce serviteur dévoué. Le serviteur, dans Isaïe, a reçu de Dieu même sa mission : ainsi du Christ, qui « est venu » pour servir. Tout en obéissant à la volonté de Dieu, l'*'ebed* s'offre de lui-même pour le salut des hommes; ainsi fait le Fils de l'homme. Tous deux ont pour mission de donner leur vie. Cette immolation s'appelle dans la prophétie « un sacrifice de réparation », *âšâm* (LIII, 10); dans l'Évangile « une rançon », λύτρον; double image qui exprime une même idée d'expiation. Ceux pour lesquels le serviteur prie, souffre et meurt, sont désignés trois fois dans le verset final de l'oracle (LIII, 11) par le terme de πολλοί, qui est expliqué trois fois dans ce même verset par les synonymes : « les foules, les pécheurs » (cf. Condamin, *Le livre d'Isaïe*); et l'Évangile reprend le même terme dans le même sens. Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que, dans les deux tableaux, le dévouement figure au premier plan. Dans Isaïe, une large place est faite à la peinture des ignominies et des tourments, mais ce qui étonne dans cet homme, traité comme le pire des criminels, c'est qu'il est innocent et ne souffre que pour les pécheurs; et ce qui met le comble à l'émotion, c'est que le Serviteur s'offre de lui-même à tout ce supplice, que son dernier soupir est une prière en faveur des pécheurs (LIII, 12) et que sa mort expiatoire est l'acte par excellence du dévouement et le suprême service. Telle est aussi la pensée saillante de l'Évangile. En raison de toutes ces analogies de fond et de forme, on ne peut se dérober à l'impression que le *logion* du Sauveur s'inspire de l'oracle d'Isaïe et que le mot λύτρον répond à l'idée d'expiation si fortement marquée dans le poème du serviteur. Cette citation implicite complète heureusement l'appel explicite qu'il vient de faire (cf. Luc., XVIII, 34) à des prophéties dont la plus en vue est celle d'Isaïe.

Telle est l'explication de la plupart des exégètes catholiques et même de beaucoup de critiques indépendants. « L'idée de la mort expiatrice d'un juste, suggérée si clairement par Isaïe, LIII, n'était pas inconnue des juifs. Cf. II Macch., VII, 37 sq.; *IV Macch.*, XVII, 22-23... Il serait tout à fait arbitraire de refuser à Jésus une pensée semblable, et très sobrement exprimée, sans les spéculations théologiques de saint Paul sur le péché, la mort qui en est la suite, les hommes qui sont vendus, etc. » (Lagrange, *Évangile*

selon saint Marc, 4e édit., p. 283.) Cf. J. Huby, *Év. selon saint Marc*, 17e édit., p. 271 ; J. Lebreton, *La vie de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, 3e édit., t. II, p. 150.

4. Λύτρον ἀντὶ πολλῶν. — Une question se pose d'abord sur la liaison grammaticale de ces mots avec la phrase qu'ils finissent. Plusieurs exégètes rattachent ἀντὶ πολλῶν au verbe ἦλθεν, qui commence la phrase (A. Ritschl, *Die christl. Lehre...*, t. II, p. 86; G. Hollmann, *Die Bed. des Todes Jesu*, p. 111, etc.); d'autres au verbe δοῦναι (B. Weiss, *Die Ev. des Markus und Lucas*, Göttingen, 1901, p. 171-172; G. Runze, *Zeitschr. für neut. Theologie*, 1889, p. 184; Kühl, etc.); d'autres enfin à λύτρον. Au fond, sous ces diverses constructions, on peut retrouver la même pensée; mais les deux premières ont donné lieu à une interprétation curieuse. D'après Ritschl et Runze, les πολλοί à la place desquels Jésus vient s'offrir ne seraient pas des sauvés, mais des sauveurs. D'autres envoyés de Dieu, des prophètes ou des saints, selon Ritschl, des anges plutôt, d'après Runze (s'appuyant sur Job, XXXIII, 23-24), auraient pu venir et offrir leur vie; Jésus a pris leur place parce que, seul, il pouvait remplir dignement ce rôle de rédempteur. Mais, dans ce cas qui change notablement le sens, il aurait fallu, pour éviter l'amphibologie, mettre ἀντὶ πολλῶν après le mot auquel il se rapporte, et non après λύτρον. De plus, c'est pour engager chacun des siens à se faire serviteur de tous que Jésus se donne en exemple : λύτρον ἀντὶ πολλῶν répond donc à ὑμῶν διάκονος et à πάντων δοῦλος et, par conséquent, πολλοί marque comme ὑμεῖς et πάντες, les hommes qui sont l'objet du dévouement. Cette exégèse arbitraire écartée, on aurait le choix entre les trois combinaisons. Mais il est tout indiqué de suivre l'ordre des mots dans la phrase, sans aucune inversion, et d'unir ἀντὶ πολλῶν à λύτρον qui précède immédiatement, comme dans les textes que nous avons cités plus haut : λύτρον ἀντὶ πάντων (Josèphe) ἀντίψυχον αὐτῶν (*IV Macch.*, VI, 29). Cette construction si simple donne aussi le sens le plus satisfaisant : le Fils de l'homme s'offre « pour rançon à la place et en échange des nombreux » captifs. M. Rivière pense qu'en faisant ainsi de l'expression ἀντὶ πολλῶν le complément de λύτρον, on ne laisse pas d'en affaiblir beaucoup la signification substitutive, la préposition ἀντί étant alors appelée par la logique interne du substantif dont elle dépend (*op. cit.*, p. 16). Mais il suffit que ἀντί dégage explicitement cette logique,d'autant qu'une autre logique, celle du dévouement, aurait plutôt amené la préposition ὑπέρ. Notre-Seigneur ne se contente pas de dire λύτρον πολλῶν, ce qui aurait pu suffire; il ne dit pas non plus λύτρον περὶ, ni même λύτρον ὑπέρ, mais λύτρον ἀντί, qui marque mieux l'idée de substitution. Et cet emploi de ἀντὶ, de la part des évangélistes, pour rendre en grec la pensée du Sauveur, est d'autant plus frappant que cette préposition est relativement rare dans le Nouveau Testament et que l'usage, dans le grec de l'époque, tendait à la laisser tomber pour lui préférer la préposition ὑπέρ (cf. Blass, *Grammatik des neut. Griechisch.*, 3e édit., Göttingen, 1911, p. 126 : ἀντί *ist eine der absterbenden Prapositionen*). En araméen, Notre-Seigneur a pu dire : *lemintan nafšêh pourkono ḥolaf men saggiyin.*

Reste le mot πολλοί, « beaucoup », « nombreux », « un grand nombre ». Ce terme n'est pas en soi synonyme de πάντες, « tous », mais il n'implique non plus aucune restriction. « L'opposition est entre le seul Jésus et les autres » (Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 283) : d'un côté Jésus, de l'autre la multitude immense de ceux pour lesquels il s'offre, sans aucune intention de mettre une différence réelle entre cette multitude et la totalité des hommes. C'est dans ce sens que la prophétie d'Isaïe emploie aussi le mot *rabbim* πολλοί (LIII, 11-12), en alternance avec « les foules » (12 *a*) et « les pécheurs » (12 *b*). En français, l'expression « un grand nombre » paraissant exclure le petit nombre, il serait mieux de traduire ici πολλοί par « les autres » (P. Lagrange), ou « les foules, les multitudes » (cf. Levesque, *Quelques traductions courantes inexactes*, dans *Revue d'apologétique*, t. XXX, 1920, p. 427-429). L'acte de Jésus est donc une substitution d'une portée immense. Un des plus savants exégètes protestants, Th. Zahn, observe que lorsqu'on transporte dans l'ordre spirituel l'image juridique de rançon, il va de soi que celle-ci doit garder toute sa force : les paroles du Sauveur signifient donc que sa mort acquitte parfaitement tout le prix qui aurait pu être exigé de la part des captifs; en d'autres termes, elle offre à Dieu une entière satisfaction pour les péchés des hommes.

5. *Objections.* — On ne s'étonnera pas que ces paroles, qui contiennent en germe tout le dogme de la rédemption, aient été l'objet de vives attaques, les unes pour nier l'authenticité du *logion*, les autres pour le vider de toute idée d'expiation et le réduire à une simple leçon de morale.

a) Paulinisme. — Plusieurs critiques libéraux ou rationalistes, tels que J. Weiss (*Das älteste Evangelium*, Göttingen, 1903, p. 67, 95, 265), Nicolardot (*Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908), Bousset (*Die Rel. des Judentums*, 2e édit., p. 229), Loisy (*Les évang. syn.*, t. II, p. 241; *L'Évang. selon saint Marc*, Paris, 1912, p. 310-311), W. Weide E. Wendling, etc., acceptent volontiers l'idée d'expiation; ils l'exagèrent même, afin de mieux combattre l'authenticité du texte. D'après Loisy, Jésus aurait seulement parlé de services et de dévouement en général; saint Marc, disciple et partisan de saint Paul, ajoute le mot λύτρον pour faire remonter au Christ la théorie de la mort rédemptrice, centre de la théologie paulinienne. Mais notre *logion* ne présente, ni pour le fond ni pour la forme, rien qui soit propre à saint Paul. Paul ne dit jamais que Notre-Seigneur a donné sa vie (τὴν ψυχήν) pour nous, mais toujours qu'il s'est donné ou livré lui-même, ἑαυτόν (Gal., I, 4; II, 20; Eph., V, 2-25; I Tim., XII, 6; Tit., II, 14); au lieu de ἀντί, il emploie ὑπέρ; au lieu de πολλῶν, il souligne l'universalité de la rédemption au moyen de πάντων; et au lieu du simple λύτρον il emploie, conformément à sa prédilection pour les mots composés, le terme ἀντίλυτρον, qu'il encadre dans ses expressions familières : ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων (I Tim., II, 6). On voit par là si « Marc a soin de faire exprimer par Jésus lui-même (le mystère du salut) dans les propres termes de la théologie paulinienne » (Loisy, *Évang. syn.*, t. I, p. 96). Voilà pour le style. Quant aux idées, il n'est question, dans l'Évangile, ni du péché auquel les hommes seraient livrés et comme vendus, ni de la mort qui en est la suite, ni de la foi qui nous approprie les mérites de l'expiation (Rom., III, 25), ni de la grâce qui nous délivre, ni de l'étendue universelle de la rédemption, autant de points sur lesquels saint Paul insiste. Puisque nous ne trouvons, dans l'Évangile, que l'idée générale d'expiation exprimée dans une image très simple, sans aucune des particularités dogmatiques ni des termes de saint Paul, la seule hypothèse acceptable est que Notre-Seigneur a vraiment prononcé une parole qui servira de point de départ aux développements postérieurs. Sur le prétendu paulinisme de Marc, cf. Mangenot, *Les évang. synopt.*, Paris, 1911, p. 363-434; C. van Crombrugghe, *De soteriol. christ...*, p. 67-112; Lagrange, *Év. selon saint Marc*, 4e édit., 1929, p. CLIV-CLXIV, 282-283. Quant aux exégètes catholiques qui craindraient de faire le jeu de la critique adverse en retenant ici la simple notion d'expiation (cf. Rivière, *op. cit.*, p. 17), ils ne devraient pas perdre de vue que, pour nos adversaires, toute idée

de mort rédemptrice suffit à mériter l'accusation de paulinisme.

b) Dévouement contre expiation. — Selon beaucoup de critiques, les idées de service et de rançon seraient incompatibles. « L'idée de la vie donnée en rançon appartient à un autre courant que celle du service », dit Loisy (*Év. syn.*, t. II, p. 241), qui traduit ainsi le mot de Wellhausen : μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, Et Hollmann (*Die Bed. des Todes Jesu...*, p. 115) citant un mot de Schmiedel : « Ces deux points de vue s'accordent comme l'eau et le feu! » Assurément, les deux idées sont distinctes, mais « on conçoit très bien qu'un serviteur fidèle soit soucieux de fournir la rançon de son maître. Dans une inscription (Dittenberger, *Sylloge...*, n. 8-12), Ammia a été rachetée par son affranchie qui a payé les λύτρα... Le roi dont parlait Philon de Byblos immole son fils dans l'intérêt public comme λύτρον » (Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 282). Le courant qui emporte ici la pensée, c'est le dévouement : dévouement humble jusqu'à servir, dévouement prêt à tous les sacrifices; et puisque les hommes, au service desquels Jésus s'est voué, sont des captifs qui ont besoin de rachat, des pécheurs que la mort expiatoire de l'innocent peut seule délivrer, Jésus offrira ce rachat en donnant sa vie. Il est bien entendu que « l'accent du passage porte sur les sentiments du rédempteur plutôt que sur la situation des rachetés ou les conditions de leur rachat » (Rivière, *op. cit.*, p. 16); mais il suffit de relire la page d'Isaïe sur le serviteur ou la prière des Macchabées pour sentir ce que l'allusion aux châtiments mérités par les pécheurs peut donner de pathétique grandeur au dévouement du juste qui s'immole pour eux.

c) D'après M. Babut (*La pensée de Jésus sur sa mort...*, p. 120), Renouvier, etc., λύτρον « comprend deux idées : l'une essentielle, la libération; l'autre accessoire, le prix payé... Nous faisons une comparaison du même ordre que celle de Jésus, lorsque nous disons qu'un homme en a sauvé d'autres au prix de sa vie » (Babut, *op. cit.*, p. 117). Rien de plus arbitraire que cette qualification d'accessoire, puisque l'usage choisit précisément le mot λύτρον pour mettre en relief l'idée de prix ou de compensation et pour distinguer d'avec tous les autres ce mode particulier de délivrance. Quant à l'expression française elle a un sens bien différent : « sauver les autres au prix de sa vie » peut se dire du soldat qui meurt les armes à la main, tandis que « donner sa vie en rançon » signifie, dans le langage religieux, s'offrir volontairement en victime expiatoire.

d) Plusieurs auteurs avancent que l'idée de rançon mettrait l'Évangile en contradiction avec lui-même. « Jésus ne pouvait présenter sa mort comme une condition nécessaire du pardon des péchés, quand il avait jusque-là indiqué la pénitence et la foi comme la condition unique. » Hollmann, *Die Bedeutung...*, p. 115. Mais où voit-on une opposition quelconque entre les conditions que Jésus réclame des hommes et celle qu'il doit remplir lui-même en leur faveur? Pour recevoir le pardon de leurs péchés, ils n'ont, eux, qu'à croire et à aimer; lui, pour leur mériter ce pardon, il doit donner sa vie. Cette dernière révélation complète admirablement les précédentes, loin de leur infliger le moindre démenti. Même réponse à ceux qui prétendent saisir une contradiction dans le fait que la mort du Sauveur est ici envisagée pour la première fois indépendamment de la résurrection, comme ayant par elle-même une valeur de salut pour les hommes et non plus comme une simple étape du Fils de l'homme vers la gloire. Au lieu d'une contradiction, nous avons un complément qui explique et harmonise tout : la condition si dure pour le Christ de souffrir et de mourir lui sera d'autant mieux un titre à la gloire et à la récompense qu'elle est d'abord, de sa part, un acte de dévouement. Il est d'ailleurs naturel que Jésus, se proposant en exemple, n'attire pas l'attention sur la récompense personnelle de son sacrifice.

e) Le rénovateur de la théologie allemande au milieu du siècle dernier, A. Ritschl, prétend s'appuyer sur l'équivalence entre *kôfer* et λύτρον pour écarter le sens de rançon. *Kôfer* signifie « couverture », « abri », « moyen de protection » *(Schutzmittel)*. Dès lors, point de rançon ni d'échange. Jésus meurt pour protéger les hommes contre la mort, en les délivrant de la terreur dont elle les accablait; il leur montre, par delà la mort, la vie éternelle où il entre le premier (*Die christl. Lehre...*, t. II, p. 69-89). L'acte de Jésus, méprisant la mort par amour pour les hommes, leur inspirera de la mépriser comme lui, ajoute Runze, *Zeitschr. für wiss. Theol.*, t. XXXII, 1889, p. 193-209. Cf. Wendt, *Die Lehre Jesu*, t. II, Göttingen, 1899, p. 514-517; Beyschlag, *Neutest. Theologie*, t. I, p. 152 sq. Nous avons vu, à propos de *kipper*, que la signification « essuyer », « effacer » est bien plus probable pour le radical *kâfar* que celle de « couvrir », ce qui ruinerait par la base le système de Ritschl. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'étymologie, c'est l'usage qui fait loi. Or, *kôfer*, en hébreu (treize fois), désigne toujours un prix versé en faveur d'une personne, et presque toujours pour la racheter de la mort ou d'une peine encourue (Ex., XXI, 30; XXX, 12; Num., XXXV, 31-32; I Sam., XII, 3; Is., XLIII, 3; Amos, V, 12; Ps., XLIX, 8; Job, XXXIII, 24; XXXVI, 18; Prov., VI, 35; XIII, 8; XXI, 18). On voit par là que *kôfer*, loin d'affaiblir le sens de λύτρον, le renforcerait en y ajoutant une idée de satisfaction pénale que ce dernier n'aurait pas par lui-même (toute captivité n'étant pas nécessairement le châtiment d'une faute). Nous n'insisterons pas sur ce rapprochement puisque, comme nous l'avons dit, λύτρον traduit aussi d'autres mots que *kôfer*, mais au moins ne faut-il pas alléguer contre l'idée d'expiation un argument qui se retournerait en sa faveur.

f) M. Sabatier conseille d'abandonner une image qui nous transporterait, dit-il, en pleine *mythologie démoniaque*. « Jésus ne pouvait fonder le royaume de Dieu qu'en détruisant celui du diable, il ne pouvait sauver les hommes qu'en les délivrant de l'esclavage de Satan. Or, on ne peut racheter un esclave qu'en payant rançon. Si donc on veut tenir à cette métaphore tirée de la mythologie démoniaque qui régnait alors sur tous les esprits, on dira que Jésus considérait le don de sa vie comme une rançon payée au diable » *(La doctrine de l'expiation)*. D'abord, il est faux que pareille mythologie régnât chez les juifs. Ils croyaient certes au démon et à son action malfaisante; mais ils savaient aussi que, si redoutable qu'il puisse paraître aux hommes, il n'est devant le Tout-Puissant qu'une créature anéantie, un esclave tremblant, et que, si Dieu se sert parfois des esprits impurs et méchants pour châtier très justement les pécheurs, c'est à sa Majesté seule, offensée par le péché, qu'est due l'expiation. Et telle est aussi la doctrine de l'Évangile. Les démons figurent souvent dans l'histoire évangélique, mais c'est pour trembler et s'enfuir devant le Christ. Cf. Marc., I, 23, 27, 34; III, 11-12, 22-27; V, 1-19, etc. Satan est le fort qui garde de son mieux sa proie; mais Jésus est le plus fort, et il lui arrache ses victimes non en le payant, mais en le liant. Marc., III, 22-27; Matth., XII, 24-29. En fait de rançon, Satan ne reçoit que des coups, et on n'a pas à craindre que les auditeurs du λύτρον s'y méprennent.

g) Conclusion. — Reliant entre elles les données éparses dans l'Évangile sur les péchés des hommes, la justice de Dieu, la mission de Jésus et la nécessité de ses souffrances; montrant dans le Fils de l'homme le serviteur décrit par Isaïe, et consacrant les concep-

tions religieuses populaires sur le rachat des pécheurs par les mérites de l'immolation du juste, la comparaison du λύτρον résume dans une image saisissante et comprise de tous le mystère du salut par l'expiation du péché. Cette image unit étroitement les deux idées d'expiation et d'amour, ou plutôt elle montre dans l'expiation une œuvre d'amour. Parce qu'il aime les siens d'un dévouement sans borne, Jésus s'offre en victime pour les pécheurs afin de leur mériter par sa mort le pardon et la réconciliation. Et c'est pourquoi encore sa mort a la valeur d'un grand exemple; parce que lui, leur Maître, s'est fait le serviteur de tous jusqu'à mourir pour les racheter, ceux qu'il revêtira d'une part de son autorité devront, comme lui, se dévouer sans réserve. Exemple d'ailleurs qui, proposé aux chefs, s'adresse à tous les fidèles, comme saint Paul ne manquera pas de le dire (Phil., II, 5-8). Fruit de l'amour, la mort expiatoire fera germer l'amour.

4° *La cène.* — Une seconde fois, dans l'Évangile, Notre-Seigneur explique le pourquoi de sa mort. La veille de sa passion, au cours du dernier repas qu'il prend avec ses disciples, il institue l'eucharistie; figure et anticipation de son immolation sur la croix, elle en sera dans la suite le perpétuel mémorial. Saisir la signification du rite eucharistique, c'est entrer dans la pensée dont le Sauveur lui-même se pénétra en marchant au Calvaire et dont il veut que les chrétiens se remplissent à leur tour chaque fois qu'ils commémorent sa passion et sa mort.

Pour les questions de toutes sortes soulevées en ces dernières années à propos de la cène, voir dans le *Supplément*, t. II, col. 1149-1209, l'art. EUCHARISTIE. Ici, pour notre part, nous n'avons à envisager que l'authenticité et le sens des actes et des paroles qui, dans la dernière cène, ont rapport au sacrifice et à l'expiation.

1. *Le texte : deux relations.* — Nous possédons quatre récits de la cène (Matth., XXVI, 26-29; Marc., XIV, 22-25; Luc., XXII, 15-20; I Cor., XI, 23-25). Voir les textes art. EUCHARISTIE, t. II, col. 1167-1168.

On voit à première lecture que ces quatre textes, en raison des affinités internes, se répartissent en deux groupes : d'un côté saint Paul et saint Luc, de l'autre saint Marc et saint Matthieu. Saint Luc, en effet, ne présente par rapport à saint Paul que de très légères différences; il a en moins la recommandation finale du Christ omise aussi par les deux premiers évangélistes (« faites ceci, chaque fois que vous boirez, en mémoire de moi », I Cor., XI, 25); il a, en plus, avec les autres évangélistes, la mention du pain distribué (« et il leur donna ») et du sang versé (20^b); il a enfin, en propre, le verbe διδόμενον dans la formule de consécration du pain. Pour tout le reste, identité à peu près littérale de la relation de Luc avec celle de Paul. Or, cette relation se sépare, en des détails importants, de celle qui est commune aux deux premiers évangélistes; elle ajoute à la première consécration les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν et l'ordre « faites ceci en mémoire de moi »; elle note que Jésus prit le calice « après souper », et donne à la seconde consécration un tour très particulier; elle passe sous silence l'ordre donné par Jésus de prendre le pain (Marc. et Matth., λάβετε) et de boire le vin (Matth., πίετε; Marc., ἔπιον), et se contente d'indiquer en général, par le mot ὡσαύτως, au sujet du calice, les actes rituels mentionnés déjà à propos du pain (λαβών, εὐχαριστήσας, ἔδωκεν). D'autre part, entre saint Marc et saint Matthieu, on ne relève que des différences peu sensibles : saint Matthieu ayant seulement en plus l'ordre de manger (φάγετε), celui de boire (πίετε; Marc, sans parler de l'ordre, en rapporte l'accomplissement : « et ils en burent tous »), et les mots « pour la rémission des péchés ». Tous deux insèrent, à la fin de la cène, l'annonce que Jésus ne boira plus de vin que dans le royaume de Dieu, annonce que Luc place tout au début, avant la consécration, et que Paul ne rapporte pas, sans doute parce que son plan se bornait aux paroles de l'institution eucharistique. Pour déterminer un groupement entre ces quatre récits, on se rappellera que des ressemblances, même verbales, s'expliquent sans peine par la tradition liturgique des églises, et qu'elles ne seront caractéristiques d'un groupe que si elles constituent des différences assez notables par rapport à l'autre groupe. Ce principe nous amène à constater deux traditions, l'une représentée par saint Marc et saint Matthieu, l'autre par saint Paul et saint Luc. Nous prendrons pour base le témoignage des deux premiers évangiles, complété à l'occasion par les données propres au second groupe. Comme d'ailleurs les deux traditions sont identiques en substance, ainsi qu'on le verra, c'est en réalité l'enseignement commun aux quatre narrateurs qui va se dégager de cette étude.

2. *Authenticité.* — D'abord, pouvons-nous faire fond sur le récit de saint Marc et de saint Matthieu, tel que nous le lisons aujourd'hui? A ne consulter que les témoins du texte, la question ne se poserait même pas : manuscrits, versions, citations patristiques sont unanimes. Cependant, plusieurs critiques ne se rendent pas à ces autorités. D'après M. Loisy, le récit primitif était plus court, et conçu à peu près comme il suit : « Et pendant qu'ils mangeaient, il prit du pain, le bénit, le rompit, et le leur donna en disant : Ceci est mon corps. Et prenant la coupe, il la bénit et la leur donna et ils en burent tous. Et il leur dit : En vérité, je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. » Dans ce récit plus court, où sont supprimées les paroles de la consécration du calice, « il y a bien l'idée de la mort prochaine, mais non celle de l'expiation » (*Autour d'un petit livre*, p. 23). La logique des négations poussera bientôt les partisans du « texte court » à l'abréger encore, à la suite de Andersen (*Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten*, Giessen, 1904, p. 35) et à supprimer les paroles « Ceci est mon corps ». Mais quelles sont les raisons de la première suppression? On en fait valoir trois principales : la prétendue existence du récit court dans saint Luc, certaines incohérences qui trahiraient des retouches dans la rédaction de saint Marc, enfin l'influence de Paul sur cette même rédaction.

a) Les témoins du texte court. — Le codex gréco-latin de Bèze (ms. *D*, VIe siècle) et quatre manuscrits de l'ancienne version latine (*Vercellensis*, *Corbeiensis*, *Vindobonensis*, *Vratislaviensis*, IVe-VIIe siècles), omettent la seconde moitié du ℣ 19 de saint Luc et le ℣ 20 tout entier. De la consécration du pain (19^a), ils passent aussitôt à la dénonciation du traître, sans mentionner la consécration du calice. C'est ce qu'on appelle le *texte occidental*, du nom que Westcott et Hort donnent à la famille des témoins, ou encore le *texte court*. Trois autres manuscrits : la version syriaque de Cureton et deux manuscrits latins préhiéronymiens (*Veronensis* et *Palatinus*, Ve siècle) omettent aussi la consécration du calice (19^b-20), mais la remplacent par ce qui est dit de la coupe aux versets 17-18 de saint Luc, avant la première consécration, dans l'ordre suivant : ℣ 16, 19^a, 17, 18, 21 (la curetonienne garde tout le ℣ 19, sauf διδόμενον). Deux autres versions syriaques, la *Peschitto* et la *sinaïtique*, rapportent à sa place ordinaire la consécration du calice, mais l'une supprime les versets 17-18, relatifs à la première coupe, l'autre les transpose et les combine avec la seconde consécration. Telles sont les données de la critique textuelle. Il en résulte que la recension courte est assez ancienne et représentée par deux traditions, l'une occidentale et l'autre syriaque. Un certain nombre de savants se prononce en sa faveur : H.-J. Holtzmann

donne une liste de plus de vingt noms (*Lehrbuch*..., t. II, p. 374); l'autorité de Westcott-Hort, en Angleterre, a entraîné beaucoup de critiques, parmi lesquels F.-C. Burkitt, *Journal of theol. studies*, t. XXVIII, 1927, p. 178-181; H.-N. Bate, *ibid.*, p. 362-368; Ch. Gore, *A new commentary*, p. 235.

Cependant, les témoins du texte long l'emportent incomparablement, soit en nombre soit en qualité; tous les manuscrits grecs (sauf le gréco-latin *D*) et presque toutes les versions. Aussi les derniers éditeurs critiques du Nouveau Testament, H. E. von Soden, Souter, Vogels, maintiennent-ils, après Tischendorf et Nestle, la leçon traditionnelle. La critique interne, à son tour, dépose en sa faveur. Il est certain, en effet, que le récit court, qui supprime la consécration du vin en gardant celle du pain, n'a jamais existé tout seul; il est trop évident, comme le reconnaît Loisy (*Év. synopt.*, t. II, p. 369), que les paroles « Ceci est mon corps », prononcées sur le pain, appellent des paroles semblables « Ceci est mon sang », prononcées sur le vin. Il faut choisir : ou admettre dès le commencement un récit complet avec les deux consécrations, ou un texte qui n'aurait ni l'une, ni l'autre. M. Loisy, à la suite d'Andersen, n'hésite pas : « La mention du corps et du sang a été introduite après coup dans un récit où il n'était question que de pain et de vin relativement au festin messianique. » Mais, du coup, nous voilà en plein arbitraire : après avoir préféré le silence de quelques témoins à l'affirmation du grand nombre, on abandonne ces témoins eux-mêmes sur un point où ils s'accordent avec tous les autres! Au contraire, avec un texte complet dès l'origine, on se rend assez bien compte de l'omission. Ce texte, en effet, parle d'une première coupe, que le Seigneur bénit avant la consécration du pain, disant : « Prenez et partagez, car je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne » (XXII, 17-18). Or, les premiers mots « prenez et partagez » rappellent l'ordre de boire que saint Matthieu mentionne pour le calice eucharistique; et les derniers « je ne boirai plus du fruit de la vigne » sont joints, dans saint Marc et saint Matthieu, à la consécration de ce même calice. La première coupe de saint Luc pouvait donc paraître la coupe eucharistique, bien que la formule de consécration ne fût pas prononcée. Dès lors, que signifie la seconde coupe? Ne fait-elle pas double emploi avec la première? Le problème se pose, et aujourd'hui encore il est diversement résolu par les critiques, même catholiques, la plupart reconnaissant deux coupes distinctes (Knabenbauer, Mangenot Mgr Ruch, Rivière, Lagrange, Lebreton, etc.), et quelques-uns n'en admettant qu'une seule, la coupe eucharistique, qui serait mentionnée deux fois en vertu d'un parallélisme purement littéraire (Batiffol, *L'eucharistie*, 5e édit., p. 127-130). Devant cet embarras, certains copistes ont trouvé plus simple de supprimer la seconde coupe de saint Luc (XXII, 20) et, pour achever l'accord, ils n'ont gardé de la consécration du pain que les paroles conservées par saint Marc et saint Matthieu. Cette suppression, il est vrai, n'allait pas sans inconvénients : l'ordre traditionnel de consacrer le pain avant le vin se trouve interverti, et la formule de consécration du vin est omise. Les adversaires ne manquent pas de faire valoir ces conséquences; pour mettre le troisième évangile en accord avec Marc et Matthieu, disent-ils, il était bien plus simple de supprimer la première coupe et, comme la version syriaque du Sinaï, de rapporter à la coupe conservée les paroles qui sont réunies dans Marc (Loisy, *Év. syn.*, t. II, p. 528). Sans doute, c'est là ce qu'un scribe avisé aurait dû faire; mais le *codex Bezæ* se distingue par bien des singularités et des erreurs, que reproduit parfois la curetonienne (cf. Batiffol, *Bezæ codex*, dans *Dict. de la Bible*, t. I, col. 1770 sq.; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1920, p. 323-325; 1921, p. 37-41), d'autant que le scribe pouvait compter sur la pratique des Églises pour redresser une inversion que Paul se permet aussi (I Cor., X, 16), et pour transmettre les paroles de la consécration. « Au fond, la difficulté que soulève 19-20 n'est pas une difficulté textuelle, mais une difficulté exégétique » (Batiffol).

b) On prétend trouver dans le second évangile lui-même des *anomalies qui mettraient sur la trace d'additions* maladroites faites à une source primitive. On lit par exemple (Marc., XIV, 24-25) : « Jésus donna la coupe aux disciples et ils en burent tous et il leur dit : Ceci est mon sang de l'alliance répandu pour plusieurs. En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne. » Or, « il n'était plus temps de dire : Ceci est mon sang, après que les disciples avaient bu; tandis que les paroles : je ne boirai plus du vin, venaient beaucoup mieux après qu'avant la distribution du calice ». (Loisy, *L'Év. selon Marc*, p. 403-404; *Év. synopt.*, t. II, p. 538.) Mais Marc tenait à dire que tous avaient bu de la coupe offerte par Jésus, et comme la formule de consécration était un peu longue et qu'il voulait y joindre une sentence plus longue encore, on comprend qu'il ait mentionné la communion des apôtres aussitôt après l'invitation du Sauveur, avant de rapporter tout au long les paroles qui accompagnaient son geste. Aucune méprise d'ailleurs n'était possible; il va de soi que Jésus avait attiré l'attention des disciples sur le contenu mystérieux de la coupe en la leur présentant, non quand ils l'avaient vidée.

Selon plusieurs critiques, on constaterait une soudure mal réussie, dans la formule même de consécration : τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Ce double génitif dépendant d'un même substantif serait une tournure incorrecte, contraire au génie de la langue, impossible en grec, *unmögliche Setzung !* (Holtzmann, *Lehrbuch*..., t. I, p. 370). Il y a dans cette critique une forte exagération. Les paroles τὸ αἷμά μου répondent à celles de la première consécration, τὸ σῶμά μου, et, dès lors, le lecteur grec est averti de suppléer par la pensée un autre τὸ devant le second génitif. Si Marc et Matthieu ne l'ont pas eux-mêmes répété, c'est peut-être par suite du sémitisme qui retranche l'article devant l'état construit. En tout cas, la pensée est claire et, par conséquent, l'inélégance ou, si l'on veut, l'incorrection, ne crée pas une difficulté réelle.

c) Reste l'accusation de *paulinisme*. Si le rédacteur du second évangile ajoute au récit primitif la consécration du calice et dans celle-ci la mention de l'alliance c'est, au dire des critiques, afin d'insérer dans la cène la théorie paulinienne du sang rédempteur. Comparons donc les textes. On lit dans saint Paul : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang; faites ceci, chaque fois que vous boirez, en mémoire de moi » (I Cor., XI, 25); et dans saint Marc : « Ceci est mon sang de l'alliance, qui est versé pour plusieurs » (XIV, 24). Le second texte n'a rien d'un emprunt au premier. Saint Paul dit : « Le calice »; Marc : « Ceci ». Chez l'un, l'idée d'alliance est au premier plan et la présence réelle au second; c'est le contraire chez l'autre. Marc ne note point, comme Paul, que l'alliance est nouvelle, et il passe sous silence l'ordre de renouveler ce que dit et fait le Sauveur, ordre très important aux yeux de Paul et qui sert de base à son instruction. Par contre, la mention du sang « versé », qui résume, assure-t-on, la théorie paulinienne du salut par l'effusion du sang, est précisément absente du récit paulinien; et l'expression « pour plusieurs », qui semble restreindre l'universalité du salut, ne rend ni les expressions ni les pensées familières à saint Paul. Et rien ne sert d'avancer que l'évangéliste « n'a pas eu besoin de copier l'épître aux Corinthiens, mais tout

simplement de conformer l'ancien récit à la doctrine et à la pratique eucharistiques des communautés fondées par Paul » (*Év. synopt.*, t. II, p. 538). La forme sous laquelle cette doctrine et cette pratique se présentent dans saint Marc ressemble si peu à celle de Paul qu'on est obligé de conclure à deux relations indépendantes provenant de traditions parallèles.

Que si l'on recherche laquelle de ces deux traditions conserve plus littéralement les paroles du Sauveur, on est bien tenté de donner la préférence à la simplicité et à la limpidité de Marc. La formule : « Ceci est mon sang » est parallèle à la consécration du pain et d'une clarté transparente; l'addition « (le sang) de l'alliance » se comprend non moins facilement. La phrase de Paul est plus savante. Au lieu de : « Ceci », il dit « Ce calice », première figure de style, très courante il est vrai, qui prend le contenant pour le contenu. Il poursuit : Ce calice « est la nouvelle alliance en mon sang », autre figure qui substitue l'effet à la cause, l'alliance conclue par le sang au sang qui établit l'alliance, et qui identifie un objet concret, le calice, avec une idée abstraite, l'alliance. En outre, les paroles transmises par Marc et Matthieu « conviennent mieux à un repas : on boit du sang et non une alliance » (Mgr Ruch, dans *Dict. de théolog.*, t. v, col. 1082; l'auteur, cependant, croit que « le problème est insoluble »). Il semble que cette manière de parler, plus simple, plus naturelle, soit bien celle de Jésus s'adressant aux apôtres. Or, dans cette relation se fait jour, non moins clairement que dans celle de saint Paul et de saint Luc, la doctrine du sacrifice expiatoire.

3. *Sacrifice et expiation.* — Par ses actes et ses paroles à la dernière cène, Jésus-Christ enseigne que sa mort est un sacrifice expiatoire. Trois aspects de la cène mettent en relief l'idée de sacrifice : l'effusion du sang, l'alliance, la communion.

a) Effusion du sang. — D'après saint Marc et saint Matthieu, Jésus-Christ « prit du pain, rendit grâces, le rompit et le donna aux apôtres en disant : Prenez, ceci est mon corps. Il prit ensuite une coupe, rendit grâces et la leur donna en disant : Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est versé pour plusieurs. » Nous n'avons pas à insister sur l'identité affirmée entre le pain et le corps d'une part, le vin et le sang de l'autre. Cette identité est exprimée en grec par le verbe ἐστί. « En araméen, Jésus n'a pas pu employer ici le verbe être, mais la phrase nominative des Sémites n'est pas moins énergique pour exprimer le même sens » (Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 4e édit., p. 378). Nous croyons, avec toute la tradition, que Jésus a parlé sans figure, que sa parole toute-puissante opère réellement ce qu'elle signifie et que, par un miracle digne de son amour, le pain est devenu son corps et le vin son sang. La coupe est donc pleine de sang, et de ce sang Jésus dit qu'il est « versé pour plusieurs », τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. En aucune manière on ne peut se contenter d'entendre que le sang est « versé » au sens où l'on dirait « verser du vin », c'est-à-dire le servir, comme si Notre-Seigneur signifiait seulement aux disciples qu'il leur servait à boire, au lieu d'un vin ordinaire, son propre sang. « Verser le sang » de quelqu'un c'est, dans le style de l'Écriture, infliger une mort violente (Gen., IV, 8-11; IX, 5-6; I Sam., XXV, 31; II Reg, XXI, 16; XXIV, 4, etc.). De plus, les mots « versé pour plusieurs » donnent à l'effusion du sang un caractère nettement sacrificiel : il n'est pas versé à la manière d'un breuvage qui profite seulement au moment présent aux convives qui le boivent, mais à la manière d'un sacrifice dont un grand nombre d'hommes recueilleront les fruits. Saint Paul et saint Luc disent ὑπὲρ ὑμῶν avec la même intention d'universalité. Il faut en outre se rappeler que la pensée du Calvaire préside au repas suprême du Sauveur. A peine à table avec les siens, d'après saint Marc (XIV, 18-21) et saint Matthieu (XXVI, 20-25), Jésus déclare que l'un des Douze le trahira, que les Écritures doivent s'accomplir, que le Fils de l'homme s'en va, et la consécration suit immédiatement cette évocation de sa mort, accentuée à la fin par ces paroles d'adieu : Je ne boirai plus de vin avec vous que dans le royaume de mon Père. Saint Luc, qui ne raconte la dénonciation du traître qu'après la cène, ouvre cependant celle-ci par une double annonce de la séparation prochaine (XXII, 15-16, 17-18). Ainsi, chez les trois évangélistes, c'est entre deux prophéties de la mort que prend place l'institution eucharistique. Quant à saint Paul, le souvenir de la passion et de la mort commande tout le récit (I Cor., XI, 23, 26). Jésus a donc les yeux tournés vers le Calvaire; il s'y transporte d'avance et y transporte les siens. En parlant de son sang versé, il fait allusion à sa mort sanglante.

On peut seulement douter si cette allusion est directe ou indirecte, si le mot « versé » se rapporte immédiatement à l'effusion qui aura lieu sur la croix, ou s'il désigne une autre effusion déjà présente et actuelle. La question est controversée entre catholiques. Les tenants de la seconde opinion insistent sur le temps des verbes διδόμενον, ἐκχυννόμενον : le participe présent indiquerait régulièrement une action qui se fait au moment où l'on parle, et aurait ce sens chaque fois qu'il se rattache à un verbe qui est lui-même au présent. Cf. M. de La Taille, *Mysterium Fidei*, p. 34-39; Rauschen, Billot, Lamiroy, etc. Mais cette règle est loin d'être absolue. Grammaticalement, le participe présent, isolé par l'article, fait surtout office de qualificatif sans détermination précise du temps et sa portée réelle doit se juger d'après le reste de la phrase ou d'après le contexte : ainsi οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων (Joa., I, 33), ἴδε ὁ ἀμνὸς... ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν (I, 29). Cf. T. Robertson, *A grammar of the Greek N. T. in the light of historical research*, New-York, 1914, p. 891-892, 1115-1116; A. Debrünner, F. Blass, *Grammatik des neut. Griechisch*, 5e édit., 1921, n. 339; Moulton, *Grammar of N. T. Greek, Prolegomena*, Edinburgh, 1906, p. 126-128. Le grec classique l'emploie quelquefois pour le futur, même avec le verbe principal au présent; il en est souvent ainsi dans le grec hellénistique, et plus encore dans le Nouveau Testament, qui se sert rarement du participe futur. Le cas est fréquent surtout quand il s'agit d'un événement considéré comme proche et certain. Or, à la cène, « les paroles διδόμενον, ἐκχυννόμενον sont prononcées au moment où la passion de Jésus va commencer » (W. Goossens, *Les origines de l'eucharistie...*, p. 186). Le P. Lebreton (*Dict. apol.*, t. I, col. 1564) observe que les Pères grecs, plus sensibles que nous aux nuances de leur langue, rapportent directement ces paroles au sacrifice de la croix, comme le montre le commentaire de saint Jean Chrysostome. *P. G.*, t. LVIII, col. 738. La Vulgate clémentine, en traduisant le présent ἐκχυννόμενον par le futur *effundetur*, donne à ce sentiment l'autorité d'une interprétation très ancienne, consacrée par l'usage liturgique. Nous pensons donc, avec la plupart des auteurs, que Jésus a en vue sa mort sur la croix; cf. Lagrange, Lebreton, Van Crombrugghe, Goossens, Rivière, etc. L'eucharistie ne perd rien pour cela de sa valeur de sacrifice, puisque le corps y est présenté comme immolé et le sang comme versé, donc comme le corps et le sang d'une victime actuellement offerte.

Les paroles prononcées sur le calice ne sont pas isolées. Elles font pendant à celles qui ont consacré le pain et servent à mieux faire comprendre le sens de cette consécration. Pris à part, les mots : « Prenez et mangez, ceci est mon corps », pourraient ne présenter le corps que comme aliment; rapprochés du sang versé, ils le présentent aussi comme victime. Dans saint Paul

et saint Luc, ce caractère d'immolation est fortement marqué dès le premier acte : « Ceci est mon corps pour vous », ὑπὲρ ὑμῶν, dit saint Paul; et saint Luc : « donné pour vous », c'est-à-dire livré, immolé pour votre salut. Comme il va de soi que le sang est donné à la même intention, saint Paul, qui n'a pas comme saint Luc le souci historique d'un récit complet, ne juge pas nécessaire de l'exprimer une seconde fois, tandis que saint Luc l'indique de nouveau en reproduisant les termes des deux autres synoptiques. Ainsi les quatre narrateurs font entendre que Jésus, sous la figure du pain, donne aux disciples son corps immolé, comme il leur donne, dans le calice, son sang répandu.

L'eucharistie devient ainsi un drame en deux actes qui représentent au vif le sacrifice de la croix. Dans tout sacrifice, la victime doit être immolée et le sang répandu : ni l'immolation ne suffirait sans l'effusion du sang, ni l'offrande du sang n'aurait de valeur sans la mort de la victime. Les deux conditions sont ici réunies : la première consécration montre le corps immolé; la seconde, le sang répandu. Les deux actes, quoique successifs, ne sont pas disjoints et concourent au même symbolisme; comme dans le Temple le même coup donne la mort et fait jaillir le sang, ainsi dans le mystère eucharistique le corps d'un côté et le sang de l'autre figurent ensemble le sacrifice unique de Jésus immolé sur la croix. Le symbolisme, d'où résulte l'idée de sacrifice, consiste donc essentiellement en ce que, sous les espèces du vin, séparées de celles du pain, le sang est présenté comme « répandu », c'est-à-dire comme séparé du corps, pour le salut des hommes. Plusieurs critiques protestants cherchent le symbolisme dans des actes extérieurs : la fraction du pain (ἔκλασε) annoncerait le brisement du corps par la passion et la mort; le vin versé du récipient dans la coupe ou dont Jésus aurait répandu quelques gouttes à terre figurerait l'effusion du sang (O. Holtzmann, *Zeitschr. für die neut. Wiss.*, 1904, p. 102; G. Hollmann, *Die Bedeutung des Todes Jesu...*, p. 149). Jülicher voit ici une parabole en action : Comme le pain est rompu, ainsi mon corps sera brisé par une mort violente, et comme le vin du calice va bientôt être épuisé, ainsi mon sang sera entièrement répandu (*Zur Gesch. des Abendmahles...*, p. 235-245). Mais, si quelques-uns de ces traits sont intéressants, si, par exemple, le pain rompu peut suggérer la vision d'une mort violente, d'autres ont le tort de n'être pas indiqués dans le texte et d'être supposés pour les besoins de la cause, comme les gouttes versées en libation ou le calice vidé. Tous, d'ailleurs, sont accessoires, tous négligent l'essentiel, à savoir la présence réelle et la juxtaposition voulue du corps et du sang : le vin à côté du pain, c'est le sang séparé du corps, coulant en quelque sorte des plaies de la victime. Comme il coule pour le salut des hommes, l'immolation ainsi représentée a la valeur d'un sacrifice, et le calice qui contient par anticipation le sang versé sur la croix fait songer au vase dans lequel les prêtres de Jérusalem recueillaient le sang de la victime pour le verser à l'autel.

b) L'alliance. — On se rappelle que l'alliance mosaïque fut scellée par le sang du sacrifice. Prenant le sang des victimes, Moïse en versa une partie sur l'autel; puis il répandit le reste sur le peuple en disant : Voici le sang de l'alliance que Yahweh a faite avec vous, ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς. La formule de la cène reproduit littéralement celle du Sinaï : τοῦτο ἔστιν τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Il est naturel de conclure que Jésus a voulu opposer son alliance à celle du Sinaï et attribuer à son sang, dans la conclusion de l'alliance nouvelle, un rôle semblable et supérieur à celui du sang des victimes dans le pacte d'autrefois.

Cependant, plusieurs critiques écartent des paroles de la cène ce sens d'alliance. Ils s'appuient sur le sens du mot διαθήκη dans le grec classique et le grec populaire. Διαθήκη vient du verbe, διατίθημι (δια-τίθημι, placer çà et là, distribuer, répartir) qui, surtout au moyen, signifie « disposer d'une chose à son gré ou à son avantage », « instituer », « établir » et particulièrement « disposer par testament ». Conformément à cette origine, διαθήκη voudrait dire en général « disposition prise », et, en effet, on le trouve dans Aristophane (*Oiseaux*, vs. 439) au sens de « pacte », « accord ». (Cf. Moulton-Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament*, 1915, p. 149; *Biblica*, 1927, p. 42.) Mais, pratiquement, il prend dans le grec classique l'acception de « testament » et cette acception est la seule qui se rencontre dans les inscriptions et les papyrus. « Au Ier siècle de notre ère, conclut Deissmann (*Licht vom Osten*, 1909, p. 253), personne n'aurait eu l'idée *d'alliance* en entendant le mot διαθήκη; on ne pouvait comprendre que *testament*. » Et, du fait que Jésus aurait parlé de testament, non d'alliance, Deissmann déduit les conséquences théologiques les plus graves. « Il s'agit au fond de la question géante de toute l'histoire de la religion : religion de la grâce, si διαθήκη est le testament de Dieu, ou religion des œuvres, si διαθήκη est une alliance. Il s'agit de l'alternative : christianisme de Paul et d'Augustin, ou christianisme de Pélage! » M. Rouffiac dit également : « alliance avec Dieu = religion des œuvres; testament de Dieu = don de Dieu, religion de la grâce » (*Recherches sur les caractères du grec dans le N. T.*, Paris, 1911, p. 441). Cf. F. Dibelius, *Das Abendmahl*, Leipzig, 1911, p. 76-96. Ces outrances théologiques font sourire. En soi, le concept de testament n'est pas moins juridique que celui d'alliance et il y a des alliances avantageuses comme des testaments onéreux; il faut juger d'après le contenu, non d'après le titre. Mais, du seul point de vue philologique, la question se pose autrement. Si le mot διαθήκη avait, dans l'usage profane, le sens de *testament*, il avait dans le langage religieux des juifs un sens non moins connu et fort différent. Il traduit régulièrement dans la Bible des Septante l'hébreu *berith*, « alliance », « traité », « pacte » (voir tous ces cas — près de 400 — étudiés et analysés par L.-G. de Fonseca, *Biblica*, 1927, p. 161-181, 290-319, 418-434) et il s'applique surtout au pacte du Sinaï conclu entre Yahweh et le peuple d'Israël. Ce pacte résultait d'une convention mutuelle, c'était une sorte de contrat bilatéral : Israël s'engageait à observer les commandements de Yahweh, et le Seigneur s'engageait, à son tour, à prendre Israël pour son peuple, à l'introduire dans la terre promise et à le combler de ses bénédictions. Toutefois, il n'y avait point parité entre les parties contractantes : l'initiative venait de Yahweh, c'est lui qui, par pure miséricorde, avait choisi Israël d'entre toutes les nations de la terre; de plus, il est le Maître souverain, et il pose les conditions. Plusieurs auteurs pensent même que les Septante ont choisi le terme de διαθήκη, « disposition », de préférence à συνθήκη, « convention », « traité », « pacte bilatéral » pour mettre en relief l'inégalité des contractants et l'autorité de Yahweh dans l'accord du Sinaï. Affirmation quelque peu sujette à caution, car διαθήκη s'emploie dans la Bible aussi bien au sens de « contrat bilatéral » que de « règlement unilatéral ». On voit par là que si, comme dit Deissmann, le mot διαθήκη éveillait l'idée de testament dans tout le monde méditerranéen, pour les juifs, au contraire, dès qu'il s'agissait des rapports de Dieu avec l'humanité, il évoquait l'idée d'alliance. Philon, vivant au milieu des Grecs, a soin de noter que διαθήκη, dans la Bible, est un terme figuré qui désigne les bienfaits de Dieu à l'égard des hommes : *De sacrif. Abel. et Caini*, XIV (Mangey t. I, p. 173; Cohn-Wendland, t. I, n. 57); *De mut.*

nomin..., vi, viii; et ce sens est le premier qui dut se présenter à l'esprit des apôtres. A plus forte raison était-il appelé par l'allusion au pacte du Sinaï, si manifeste dans le récit de saint Marc et de saint Matthieu qui met sur les lèvres de Jésus les paroles mêmes de Moïse, et non moins évidente dans la formule de Paul et de Luc, où la διαθήκη du Sauveur est qualifiée de « nouvelle » par opposition à celle de Moïse. Sans doute, il faut tenir compte aussi du sens usuel : l'alliance est en même temps un testament, car elle exprime les dernières volontés de Jésus, qui va les confirmer par sa mort (cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 380). Mais la signification imposée par la tradition religieuse, et consacrée par l'évocation du Sinaï, venait au premier plan dans l'intention du Sauveur.

Contre cette interprétation de la διαθήκη et contre la mention même d'une alliance à la dernière cène, on objecte que le Christ n'avait jamais auparavant parlé d'alliance, que l'idée même en est étrangère à son enseignement et que les disciples n'étaient pas préparés à la comprendre; d'autant que le Christ, en s'opposant à Moïse, annoncerait un ordre nouveau de choses qui doit détruire l'ancien : doctrine qui n'est point évangélique, mais paulinienne! Cf. Hollmann, *Die Bedeutung...*, p. 147; Loisy, *Év. synopt.*, t. ii, p. 533-538; Holtzmann, *Lehrbuch...*, t i, p. 272. Quant au fond des choses, l'idée d'alliance s'identifie avec celle du royaume de Dieu, dont Jésus annonce la venue au cours de son ministère. Et quant au nom d'alliance, avec ou sans la qualification de « nouvelle », loin de surprendre les disciples, elle évoquait en eux, avec le souvenir du Sinaï, les oracles des prophètes qui promettaient, sous le nom de *berith* ou διαθήκη, une alliance « nouvelle » que Dieu graverait non plus sur la pierre mais dans les cœurs pour qu'elle durât à jamais (Jer., xxxi, 31-36; xxxii, 40-41), un pacte éternel (Is., lv, 3; lix, 21; lxi, 8) avec son peuple, des fiançailles irrévocables dans la sainteté et la tendresse (Osée, ii, 18). Dans l'écrit découvert en 1910, où la secte juive réfugiée au pays de Damas, vers le milieu du iie siècle, se vante d'avoir pour fondateur un « Docteur de justice, le Docteur unique suscité de Dieu pour conduire les fidèles sur le chemin de son cœur », le terme d'alliance, *berith*, se trouve 35 fois, presque toujours pour désigner la révélation faite au fondateur et souvent (cf. vi, 29; viii, 21; xix, 31) dans l'expression « alliance nouvelle », ברית חדשה. Cf. Schechter, *Documents of Jewish sectaries*, 2 vol., Cambridge, 1910; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1912, p. 213-240, 321-360. Ce document prouverait à lui seul combien et l'idée, et l'expression que les critiques déclaraient inintelligibles aux apôtres étaient, au contraire, familières à tous les juifs. Sans doute, les disciples, à la cène, ne comprenaient encore l'alliance proposée par Jésus que comme un renouvellement et un perfectionnement de la Loi, mais cela suffisait. Dans Marc et Matthieu, le Christ dit simplement : « l'alliance »; et ce simple mot est d'une grande plénitude. C'est « l'alliance » tout court, l'alliance par excellence, l'alliance unique, celle que les prophètes annonçaient pour parfaire l'œuvre de Moïse, celle qu'attendait tout pieux juif de l'époque, l'alliance nouvelle et éternelle. Le Christ pouvait résumer dans ce mot lumineux son œuvre sur la terre, en attendant les révélations nouvelles dont les apôtres, comme d'ailleurs Paul lui-même, auront besoin pour saisir toute la pensée du Maître et conclure à l'abrogation de la Loi.

La διαθήκη désigne donc l'ensemble des dispositions que Dieu a prises pour établir, par Jésus-Christ, une alliance étroite, une amitié éternelle avec les hommes : ils seront ses enfants et il sera leur Père. Pour la ratification de la διαθήκη ancienne, Dieu voulut bien condescendre aux usages qui affermissent, parmi les hommes, les traités et les conventions; il eut recours au sang, symbole d'union. Le sacrifice, gage de toute alliance sincère et durable, ne fera point défaut dans la διαθήκη nouvelle. Seulement, à l'alliance par excellence convient un sacrifice de même ordre : Jésus sera lui-même la victime; pour cimenter l'union, il voue son propre sang. Quelle assurance d'amitié divine dans un tel sacrifice!

D'après J. Beinkteine (*Freiburger theolog. Studien*, fasc. 21, 1818, p. 21-22; cité par W. Goossens, p. 187, n. 2), la dualité du rite permettrait peut-être d'établir le caractère sacrificiel de l'eucharistie, en ce que les cérémonies les plus solennelles d'alliance dans l'Ancien Testament se caractérisent par un certain dualisme, à savoir par la séparation des parties de la victime coupée en deux (Gen., xv, 19; xxxiv, 18). Mais l'auteur a raison de ne pas insister sur la connexion entre l'idée d'alliance et celle de dualité, car cette dualité est absente des rites d'alliance par le sang, dont le pacte du Sinaï est précisément le type.

Ajoutons que le sang de la nouvelle alliance n'est pas seulement, comme celui de l'ancienne, le signe et comme la dernière formalité d'un accord déjà conclu : il en est la cause réelle, l'agent effectif. Dans la grande œuvre de réconciliation entre Dieu et les hommes, la mort de Jésus ne peut venir après coup, comme un surcroît, par manière de garantie ou de simple mémorial : Jésus est le médiateur et sa mort, en rendant l'alliance possible et efficace, a véritablement opéré le salut.

c) Communion. — L'idée de sacrifice se dégage aussi de celle de communion. L'immolation était souvent suivie d'un repas sacré, où les convives mangeaient les chairs offertes à l'autel. Ainsi en est-il dans le cas présent. La cène est pour ainsi dire la table dressée auprès de l'autel de la croix et les disciples sont invités à manger la victime. « Prenez, mangez, ceci est mon corps », lisons-nous en saint Matthieu (saint Marc omet « mangez »). Jadis, la seule annonce qu'il donnerait son corps à manger avait révolté les Capharnaïtes (Joa., vi, 60-66), et il avait fallu la foi simple et ardente de Pierre pour faire confiance à la parole déconcertante du Maître. Aujourd'hui, la forme sous laquelle le Christ présente son corps épargne toute répugnance aux sens, mais rend le mystère plus profond pour l'esprit. Notre-Seigneur ne s'arrête pas là. Tendant aux apôtres la coupe où il vient de verser le vin : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang » (Matth., xxvi, 27). Saint Marc, qui n'a point rapporté l'ordre, a soin de marquer la participation de tous au sang de l'alliance. Boire le sang! Quelle surprise pour les apôtres d'entendre Jésus leur prescrire ce que Moïse avait si rigoureusement interdit! Cette interdiction, qui réservait le sang à un usage exclusivement religieux, le revêtait aux yeux des juifs d'un caractère exceptionnel de sainteté et par là le rendait plus apte à figurer le sang infiniment saint et précieux du rédempteur futur, auquel le sang des sacrifices empruntait devant Dieu toute sa valeur. Mais la réserve qui convenait à la loi de crainte doit cesser dans l'alliance nouvelle, toute d'amour, et la sainteté du sang, qui obligeait jadis les fidèles à s'abstenir, devient maintenant le motif qui les invite. De la sorte, le bel acte symbolique qui fut, chez tant de peuples anciens, une prière à la fois hardie et impuissante, prière que réitérait chacun des sacrifices offerts dans le Temple, ce désir d'union exprimé par les rites du sang, se réalise enfin à la cène. Le Verbe, en se faisant homme, a pris notre chair et notre sang; à son tour le fidèle, en prenant le corps et en buvant le sang du Christ, devient vraiment le frère de Dieu : la voilà cette parenté que l'homme rêvait avec Dieu, voilà l'union consommée par le sang!

Mgr Batiffol observe à ce sujet que « l'idée de sacrifice prime celle d'alliance, car le vin ne servira pas à une aspersion, comme il semblerait normal si le sang est le sang d'une alliance, mais le vin sera bu » (*L'eucharistie*, 5e édit., p. 160). Mais, d'une part, on ne buvait pas non plus le sang des sacrifices, on l'apportait à l'autel par effusion ou aspersion : le fait de boire ne confère donc pas la prééminence à l'idée de sacrifice. D'autre part, le sang des victimes représentait celui des offrants, et par l'effusion ou aspersion ils priaient Dieu de se montrer leur frère; ici, le Christ étant lui-même le sacrificateur et la victime, c'est en donnant son sang à boire à ses fidèles qu'il consommera leur union avec lui et avec Dieu. De toute manière d'ailleurs, le respect empêchait de songer à une aspersion, et la communion était le seul moyen de traiter convenablement le sang du Christ. Il serait donc difficile d'établir que l'idée de sacrifice prime celle d'alliance, mais toute alliance solennelle se scellait par le sacrifice, et c'est afin de mettre en relief l'alliance par le sacrifice que le Sauveur a voulu dépasser la simple assimilation du banquet eucharistique à un repas sacrificiel et qu'il a servi aux siens, avec sa chair à manger, son sang à boire. Quant à l'interdiction mosaïque du sang, les disciples pouvaient penser qu'elle ne concernait pas le cas présent, où les yeux et le goût ne discernaient que du vin, et ils comprenaient qu'au besoin le Christ avait toute autorité pour l'abolir.

N'oublions pas non plus le caractère pascal de la cène. D'après les synoptiques, Jésus célébra la Pâque avec ses disciples avant d'instituer l'eucharistie (Marc., xiv, 12 sq.; Matth., xxvi, 17 sq.; Luc., xxii, 7-15). D'après saint Jean, on était à la veille de la Pâque juive (xiii, 1-29; xviii, 28) et Jésus fut immolé sur la croix à l'heure où l'on immolait au Temple les agneaux de la fête (xix, 14, 30-31). Dans un tel cadre, le sang de Jésus apparaît comme celui du véritable agneau pascal, et les idées de sacrifice, de salut et d'alliance prennent un relief nouveau.

d) Expiation. — Ce sacrifice, dont tant de circonstances relèvent le caractère rituel, est offert en expiation.

a. C'est ce qu'indique en premier lieu la formule même : « Ceci est mon sang versé pour les foules », τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (Marc., xiv, 2-4; Matth., xxvi, 28, περὶ πολλῶν; Luc., à propos du pain et du vin, ὑπὲρ ὑμῶν, xxii, 19-20). On sait quel est, d'après l'Écriture, le grand emploi du sang, sa destination unique : « je l'ai réservé à l'autel, pour l'expiation de vos âmes ». Il s'agit de l'expiation proprement dite, qui a pour but la réconciliation des pécheurs avec Dieu, car l'Évangile nous a appris que le péché est le grand obstacle qui s'oppose au salut de l'humanité. Dans saint Luc, τὸ ἐκχυννόμενον paraît s'accorder grammaticalement avec τὸ ποτήριον; mais, quant au sens, il est probable que, dans la pensée de l'auteur, ces mots se rapportent directement au sang, comme dans saint Matthieu et dans saint Marc.

b. Même conclusion si l'on réfléchit aux conditions de l'alliance. Cette alliance, d'après Jérémie, se résume dans une transformation merveilleuse : du cœur d'abord, par un tendre amour de Dieu et une filiale obéissance à ses volontés (xxxi, 33); puis de l'intelligence, par une connaissance de Dieu plus parfaite, plus universelle et plus intime (xxxi, 34a). Mais ces bienfaits sont eux-mêmes liés à la rémission préalable des péchés : « Car je pardonnerai leur iniquité et je ne me souviendrai plus de leur péché » (xxxi, 34). Jésus verse son sang pour leur procurer ce pardon, et son sacrifice est expiatoire parce que c'est celui de l'alliance nouvelle prédite par les prophètes.

c. Notons aussi l'affinité de ces paroles de la cène avec celles que saint Matthieu et saint Marc ont rapportées un peu plus haut (Matth., xx, 28; Marc., x, 45). A « la vie donnée en rançon pour les foules » répond ici « le sang versé pour les foules ». La première locution met l'accent sur l'idée d'échange; la seconde, sur celle de sacrifice. En les rapprochant, il devient évident que, puisque la rançon n'est autre que le sang de Jésus, le sacrifice ainsi offert est satisfactoire et substitutif; il expie, pour les pécheurs et à leur place, conformément à la célèbre prophétie d'Isaïe dont ce texte s'inspire comme celui de la rançon et pour les mêmes raisons. Aussi peut-on dire que ὑπέρ, « en faveur de », prend ici le sens plus compréhensif dont cette préposition, comme nous le montrerons, est susceptible : « non seulement elle affirme que la mort de Jésus est utile aux apôtres, mais elle exprime encore l'idée de substitution » (W. Goossens, *Les orig. de l'euch.*, p. 185).

d. Enfin, les derniers mots du Sauveur, rapportés par saint Matthieu, énoncent explicitement la portée expiatoire de son sacrifice : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance répandu en faveur des foules pour la rémission des péchés », εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

C'est donc avec raison qu'un critique protestant observe, dans la récente encyclopédie biblique publiée aux États-Unis : « Nulle part la doctrine de la souffrance expiatoire du Christ n'est aussi clairement exprimée que dans les paroles de l'institution de la cène. » H.-E. Dosker, *The internat. standard Bible encycl.*, t. iii, Chicago, 1915, p. 1293. Aussi, ajoute le même savant, ne faut-il pas s'étonner si ceux qui ont entièrement supprimé la doctrine de l'expiation — par là l'auteur vise surtout la « critique radicale germanique » — attaquent l'authenticité de l'eucharistie et cherchent par tous les moyens à l'effacer de l'histoire évangélique. De fait, H.-J. Holtzmann, qui résume dans son *Lehrbuch* le sentiment d'un grand nombre de critiques, après avoir reconnu que les mots ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, et, à plus forte raison, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, renferment l'idée d'expiation, n'hésite pas à déclarer : « Si Jésus lui-même, à la fin de son ministère, avait mis une restriction quelconque aux idées fondamentales de son Évangile, d'après lesquelles la condition pleinement suffisante pour la réconciliation du pécheur consiste purement et simplement dans la volonté paternelle de Dieu, il aurait fait en personne le premier pas sur la voie d'une théorie de l'expiation et de la justification introduite et développée par la théologie paulinienne; cela reviendrait à rétracter entièrement ce qui formait l'élément capital de son enseignement antérieur; ce serait revenir aux idées du judaïsme de basse époque » (*Lehrbuch*, 2e édit., t. i, p. 368-369). Citons encore Carl Clemen : « Aussi certainement qu'il prévoyait sa mort violente, il ne pouvait la regarder ni comme *le* moyen, ni même comme *un* moyen de rémission des péchés, s'il ne voulait donner un démenti à sa prédication antérieure dans son point le plus essentiel » (*Primitive christianity*, Edinburgh, 1912, p. 242-243). Paulinisme, bas-judaïsme, contradiction : on se demande si les critiques radicaux prennent vraiment au sérieux ces épouvantails qu'ils fabriquent eux-mêmes de toutes pièces. Aucune trace d'influence paulinienne ne se distingue dans les expressions de saint Marc et de saint Matthieu; quant aux idées, elles sont si simples, qu'on ne peut, sans pétition de principe, les faire rentrer dans ce qu'on appelle « la théologie propre à saint Paul » : où donc est le « paulinisme »? Si l'on entend par bas-judaïsme les doctrines généralement reçues parmi les juifs à l'époque néo-testamentaire, il ne faut pas oublier que la croyance aux mérites du juste et à la vertu rédemptrice de ses souffrances et de sa mort, qui tient en effet une grande place dans la théologie juive, remonte à l'Ancien Testament et s'exprime avec une clarté et

une force sans égales dans les oracles d'Isaïe, tenus par tous les juifs et par les apôtres eux-mêmes pour authentiques et sacrés; sous le nom de bas-judaïsme c'est donc, pour le point qui nous concerne, l'Écriture elle-même que l'on condamne. Enfin, contradiction, démenti, rétractation? Le sacrifice final de Jésus ne contredit pas plus sa prédication première que celui du Sinaï ne contredisait la révélation reçue sur la montagne. Et en quoi la bonté de Jésus envers les pécheurs l'empêchait-elle de leur mériter devant Dieu le pardon par sa mort? Son sacrifice n'est-il pas précisément la suprême révélation de sa miséricorde? Il y a bien plutôt cercle vicieux, ainsi que le remarque un critique protestant clairvoyant et sincère, à se former sous prétexte d'histoire l'idée d'une cène où rien ne dépasse les données antérieures, pour écarter ensuite comme non historique toute information qui ne cadre pas avec l'idée préconçue (Lohmeyer, *Diatheke...*, p. 154). Loin d'entrer en conflit avec son œuvre et son enseignement, ces déclarations suprêmes constituent le magnifique couronnement de toute sa vie. « Rédemptrices ont été les *paroles* du Sauveur, qui ont révélé le Père céleste à ses disciples et aux foules de la Galilée; rédemptrices ont été les *vertus miraculeuses* qui ont provoqué ou appuyé la foi primitive; rédemptrice a été sa *personne*, qui a sollicité au repentir les publicains et les pécheresses; mais, par-dessus tout, dans le vrai sens du mot — l'acception juridique et légale de sacrifice vicaire ne nous répugne pas — *rédempteur sera le sang* qu'il versera pour beaucoup, en rémission des péchés » (Rose, *Études sur les évangiles*, 3e édit., p. 268-269). « Ici se rejoignent, comme des avenues qui aboutiraient à une croix, la perspective que l'enseignement de Jésus ouvrait sur la fin de la Loi, et celle qu'ouvrait son enseignement sur la justice nouvelle et la religion de l'homme nouveau, et sur la réconciliation du monde au Père qui est dans les cieux, et sur la part qu'avait le Fils de l'homme dans cette religion et cette réconciliation. Le sang d'un sacrifice scellait cette alliance nouvelle et la victime de ce sacrifice était le Fils de l'homme. » Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, 4e édit., p. 248-249.

II. Saint Paul. — Saint Paul écrivait aux Corinthiens : « Les juifs réclament des miracles et les Grecs cherchent la sagesse; pour nous, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les gentils, mais pour les appelés, tant juifs que Grecs, puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (I Cor., I, 22-24). Et encore : « Je n'ai voulu savoir rien autre chose parmi vous que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (II, 2). En effet, la mort du Christ tient la place centrale dans la doctrine de Paul et cette mort est envisagée comme sacrifice et comme expiation.

1° *Sacrifice*. — De nombreux passages présentent la mort du Christ comme un sacrifice : les uns renferment des attestations explicites, tantôt plus ou moins développées, tantôt brièvement formulées; les autres sont des expressions rituelles employées en passant comme des notions évidentes et connues de tous.

1. *Sacrifice d'alliance* (I Cor., XI, 23-24). — Saint Paul, qui nous fournit si peu de détails sur la vie terrestre de Jésus, nous a conservé le récit de l'institution de l'eucharistie. C'est, au milieu des épîtres, une page d'Évangile, antérieure peut-être aux évangiles, écrite vers l'an 56, soit vingt-cinq ans à peine après l'événement. Voir le texte et la traduction, art. Agapes, dans le *Supplément*, t. I, col. 146-147. Paul se propose de faire sentir aux Corinthiens l'inconvenance choquante des abus qui déshonorent chez eux la célébration de la cène. Prenez garde, dit-il en substance, l'eucharistie n'est rien moins que le corps et le sang de Jésus offerts sur la croix (XI, 21-26), en sorte que manger et boire indignement, c'est être responsable de ce corps et de ce sang, c'est manger et boire votre propre condamnation (XI, 27-29); c'est pour punir cette profanation que Dieu a frappé un grand nombre des vôtres de maladie et même de mort (30-34). Il résulte de cet enseignement que le rite eucharistique se réfère par essence à l'immolation du Calvaire. Cette immolation, dans saint Paul comme dans les synoptiques, revêt la qualité de sacrifice. Plus explicitement qu'eux, il affirme cette qualité dès la première consécration : « Ceci est mon corps, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, qui (est) pour vous », c'est-à-dire pour votre bien, pour votre salut. Le verbe n'est pas exprimé (dans saint Luc, διδόμενον) : sans préciser le mode, cette formule met d'autant plus en relief le fait que le corps du Sauveur est une victime offerte pour le salut du monde. La portée rédemptrice de cette immolation insinue déjà clairement l'idée de sacrifice. Celle-ci apparaît plus visiblement encore dans la seconde consécration : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang », τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. A la vérité, Paul ne dit pas, comme les synoptiques, que le sang est « versé »; mais il insiste sur l'idée d'alliance. Dans Marc et Matthieu, Jésus au Cénacle reprend simplement les paroles de Moïse au Sinaï : « Voici le sang de l'alliance. » Pour dégager toute la pensée du Christ et montrer le contraste caché sous ce rapprochement, Paul met en avant le terme d'alliance et il qualifie explicitement cette alliance de « nouvelle ». On sait par les épîtres de saint Paul tout ce que l'Apôtre enferme de grandeur surnaturelle et de bienfaits incomparables dans ce mot qui oppose à la nuit des ombres figuratives le jour éclatant des réalités divines. Cette supériorité, loin d'ôter à l'immolation du Christ le caractère de sacrifice, rend ce caractère plus auguste et plus sacré.

Après l'une et l'autre consécration, Notre-Seigneur donne l'ordre : « Faites ceci en mémoire de moi » (XI, 24-25). Saint Paul explique le sens du rite et le souvenir qui doit être présent à la pensée des fidèles : « car chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce sang, vous annoncez la mort du Seigneur ». L'ordre : « faites mémoire de moi » signifie donc : faites mémoire de ma mort; et le rite eucharistique répond à cet ordre parce qu'il « annonce » la mort du Seigneur, c'est-à-dire la rend présente et la renouvelle à la foi et aux yeux des fidèles. C'est pourquoi, poursuit l'Apôtre, « celui qui mange le pain ou boit le calice du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur », ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου (I Cor., XI, 27). L'expression ἔνοχος τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος signifierait, d'après plusieurs interprètes, se rendre coupable comme l'est le complice d'un meurtre à qui on peut redemander le sang de la victime; cf. Batiffol, *L'eucharistie*, 5e édit., p. 103. Cette interprétation accentuerait fortement l'idée de sacrifice : en prenant part au pain et au vin, on s'unit au sacrifice de Jésus s'offrant sur la croix; mais qui célèbre indignement s'unit aux bourreaux, et, comme il est dit des apostats (Hebr., VI, 6), il crucifie de nouveau le Fils de Dieu. On peut douter cependant que tel soit le sens direct. Pour exprimer cette idée, saint Paul aurait dit simplement que le communiant indigne se rend coupable de la mort du Seigneur; il le pouvait d'autant mieux qu'il y était invité par le parallélisme : chaque fois que vous prenez le pain et le vin, vous annoncez la mort du Seigneur (℣ 26); donc, chaque fois que vous les prenez indignement, vous êtes coupables de sa mort (℣ 27). Au lieu de cette conclusion, il dit : « vous êtes coupables du corps et du sang ». Il est naturel de penser qu'en ramenant l'attention sur le corps et le sang plutôt que sur la mort, saint Paul a en vue leur présence réelle dans l'eucharistie plutôt que l'immolation du Calvaire. En effet, un peu plus loin, il reproche aux Corinthiens de

« ne pas discerner le corps » (xi, 29), de ne pas le traiter avec les égards qu'il mérite. Le mauvais communiant commet donc non point à proprement parler un déicide, mais un crime de lèse-majesté. Cette interprétation d'ailleurs est bien conforme à l'usage : dans les inscriptions et les papyrus ἔνοχος, suivi d'un nom de personne ou de chose, signifie « coupable envers quelqu'un ou quelque chose ». Il est vrai que ce terme se construit toujours avec le datif, et Deissmann regarde ici l'emploi du génitif comme un provincialisme, un « cilicisme » de saint Paul, explicable par l'analogie de ἔνοχος, « coupable », avec ἁμάρτωλος, « pécheur », qui, employé d'ordinaire au datif, se rencontre avec le génitif dans deux inscriptions d'Asie. Mais l'emploi du génitif se justifie aussi par l'exemple des auteurs classiques et de la Bible; cf. Is., liv, 17; Jac., ii, 10. Pour ce qui est du grec populaire, aux deux exemples de génitif après ἁμάρτωλος, cités par Deissmann, on peut ajouter plusieurs autres, parmi lesquels la curieuse inscription qui juxtapose à la fois le génitif et le datif après ce même mot sans différence appréciable de sens : ἔστω ἁμάρτωλος τοῦ δαιμονος καὶ θεοῖς χθονίοις. Cf. M. R. Savignac, *Monuments funèbres et religieux de Castelorizo*, dans *Rev. bibl.*, 1917, p. 533; E. Michon, *ibid.*, p. 552-553. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de la divinité offensée. De même le chrétien, par la communion indigne, offense le Sauveur présent sous les deux espèces eucharistiques.

On remarquera dans ce passage l'union des deux éléments : l'un moral et spirituel, l'autre extérieur et rituel. L'institution de l'eucharistie, don par excellence de l'amour (I Cor., xi, 17-34), nous montre des gestes hiératiques, des formules de bénédictions, des symboles, sous les dehors d'un pain rompu, un corps immolé, dans une coupe du sang versé, une victime tenant lieu des victimes de Moïse, bref des rites qu'il faut accomplir fidèlement et qui mettent en relief le caractère sacrificiel de la mort du rédempteur.

2. *Communion et sacrifice* (I Cor., x, 14-21). — Une autre preuve que l'immolation du Calvaire est un vrai sacrifice se tire de la nature du repas sacrificiel et de l'analogie qui existe entre la communion chrétienne et les banquets sacrés des juifs et des païens.

I Cor., x, 14, « Mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie. 15, Je vous parle comme à des hommes sensés : jugez vous-mêmes ce que je dis. 16, Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas une communion (κοινωνία) au sang du Christ? le pain que nous rompons n'est-il pas une communion (κοινωνία) au corps du Christ? 17, Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous ne formons tous qu'un seul corps, car tous nous participons à cet unique pain. 18, Voyez Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas en communion (κοινωνία) avec l'autel? Qu'est-ce à dire? que la viande immolée aux idoles est quelque chose, ou qu'une idole est quelque chose? 20 (Nullement) mais ce que (les païens) immolent en sacrifice, ils l'immolent aux démons et non à Dieu. Or, je ne veux pas que vous entriez en communion (κοινωνοὺς) avec les démons : 21, Vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons; vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons. 22, Voulons-nous donc provoquer la colère du Seigneur? sommes-nous plus forts que lui? »

L'Apôtre veut prouver aux Corinthiens l'étroite obligation pour eux de fuir l'idolâtrie, c'est-à-dire, d'après le contexte, toute participation aux banquets des sacrifices païens. Il aura soin, dans la suite (x, 25-33), d'expliquer comment et dans quelles circonstances e fait de manger des « idolothytes » ou viandes provenant des victimes sacrifiées sur les autels païens, peut passer pour une participation au sacrifice lui-même, en d'autres termes dans quel cas ce repas doit être tenu pour sacré. En ce moment, tout son but est d'établir ce principe que toute participation au repas qui accompagne le sacrifice constitue par elle-même un acte d'idolâtrie. Son raisonnement peut se ramener à ces termes : manger la victime offerte en sacrifice, c'est s'unir à la divinité à laquelle le sacrifice est offert. Or, les païens offrent leurs sacrifices aux démons. Par suite, celui qui mange de ces chairs entre en communion avec les démons.

On le voit, toute l'argumentation repose sur la signification religieuse du repas sacrificiel. Cette signification est double : elle consiste dans l'union des convives avec la divinité et dans celle des convives entre eux. Ce lien religieux que crée le festin dans le temple et qui unit soit les fidèles avec leur dieu, soit les fidèles entre eux, l'Apôtre l'appelle κοινωνία, « participation », « union », « communion ». Le mot κοινωνία est la clef de ce passage (Findlay, *Expositor's Greek test.*, t. ii, p. 863).

Cette idée nous est connue. Holtzmann prétend, avec beaucoup d'autres auteurs, que saint Paul emprunte sa théorie de la communion aux conceptions religieuses des Grecs (*Lehrbuch...*, t. ii, p. 200-203). Pour eux, en effet, prendre part au banquet sacré était manger à la table du dieu, soit que le repas eût lieu dans le temple, soit même qu'il fût servi dans une maison privée. Les papyrus nous ont conservé des billets d'invitation à dîner « à la table du seigneur Sérapis », εἰς κλεινην τοῦ κυρίου Σαράπιδος (*The Oxyrhynchus papyri*, t. i, n. 120; t. iii, n. 523, etc.); cf. art. Eucharistie, dans le *Supplément*, t. ii, col. 1149-1157, 1193-1209. Ce n'est pas une raison toutefois pour dire que saint Paul s'inspire des Grecs en attribuant un spécial effet d'union au repas sacrificiel. Cette idée est tout autant sémitique et juive qu'hellénique. C'est même chez les Sémites, nous l'avons vu, qu'elle atteint son maximum de valeur religieuse. Chez eux, le seul lien respecté est celui du sang, et ce lien est créé, entre autres moyens, par la nourriture prise en commun : les convives qui mangent même pain puisent le sang à la même source, ils deviennent frères. Ce symbolisme passe au banquet religieux et lui donne une signification d'une portée immense. La victime, en effet, appartient au dieu, en l'honneur duquel elle a été immolée : manger les chairs ainsi offertes, c'est prendre part au repas servi par le dieu, c'est « dîner à sa table », c'est surtout nouer avec lui les rapports d'amitié intime qui existent entre parents.

Pour prouver ou plutôt rappeler aux Corinthiens le principe de la κοινωνία, l'Apôtre en montre l'application dans deux faits bien connus : l'un dont ils sont eux-mêmes les acteurs, l'autre qui se passe au temple de Jérusalem. Qu'ils réfléchissent d'abord à ce qu'ils font eux-mêmes : « Le calice de bénédiction, que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ? le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ? » L'Apôtre n'insiste pas, tant la chose est claire pour tous : le calice, une fois prononcées les paroles de la consécration, contient le sang même de Jésus versé au Calvaire; le pain est le corps immolé sur la croix. Il ne s'agit pas ici, comme l'avancent certains commentateurs (cf. Andersen, *Das Abendmahl*, 2e édit., p. 8-12; J. Réville, *Les origines de l'euch.*, p. 85) du corps mystique du Sauveur, c'est-à-dire de l'Église. Au verset suivant, σῶμα désignera la société des fidèles, selon l'explication expresse de Paul lui-même. Ici, le corps est opposé au sang : c'est donc le corps proprement dit, l'organisme humain du Sauveur, celui d'où a coulé le sang de la passion; et l'interprétation réaliste des termes « corps » et « sang » oblige d'entendre de la même manière la κοινωνία. En buvant le calice, on prend part au sang du Christ; en mangeant le pain, on a part au corps du Christ; le

corps et le sang ainsi distingués, n'étant point des entités morales ou des vertus spirituelles, mais des réalités physiques, la participation ne sera pas seulement morale, mais physique. S'il fallait du reste un supplément d'explication à ces paroles concises et énergiques, on le trouverait dans la foi à la présence réelle du corps et du sang si fortement affirmée au c. XI. Au ỹ 17, Paul indique un second effet de la communion. L'union des fidèles à la victime du Calvaire produit leur union mutuelle. Les chrétiens, si nombreux qu'ils soient (οἱ πολλοί), ne forment qu'un seul corps, parce qu'un même pain les nourrit. Évidemment, il s'agit ici du corps moral constitué par la société des fidèles. « Un seul pain, un seul corps. » Ce principe est vrai de tout aliment pris en commun : *One bread makes one body, a maxim of hospitality (equally true of the cup) that applies to all associations cemented by a common feast* (Findlay, *Expos. Greek test.*, London, 1904, p. 864). A combien plus forte raison, quand ce pain n'est autre que le corps même du Sauveur, vraiment un en tous ceux qui le prennent! Pensée touchante qui montre dans la communion un symbole efficace de fraternité. Mais cet aspect extérieur et social ne vient qu'en second lieu; l'eucharistie n'est, dans la doctrine de Paul, que l'un des agents de cette unité mystique des fidèles, et il se contente d'une allusion rapide pour insister sur l'union réelle des chrétiens avec le Christ dans l'eucharistie.

De l'Église chrétienne, l'Apôtre passe au temple de Jérusalem, des Israélites selon l'esprit aux Israélites selon la chair. Là, même spectacle. Eux aussi, en mangeant la victime, ils s'unissent à l'autel qui est, ou qui du moins était jadis, selon l'expression des prophètes, « la table du Seigneur »; eux aussi ils croient, par les chairs du sacrifice, nouer une union plus intime avec Dieu. Union purement morale évidemment : la transcendance de Yahweh bannit tout contact physique; union cependant dont l'Israélite est fier. Or, elle est créée par la manducation des chairs.

Il est donc clairement établi, par ces deux exemples, que le *festin du sacrifice est une communion avec la divinité* à laquelle le sacrifice est offert. Ce principe posé, l'Apôtre l'applique aux sacrifices païens. Ici, les Corinthiens pourraient alléguer que, d'après l'enseignement qu'il leur a lui-même inculqué quelques pages plus haut (I Cor., VIII, 4-6), les idoles ne sont qu'un pur néant : si donc les sacrifices qu'on leur offre ne sont en réalité offerts à personne, en quoi le festin qui les accompagne différerait-il d'un repas ordinaire et pourquoi serait-il défendu d'y prendre part? L'Apôtre prévient l'objection. Il maintient sa première assertion sur le néant des idoles. Mais, s'il n'existe pas de divinité véritable hors du seul vrai Dieu, il existe des démons, et c'est à eux que vont les honneurs rendus aux idoles. Les païens sacrifient aux démons et la table où l'on sert les idolothytes n'est rien moins que la table des démons, τράπεζα δαιμονίων. Au lieu de τράπεζα, la « table » sur laquelle les mets sont servis, les papyrus disent de préférence κλείνη, le « lit » sur lequel les anciens s'étendaient pour prendre leurs repas et, par extension, la « salle à manger »; mais c'est, de part et d'autre, à une nuance près, la même image et, de tous points, la même idée. Saint Paul rend exactement la croyance des païens qui regardaient la table chargée des viandes sacrifiées comme dressée en quelque sorte par le dieu, se considéraient eux-mêmes comme ses invités et tenaient cette invitation pour une marque signalée d'honneur et d'amitié. A côté de cette conception, générale dans le paganisme, se fait jour parfois une idée plus matérielle d'après laquelle le dieu lui-même, entré dans les chairs consacrées, était absorbé avec elles; cf. Lietzmann, *An die Kor. I*, Tübingen, 1913, p. 124-125. Certains exégètes prétendent que Paul a en vue cette croyance; elle serait exigée par son argumentation (cf. Goguel, *L'eucharistie*, p. 172-173). Il n'en est rien. Paul compare trois rites : communion chrétienne au corps et au sang, communion juive aux chairs du sacrifice, communion païenne aux idolothytes. La première a pour effet d'unir à Jésus, la seconde à Yahweh, la troisième aux démons. Le premier genre d'union, à la fois physique et moral, est assurément supérieur aux deux autres, qui n'est que moral; mais il n'est pas nécessaire que toute la perfection de la communion chrétienne se retrouve intégralement dans les autres, et on ne saurait conclure de l'union réelle au Sauveur, par le moyen de l'eucharistie, à l'absorption des démons par le moyen des idolothytes. Cette idée d'ailleurs était peu répandue : cf. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligion auf des älteste Christentum*, Giessen, 1913, p. 49-52; et il est probable que Paul n'y fait pas même allusion, car, dans tout ce développement, il ne s'attache qu'aux faits certains et aux principes universellement reconnus. Mais il ne faudrait pas, par un autre excès et en appliquant en sens inverse le même principe d'analogie, supprimer l'union réelle avec le Seigneur dans l'eucharistie, sous prétexte qu'elle dépasse l'idée de simple solidarité morale qui se vérifie seule dans les deux autres cas; Clemen, *Der Einfluss...*, p. 48; J. Réville, *Les orig. de l'euch.*, etc. Ce serait affaiblir les fortes affirmations de Paul et les vider de leur sens naturel au nom d'un parallélisme qui, sans faire expressément appel à cette signification pleine, est bien loin de la contredire : le raisonnement n'y perd rien de sa logique et l'exhortation finale y gagne beaucoup en puissance et en pathétique.

La conclusion s'impose : comme la communion corporelle au corps et au sang du Christ constitue évidemment, pour les chrétiens, l'union la plus intime avec le Seigneur, comme la manducation des victimes immolées dans le temple de Jérusalem unit les Israélites à l'autel, c'est-à-dire à Yahweh honoré sur l'autel, ainsi, par la participation à la coupe et à la table des démons, c'est-à-dire au vin et aux chairs des idolothytes, les païens entrent en société avec les démons, κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων. Partout la κοινωνία physique à la victime produit la κοινωνία de cœur et d'esprit à la divinité. L'Apôtre a mentionné en premier lieu la κοινωνία eucharistique, dont les fidèles savent tout le prix, afin de leur inspirer une plus vive horreur de toute κοινωνία avec les démons. Lier société avec les démons, quand on a communié au corps et au sang du Christ, quelle impossible fusion des contraires, quel sacrilège, quel défi au Tout-Puissant!

Telle est la suite des idées. Cette démonstration revendique nettement, pour le Sauveur immolé, le caractère de victime sacrificielle. Comparant entre elles les trois grandes religions qui se partagent le monde, il constate chez toutes des éléments communs : le sacrifice, la manducation de la victime, la persuasion qu'en mangeant la victime on s'unit à la divinité. Pour le chrétien, la table eucharistique, où sont servis le corps et le sang du Christ, tient lieu du repas religieux où juifs et païens mangent les chairs consacrées. Ces chairs sont celles des victimes immolées sur l'autel : le corps et le sang du Christ sont donc aussi ceux d'une victime, et puisque le Christ a été immolé sur la croix, cette immolation est un sacrifice, au même titre que ceux qu'on offre au temple de Jérusalem ou dans les sanctuaires païens. On peut même ajouter à meilleur titre, car seul il est offert au vrai Dieu. Les dieux païens, en effet, ne possèdent pas la nature divine. Le temple de Jérusalem lui-même est délaissé du Dieu vivant et son autel n'est plus qu'une pierre. Il n'y a au monde qu'un seul sacrifice, comme il n'y a qu'un seul Dieu, et c'est le sacrifice de la croix, sans cesse

renouvelé au milieu des fidèles par le rite eucharistique.

3. *Le véritable agneau pascal* (I Cor., v, 6-8). — Dans ce chapitre, l'Apôtre reproche aux Corinthiens leur tolérance envers l'incestueux public. La fête de Pâque, qui est proche, lui suggère une leçon appropriée. Les juifs, pour se conformer à la Loi, qui prohibait sévèrement le pain fermenté pendant toute l'octave pascale, avaient soin de scruter tous les coins et recoins de leurs maisons afin de faire disparaître jusqu'aux moindres miettes. Historiquement, le pain azyme rappelait la précipitation de la fuite d'Égypte, qui ne permit pas de préparer du pain levé. Moralement, le levain, principe de corruption, étant regardé comme le symbole du péché, l'exclusion du levain symbolisait *la pureté d'âme* avec laquelle les Israélites devaient célébrer les fêtes pascales. Paul s'empare de ce symbolisme familier à ses lecteurs et leur montre la nécessité de faire cesser le scandale qui introduit dans leur église un germe de péché.

I Cor., v, 6-8. — 6, « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la pâte? 7, Purifiez-vous du vieux levain afin que vous soyez une pâte nouvelle, attendu que vous êtes des azymes : car notre agneau pascal, le Christ, a été immolé. 8, Célébrons donc la fête non avec du vieux levain, ce levain de malice et de perversité, mais avec les azymes de la pureté et de la sincérité. »

Le levain est le péché (Matth., xvi, 6; Gal., v, 9). Le levain vieux figure le vieil homme (Rom., vi, 6; Eph., iv, 22; Col., iii, 9), celui que n'a pas rajeuni et renouvelé le baptême, dans lequel fermentent et se développent à leur aise tous les mauvais germes. Au vieux levain, l'Apôtre oppose « la pâte nouvelle », νέον φύρασμα. Νέος veut dire « nouveau » quant au temps, récent, jeune : littéralement « la pâte fraîche ». Mais cette idée comporte ici une nouveauté de nature, de qualité (καινός), car, pour saint Paul, l'homme est « rajeuni » (νέον, Col., iii, 10) quand il est « renouvelé » (ἀνακαινούμενον, *ibid.*) par le baptême. La pâte nouvelle est donc la créature nouvelle (II Cor., v, 17), l'homme nouveau (Eph., iv, 24) transfiguré par la grâce. L'Apôtre rappelle ainsi aux chrétiens que, purifiés par le baptême du levain du péché, ils sont saints par vocation et doivent vivre sans souillure, comme le pain azyme est sans ferment. Pour rendre son exhortation plus pressante, il l'appuie d'un fait dogmatique de grande importance : notre Pâque a été immolée, et c'est le Christ. *Pascha* désigne l' « agneau pascal » que les juifs devaient immoler et manger : θύσατε τὸ πάσχα (Ex., xii, 21; cf. xiii, 6-9; Marc., xiv, 12; Luc., xxii, 7). En disant *Pascha nostrum*, l'Apôtre montre qu'à l'agneau pascal sacrifié dans le Temple pour célébrer la délivrance d'Égypte, Jésus-Christ a été substitué comme l'agneau véritable, sacrifié pour le salut du monde. Cette immolation est un sacrifice, selon le sens propre de θύειν. Le sacrifice du Sauveur impose aux chrétiens, pour toute leur vie, les mêmes devoirs que la Pâque imposait aux juifs : ils doivent éloigner tout péché comme les juifs rejetaient tout levain. Le verbe à l'aoriste, ἐτύθη, se rapporte à un fait passé, déterminé (aoriste historique). Cet aoriste, en montrant l'immolation du Calvaire dans un passé déjà lointain, donne à la pensée une grande force : « Quoi! semble dire l'Apôtre, l'agneau pascal est immolé depuis si longtemps, et le levain n'est pas encore extirpé! Quelle contradiction! » Poursuivant la comparaison, il représente la vie du chrétien comme une fête pascale perpétuelle, durant laquelle on ne doit plus voir dans sa maison, dans ses actions et toute sa conduite, aucune trace du vieux levain de malice, mais la blancheur et la pureté des azymes : ἑορτάζωμεν, subjonctif de continuité dont Clément d'Alexandrie a bien saisi la portée en disant que « la vie entière du chrétien est une fête sainte », ἅπας ὁ βίος αὐτοῦ πανήγυρις ἁγία (*Strom.*, VII, vii; *P. G.*, t. ix, col. 469).

Le sacrifice unique de Jésus-Christ, immolé une fois pour toutes, tient lieu des sacrifices que les juifs doivent recommencer chaque année, et le chrétien doit demeurer toute sa vie dans l'état de parfaite pureté imposée aux juifs huit jours par an. C'est déjà en germe la pensée que développera l'épître aux Hébreux, x, 5-39. Le cadre ici est moral et tropologique : les pratiques cultuelles de l'Ancien Testament deviennent, pour le fidèle, des leçons de piété et des règles de conduite. Mais, en ce qui concerne Notre-Seigneur, la typologie est allégorique : son immolation réalise et remplace les sacrifices anciens, et devient, pour le chrétien, la source d'une sainteté qu'il doit soigneusement maintenir. Aucune allusion aux sentiments intérieurs qui animaient le Christ; on ne considère en lui que la seule qualité de *victime pascale.*

Bien que plusieurs des rites suivis dans les sacrifices ordinaires, offrandes, encens, libations, fissent défaut dans l'immolation de l'agneau pascal, elle n'en était pas moins un véritable sacrifice; elle ne pouvait avoir lieu que dans le Temple, le sang était répandu à l'autel, les parties grasses brûlées comme dans les autres sacrifices. Aussi est-elle appelée dans la Loi du terme technique de *Zébah*, θυσία (Ex., xii, 27; xxxiv, 25), et l'expression consacrée est « sacrifier la Pâque », πάσχα θύειν (Marc., xiv, 12; Josèphe, *Ant. jud.*, l. VI, c. iv, n. 8). Philon, décrivant la célébration de la Pâque d'après le récit de l'Exode plutôt que d'après les usages de Jérusalem, dit que les particuliers immolent eux-mêmes l'agneau pascal, parce que tous, jeunes et vieux, sont honorés ce jour-là de la dignité sacerdotale *(De septenario,* Mangey, t. i, p. 292; Cohn, t. iv, n. 145).

Ainsi, en vertu du symbolisme de la Pâque, Jésus-Christ est l'agneau sacrifié pour délivrer le monde d'une servitude pire que celle d'Égypte. Saint Jean, dans son évangile (xix, 36), relève aussi ce symbolisme et saint Pierre y fait allusion dans sa première épître (i, 19).

Reuss (*Hist. de la théologie chrétienne au siècle apostol.*, 3e édit., Strasbourg, 1878, p. 169) choisit ce passage comme exemple de métaphore paulinienne qu'il ne faut point presser : « Tout le monde sait que l'agneau pascal n'a point affaire avec le péché et l'expiation. » Bien que cette objection s'en prenne moins au concept de sacrifice, dont nous nous occupons en ce moment, qu'à celui d'expiation, dont nous traiterons plus tard, nous y répondrons ici pour n'avoir pas à revenir sur le sujet de l'agneau pascal. Des vérités que la typologie ne met pas directement en évidence peuvent encore lui appartenir par concomitance, lorsqu'elles sont si intimement liées aux idées directement signifiées qu'on ne puisse évoquer celles-ci sans rappeler, par le fait même, celles-là. C'est ce qui a lieu dans le cas présent. L'agneau pascal n'a point affaire avec le péché, s'il s'agit de la Pâque juive; il n'en est plus de même, s'il s'agit, comme ici, de « notre Pâque », la Pâque chrétienne. La fête de la Pâque rappelait aux juifs leur sortie d'Égypte, et le péché n'ayant été pour rien dans leur esclavage, l'expiation n'avait pas eu de rôle à jouer dans leur délivrance. La rédemption chrétienne, au contraire, est avant tout la délivrance du mal et des misères du péché. D'ailleurs, nous l'avons dit, les Hébreux attribuaient au sang de l'agneau pascal, versé à l'autel, une puissante vertu de réconciliation. La question est seulement de savoir si le souvenir du péché ou de l'expiation se présente actuellement à l'esprit de l'Apôtre, et s'il a l'intention de le rappeler à ses lecteurs. Or non seulement, dans la théologie de saint Paul, la rémission des péchés par la

mort de Jésus est au nombre des points les plus essentiels, mais, dans ce passage même, les allusions au « levain de la malice », aux « azymes de la pureté », à la « pâte nouvelle », montrent un rapport voulu entre la Pâque et l'affranchissement du péché. Les chrétiens doivent être azymes, c'est-à-dire exempts de tout levain de péché, parce que le Christ, notre Pâque, a été immolé. Cette exhortation à célébrer dignement le grand souvenir est basée sur l'incompatibilité entre la corruption morale des chrétiens et l'immolation pascale du Christ. N'est-ce pas affirmer que notre agneau pascal nous a purifiés par son sacrifice, et que ce sacrifice avait pour objet l'expiation du péché?

4. *Oblation et victime* (Eph., v, 2). — Recommandant aux Éphésiens de se montrer bons, miséricordieux, prompts à se pardonner leurs torts mutuels (Eph., iv, 32; cf. Col., iii, 12-13), l'Apôtre leur propose l'exemple de Dieu le Père, qui leur a pardonné toutes leurs fautes dans le Christ, et celui de Jésus qui s'est offert lui-même pour eux (iv, 32). « Soyez donc les imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés, et marchez dans la charité, comme le Christ aussi vous a aimés et s'est livré pour vous comme oblation et victime à Dieu en odeur de suavité » (Eph., v, 1-2).

L'analogie d'expressions et d'idées fait voir que saint Paul, en parlant du Christ « oblation et victime », προσφορὰν καὶ θυσίαν, se réfère au psaume xxxix (dans l'hébreu, xl, 7). C'est en effet le seul endroit des Septante où le mot προσφορά, peu fréquent du reste dans la Bible grecque (une douzaine de fois au sens de « offrande »), soit joint à θυσία (voir aussi Daniel, iii, 23, mais avec οὐδέ au lieu de καὶ). Ce psaume, d'ailleurs, est messianique, et Paul attribue au Christ ce que le héros dit de lui-même, à savoir qu'il s'offre à Dieu à la place des victimes. L'épître aux Hébreux (x, 5-10) cite ce passage tout au long pour prouver que le Christ s'est offert en sacrifice véritable et qu'il est désormais la seule hostie agréée de son Père. On ne peut douter que Paul ne veuille insister aussi sur la notion de sacrifice et enseigner qu'elle se réalise dans la mort de Jésus.

Ce n'est pas que l'Apôtre ne prenne parfois au sens métaphorique les mots « victime, oblation » et autres se rapportant au sacrifice. Frères, écrit-il aux Romains, je vous exhorte par les entrailles de la charité divine « à offrir vos corps comme une hostie (θυσίαν) vivante, sainte, agréable à Dieu, qui soit de votre part un culte de raison » (xii, 1). Ces mots représentent la vie entière du chrétien sous l'image d'un sacrifice. Les termes sont choisis pour développer la métaphore : voici la victime, θυσία, qui n'est autre que le corps; on la présente à l'autel (παραστῆσαι, amener pour l'oblation, Act., ix, 41; Col., i, 28); elle est pure et sainte, comme doit être une victime, ἁγίαν; par suite, elle est, comme toute victime, offerte selon les règles, agréable à Dieu, εὐάρεστον, et, par là, les fidèles rendent à Dieu le culte qu'ils lui doivent, λατρεἰαν ὑμῶν. Même langage un peu plus loin. Dieu, dit-il, m'a fait la grâce « d'être le ministre du Christ Jésus, chargé du service divin de l'Évangile de Dieu, afin que les gentils soient une offrande agréable, sanctifiée par le Saint-Esprit » (xv, 16). On voit ici la métaphore se préciser, s'enrichir, s'étendre en allégorie. Les gentils deviennent, par le baptême, des offrandes destinées au sacrifice; aussi la prédication de l'Évangile, qui amène à Dieu ces victimes, est-elle une fonction sacrée, un ministère sacerdotal (ἱερουργεῖν) et l'Apôtre est un ministre officiant (λειτουργός). Rien ne manque d'ailleurs à la majesté du sacrifice : les trois personnes divines y figurent, le Saint-Esprit pour sanctifier la victime, le Fils pour l'offrir en qualité de pontife, le Père pour l'agréer.

Paul aime ces métaphores. Il ne sait pas de comparaison plus belle, pour remercier les Philippiens de leurs aumônes généreuses, que de désigner ces dons comme « un parfum de suavité, un sacrifice digne d'être accepté, agréable à Dieu » (Phil., iv, 18). Et lui-même serait heureux, s'il le fallait, d'offrir son sang comme « une libation » (Phil., ii, 17; cf. II Tim., iv, 6) qui compléterait le sacrifice dont il est le ministre et dont les fidèles sont la matière. Il est clair qu'il ne s'agit en tout cela que de métaphores. Saint Paul lui-même nous en avertit, en enseignant que l'hostie doit demeurer vivante, ζῶσαν (Rom., xii, 1), que le culte ainsi rendu est offert par l'esprit, λογικὴν λατρεἰαν et n'appartient pas au culte extérieur. Ces comparaisons prouvent la haute conception que Paul se fait du sacrifice; il pense rehausser la noblesse des actes du chrétien en les représentant comme une imitation de l'acte par excellence, le sacrifice de la croix.

Quant à ce sacrifice, il est aussi réel aux yeux de Paul que la mort même de Jésus en croix. Le Christ « *s'est livré lui-même* pour nous », παρέδωκεν ἑαυτόν. L'expression « se livrer » ou « être livré », quand il est question de Jésus, vise toujours dans saint Paul la mort du Sauveur. Cf. E.-A. Abott, *Paradosis or In the nigth in which he was betrayed*, London, 1904. Deux autres fois, il est dit qu'il se livra lui-même (Gal., ii, 20; Eph., v, 25); une fois que son Père le livra (Rom., viii, 32); deux fois qu'il « fut livré » (iv, 25; II Cor., xi, 23). L'attention est attirée tantôt sur le dévouement spontané de Jésus, tantôt sur l'amour du Père sacrifiant pour nous son Fils, tantôt sur le fait historique (Rom., viii, 31; I Cor., xi, 23; cf. Matth., xx, 14; Joa., xix, 11), mais toujours par allusion à la mort du Sauveur. C'est donc sur la croix que Jésus-Christ fait en notre faveur ce don de lui-même dont parle ici l'Apôtre (Eph., v, 2). C'est par sa mort sur la croix qu'il est « oblation et victime ». Son immolation est un sacrifice.

Les mots προσφορά, « offrande », et θυσία, « victime », désignent les deux grandes classes de sacrifices non sanglants et sanglants. Dans la pensée de l'écrivain, la mort de Jésus tient lieu de tout ce qui, dans l'Ancien Testament, méritait le nom de sacrifice : Jésus-Christ s'offre à la place des « oblations » anciennes et son oblation va jusqu'à l'immolation sanglante. Sacrifice véritable, la mort de Jésus est aussi un sacrifice parfait, car Dieu le reçoit selon la formule consacrée : « en odeur de suavité » (Ex., xxix, 18, 25, 41; Lev., i, 9, etc.). Ici l'Apôtre met en relief le dévouement du Christ; l'amour a inspiré toute sa conduite, ἠγάπησεν ὑμᾶς; par amour pour nous il s'offre de lui-même à son Père, παρέδωκεν ἑαυτόν; il s'offre pour notre salut, ὑπὲρ ἡμῶν. Il est de la sorte tout à la fois prêtre et victime.

5. *Le salut par le sang.* — En dehors des comparaisons expresses ou des affirmations directes qui rapprochent le sacrifice de Jésus des sacrifices anciens, il est une nombreuse série de textes où les effets de la rédemption sont attribués directement au sang de Jésus-Christ. On se rappelle que le sacrifice avait pour rite capital, dans le système lévitique, l'effusion du sang; pour effets, l'expiation et la réconciliation. Le sang est donc par lui-même le symbole du sacrifice : rapporter au premier les divers effets du second, c'est faire valoir ce symbolisme dans toute sa force et montrer dans le sang l'acte du sacrifice, le rite auquel Dieu, dans l'Ancien Testament, attachait le pardon et le salut. Cette manière de parler se rencontre souvent sous la plume de saint Paul : nous avons été justifiés par le sang du Christ (Rom., v, 9); Dieu l'a fait propitiation par son sang (iii, 25); en lui, par le moyen de son sang, nous avons la rédemption, le pardon des péchés (Eph., i, 7; Col., i, 14); il a tout pacifié au ciel et sur la terre par le sang de sa croix (Col., i, 20). Il faut rap-

procher de ces expressions celles qui attribuent les fruits du salut non pas directement au sang, mais à la mort violente du Christ : le Christ mourut pour des impies (Rom., v, 6); il mourut pour nous quand nous étions encore pécheurs (v, 8); nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils (v, 10); il est mort pour nos péchés selon les Écritures (I Cor., xv, 3); il est mort pour tous, afin que tous vivent pour lui (II Cor., v, 11; I Thess., v, 10). Moins directement que les précédentes, ces expressions, cependant, convergent aussi vers la notion de sacrifice. De même, quand l'Apôtre dit de Jésus en croix : « il nous a rachetés de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malédiction, car il est écrit : maudit quiconque est suspendu au bois » (Gal., iii, 13). Le même symbolisme transparaît plus clairement encore à travers l'image de prix ou de rançon : « il s'est livré lui-même comme rançon pour tous » (I Tim., ii, 6); « nous avons été rachetés d'un (grand) prix » (I Cor., vi, 20; vii, 23).

2° *Expiation.* — La connexion qu'établissent entre la mort de Jésus-Christ et les péchés du monde plusieurs des textes rapportés au chapitre précédent fait entendre déjà que le sacrifice du Sauveur est expiatoire. Rappelant aux Corinthiens « l'évangile » qu'il leur a prêché, Paul leur dit : « Je vous ai transmis avant tout ce que j'ai moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Écritures » (I Cor., xv, 3). Nos péchés sont donc la cause de la mort du Christ et sa mort a pour but de les effacer. Cette doctrine constitue, aux yeux de Paul, un des articles fondamentaux de la religion, ἐν πρώτοις. Elle fait partie essentielle des vérités qui se transmettent au sein de l'Église par tradition, que Paul lui-même a apprises de cette manière et qui, par cette tradition, remontent au Christ : παρέδωκα ὑμῖν ὃ καὶ παρέλαβον. De plus, tous les chrétiens savent et croient que cette révélation prend sa source dans l'Ancien Testament; tous professent que, selon les prophéties, Jésus devait mourir pour nos péchés, κατὰ τὰς γραφάς.

1. *Nécessité de l'expiation.* — Pour apprécier exactement l'enseignement de saint Paul au sujet de l'expiation, il faut remonter à sa doctrine sur le péché. Cf. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. ii, 1925, p. 66-90, 224-284; Tobac, *Le problème de la justification...*, p. 29-114.

L'Apôtre envisage sous divers aspects les rapports de l'homme et du péché. Du point de vue *psychologique*, le péché a porté le désordre en nous, en déchaînant les activités inférieures contraires aux saines tendances de l'intelligence et de la volonté. Cf. Rom., vii, 5-25; Gal., iii, 1-22; Eph., v, 1-10, etc. En nous, maintenant, la chair et l'esprit se livrent une guerre sans merci, dont l'issue est fatale. Installé dans nos membres, le péché paralyse les efforts de l'esprit. En vain, déclare saint Paul, parlant au nom du pécheur, en vain je me complais théoriquement dans le bien et me porte même vers lui d'un commencement d'amour; dès qu'il s'agit d'en venir à la pratique réelle de la vertu et de réprimer la concupiscence, je ne fais plus le bien que j'aime et je fais le mal que je hais. En vain, la Loi, pure et sainte, crie à mon oreille ses commandements sacrés. Elle ne fait que donner de nouvelles forces à la concupiscence, en ajoutant au mal l'attrait du fruit défendu. Elle aggrave ma faute, commise à cause d'elle en pleine lumière. Ainsi la sainteté de la Loi augmente le péché et consomme ma perte. Ah! s'écrie saint Paul, qui me délivrera de ce corps de mort? qui détruira le péché qui règne dans ma chair et me tue?... Grâces à Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur! (Rom., vii, 25.) La grâce, force divine qui nous est obtenue par le sang de Jésus, descend en nous, enchaîne la puissance du mal, et rend à l'homme la vraie liberté, celle des enfants de Dieu, qui s'épanouit en fruits de lumière. Telle est la rédemption; du point de vue psychologique, c'est la cessation d'une lutte douloureuse et honteuse, par le triomphe du bien et le règne de l'esprit. Ce point de vue est cher à saint Paul. Comme la beauté de son âme et la noblesse de son cœur se trahissent dans ce vif sentiment de l'intime faiblesse de l'homme, dans cette description dramatique de la lutte intérieure, dans ce cri final de reconnaissance jailli du fond de l'âme délivrée : Grâces à Dieu, par Jésus-Christ, Notre-Seigneur!

Historiquement, la rédemption réalise, dans la plénitude des temps, un vaste plan qui embrasse les siècles antérieurs, à l'exécution duquel les ténèbres qui enveloppèrent jadis les peuples païens ne concourent pas moins que la lumière dont la loi mosaïque fut source pour les juifs, et qui réconcilie entre elles les deux parties de l'humanité en faisant des juifs et des gentils, si longtemps divisés, un seul peuple, un seul corps qui est l'Église; cf. Rom., xv, 8-13; Eph., ii, 11-iii, 13; Col., i, 13-29.

D'un point de vue plus strictement *théologique*, le péché est l'offense de Dieu : en mettant l'homme dans un état d'inimitié et de révolte contre le Créateur, il attire à son tour sur le pécheur la juste colère du ciel et le voue à la perte éternelle (Rom., i, 18-32; ii, 2-12; iii, 5-9; v, 10-21, etc.; I Thess., i, 10; Col., i, 21, etc.). Dès lors, la rédemption aura pour objet de rendre de nouveau Dieu propice envers l'homme, de rétablir entre eux les bons rapports par une mutuelle réconciliation et de changer en avenir de bonheur pour l'ami de Dieu la perspective des châtiments auxquels le pécheur était condamné.

Mais pourquoi, dans cette œuvre de propitiation et de réconciliation, la mort de Jésus-Christ? Pourquoi son sang versé en sacrifice? Dieu ne pouvait-il nous pardonner sans envoyer son Fils au supplice? Ne pouvait-il faire couler sur nous les eaux de la grâce, sans en ouvrir les sources dans les plaies du Sauveur? A cette question encore, l'Apôtre donne plusieurs réponses : la puissance de Dieu se complaît à vaincre par la faiblesse et sa sagesse voulait triompher de la sagesse du monde par la folie de la croix (Rom., i, 16; I Cor., i, 18-31; ii, 14; II Cor., xiii, 4). L'homme avait besoin d'un modèle qu'il pût imiter, d'un exemple qui l'entraînât (Phil., i, 5-11); surtout, Dieu avait besoin de nous montrer jusqu'où va son amour pour nous (Rom., v, 8; viii, 32-38; Eph., ii, 4-5, etc.). Mais, à côté de ces réponses, il en est une qui revient souvent et sur laquelle l'Apôtre insiste : Jésus-Christ devait mourir parce que la mort est le châtiment du péché.

« Le jour où tu pécheras, tu mourras! » Cette menace du Seigneur à Adam retombe sur l'humanité entière. L'homme, sorti pur des mains du Créateur, était immortel tant qu'il fut innocent. Par la désobéissance d'Adam, le péché entra dans le monde, et avec le péché la mort; tous, nous naissons pécheurs et condamnés à mort. La mort est si bien la conséquence nécessaire et l'infaillible châtiment du péché originel que l'Apôtre n'hésite pas à prouver l'universalité de ce péché par l'universalité de la mort (Rom., v, 12-14; cf. Prat, *op. cit.*, t. i, p. 253-362; Tobac, *op. cit.*, p. 80-95).

Ce n'est pas tout. Le péché actuel n'entraîne pas des suites moins désastreuses que le péché originel. La sentence portée contre Adam et qui atteignait tous les hommes fut de nouveau proclamée, au pied du Sinaï, contre les Israélites en particulier. Dieu leur dit par la bouche de Moïse : « Voici la loi que je vous donne; qui l'observera vivra, mais qui la transgressera sera puni de mort. » (Rom., x, 5; Gal., iii, 10; cf. Lev., xviii, 5; Deut., xxviii.) Saint Paul, résumant l'histoire d'Israël et reprenant à son compte, contre les juifs de son temps, les invectives des prophètes, les convainc de transgresser la Loi dont ils sont si fiers

et de tomber sous le coup des malédictions qu'elle prononce (Rom., II, 1-24; III, 10-20; Gal., III, 10-14). Quant aux païens, la dépravation chez eux du sentiment religieux et moral est décrite dans un réquisitoire vigoureux (Rom., I, 18-32), qui fulmine contre eux une sentence de mort : « bien qu'ils connaissent le jugement de Dieu, déclarant dignes de mort ceux qui commettent de telles fautes, non seulement ils les font, mais encore ils approuvent ceux qui les font » (Rom., I, 32).

Ainsi le péché, qui est la mort de l'âme, est puni par la mort du corps, prélude elle-même de la mort éternelle. Paul exprime en formules concises et fortes cette relation de la mort et du péché : « Le péché est l'aiguillon de la mort » (I Cor., XV, 56); « du péché à la mort » (Rom., VI, 16); « par le péché la mort » (V, 12); « la fin des péchés est la mort » (VI, 21; VIII, 6; Gal., VI, 7-8); « la mort est le salaire du péché » (VI, 23).

Au péché la mort! Tel est le verdict de la justice divine. Mais la mort, peine du péché, en sera aussi l'expiation.

2. *Jésus-Christ, rançon de notre délivrance.* — Le caractère de compensation ou de satisfaction de la mort du Sauveur est indiqué d'abord par le nom que saint Paul donne à l'œuvre messianique: ἀπολύτρωσις, « rédemption ».

Dans le grec classique, ἀπολυτροῦν signifie : « racheter à prix d'argent », ou plus exactement : « renvoyer en liberté moyennant rançon » quelqu'un qu'on tient en son pouvoir, Platon, *De legibus*, t. XI, p. 919 ; *Pol.*, XXII, XXI, 8; *Dial.*, XIII, 24. Le verbe est assez fréquent. Le substantif ἀπολύτρωσις ne se trouve qu'une seule fois dans toute l'antiquité classique, sous la plume de Plutarque : πόλεων αἰχμαλώτων ἀπολύτρωσις, « la rançon exigée des villes conquises » (*Pomp.*, 24). Même sens de ἀπολύτρωσις dans Josèphe et Philon. Selon Josèphe, le roi d'Égypte paya de son trésor plus de 460 talents pour racheter, auprès de ses propres soldats, les juifs qu'ils avaient fait prisonniers : πλείονων δὲ ἢ τετρακοσίων ταλάντων τῆς ἀπολυτρώσεος (*Ant. jud.*, l. XII, c. II, n. 3). Philon raconte la grandeur d'âme d'un jeune Spartiate qui, refusant d'être racheté ἀπογνοὺς ἀπολύτρωσιν, se donna la mort (*Quod omnis probus liber*, XVII, Mangey, t. II, p. 463).

Dans l'Ancien Testament, ἀπολυτροῦν se dit (Ex., XXI, 8) du maître qui renvoie une Israélite vendue comme servante par son père; ἀπολυτρώσει αὐτήν, « il la relâchera moyennant rançon, il permettra qu'on la rachète », sans qu'il lui soit permis de la vendre à des étrangers. Le verbe garde le sens plein du radical λύτρον. Il n'en est pas de même du substantif ἀπολύτρωσις (Dan., IV, 30); Nabuchodonosor, après avoir raconté sa folie, dit que le temps de sa « délivrance » vint enfin; ici nul rachat, point de λύτρον.

Le Nouveau Testament, qui n'emploie jamais le verbe ἀπολυτροῦν, fait au contraire assez fréquent usage du substantif ἀπολύτρωσις, si rare dans l'antique littérature grecque. On le trouve une fois dans l'Évangile (Luc., XXI, 28); sept fois dans saint Paul (Rom., III, 24; VIII, 23; I Cor., I, 14; Eph., I, 7-14; IV, 30; Col., I, 14); deux fois dans l'épître aux Hébreux (IX, 15; XI, 35). Dans ce dernier cas, il s'agit des martyrs qui aimèrent mieux mourir que de sauver leur vie par l'apostasie : « ils n'acceptèrent pas leur rédemption », c'est-à-dire en un sens large, « leur délivrance ». Quatre autres textes (Luc., XXI, 28; Rom., VIII, 23; Eph., I, 14; IV, 30) se réfèrent à une rédemption encore à venir, qui se réalisera à la fin du monde, lorsque, d'après saint Luc, le retour glorieux du Christ arrachera les élus aux persécutions et aux épreuves des derniers temps, et que, d'après saint Paul, l'œuvre rédemptrice, commencée dès maintenant par la sanctification du chrétien, s'achèvera dans le ciel par la glorification de l'âme et du corps. Cet affranchissement final ne demande point de rançon. Mais, dans les cinq passages qui traitent de la rédemption opérée sur le Calvaire par le Christ, nul doute qu'il ne faille faire appel, pour l'intelligence de l'ἀπολύτρωσις, à toute la valeur étymologique du mot : délivrance moyennant λύτρον. C'est ce que prouve, en premier lieu, l'insistance avec laquelle Paul, expliquant de quelle manière le Christ nous a procuré le salut, met en relief, à maintes reprises, l'idée de prix, d'échange ou d'achat. « Ne savez-vous pas, dit-il aux Corinthiens, que vous n'êtes plus à vous-mêmes? Car vous avez été rachetés à prix d'argent », ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς (I Cor., VI, 20). Un peu plus loin : « vous avez été rachetés à prix d'argent, τιμῆς ἠγοράσθητε (VII, 23), n'allez pas vous rendre esclaves des hommes. » On notera ces mots expressifs : τιμή, « estimation » d'un objet, « prix » auquel il est évalué et ἀγοράζειν, « acheter sur le marché ». Saint Pierre (I^a Petr., I, 18) et saint Jean (Apoc., XIV, 3-4) se servent des mêmes termes. Dans l'épître aux Galates, Paul emploie deux fois le verbe ἐξεγοράζειν, « acheter quelque chose à quelqu'un » (III, 13; IV, 4). Ce prix est formellement considéré par saint Paul comme une rançon : le Christ « s'est donné lui-même en rançon pour tous », ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων (I Tim., II, 6), dit-il par allusion à la sentence évangélique bien connue (Matth., XX, 28; Marc., X, 45).

Ces derniers mots indiquent que saint Paul, quand il parle de prix ou de rançon, a en vue la mort du Sauveur. Sans doute, dans le plan divin, tous les actes de Jésus, son incarnation, sa naissance, sa vie entière concourent à notre rachat : « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son fils, né d'une femme et sujet de la Loi, pour racheter les sujets de la Loi et nous conférer la filiation divine. » Toutefois, l'acte de dévouement qui clôt la vie du Sauveur devient aussi l'acte rédempteur par excellence : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malédiction, car il est écrit : maudit quiconque est suspendu au bois » (Gal., III, 13). C'est donc sa mort qui nous rachète. Nous avons été gratifiés de la justification « par le moyen de l'ἀπολύτρωσις, qui est dans le Christ Jésus, que Dieu a établi, comme moyen de propitiation par son sang » (Rom., III, 24-25). L'ἀπολύτρωσις a donc lieu par le moyen du sang. Cette définition qui substitue le sang du Sauveur aux termes de « prix » et de « rachat » achève d'établir ce que démontrait déjà le singulier relief de ces expressions sous la plume de l'Apôtre. Ces images ne sont pas de pures métaphores : l'ἀπολύτρωσις comporte vraiment, essentiellement, un λύτρον et ce λύτρον est le sang de Jésus.

M. H. Oltramare conteste cette interprétation. 'Ἀπολύτρωσις, au sens strict, désigne l'action de relâcher quelqu'un en exigeant une rançon, *rançonnement*, « en sorte que si l'on veut absolument donner à ἀπολύτρωσις le sens de délivrance par rachat, l'expression διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως ἐν X. I. signifie « par la délivrance », « le rançonnement qui se trouve en Jésus-Christ », c'est-à-dire que Jésus nous délivre en exigeant de nous une rançon, bien loin de la payer pour nous » (*Comment. sur l'ép. aux Rom.*, t. I, Paris, 1881, p. 310). Heureusement, ajoute l'auteur, « il y a un moyen d'échapper à cette étrange conséquence, et c'est d'entendre ἀπολύτρωσις au sens général de délivrance, libération, sans aucune idée de rachat ». Il trouve la confirmation de son sentiment dans la comparaison des passages de Eph., I, 7; Col., I, 4; Heb., IX, 14-15, qui nous offrent « ἀπολύτρωσις comme synonyme de ἄφεσις, sans idée accessoire de rachat ». Bien plus, dans ce dernier passage, le parallélisme des deux versets 14 et 15,

montre que ἀπολύτρωσις, au verset 15, répond à « purification par le sang » (τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ... καθαριεῖν, ỳ 14). Or, comme cette idée de purification est accentuée un peu plus loin par l'énoncé du principe *sine sanguinis effusione non fit remissio*, il faudrait, selon M. Oltramare, concevoir l'ἀπολύτρωσις comme une délivrance par « lavage », plutôt que par « rachat ». Mieux vaut donc s'en tenir à l'idée générale. « Notre interprétation, avoue l'auteur, est contraire à celle des commentateurs qui tous, unanimement, donnent à ἀπολύτρωσις le sens de délivrance par rachat, voire même de rachat, et qui l'entendent d'une délivrance opérée par le Christ, moyennant une rançon payée par lui, savoir son sang. » Mais le sens propre du terme doit prévaloir; l'idée de rançon a beau être biblique et paulinienne, comme le reconnaît d'ailleurs le critique, elle ne peut être exprimée par le mot ἀπολύτρωσις.

En réalité, la difficulté créée par M. Oltramare n'est, sous couleur d'exactitude, qu'une subtilité sans fondement. Il est bien entendu que ἀπολυτροῦν signifie « relâcher quelqu'un moyennant rançon », mais il importe peu que la rançon exigée soit payée par le détenu en personne ou par un autre à sa place. Les 460 talents nécessaires pour la mise en liberté des juifs faits prisonniers par les soldats de Ptolémée, τάλαντα τῆς ἀπολυτρώσεως furent fournis par le trésor du roi. Ni la grammaire, ni le lexique n'empêchent de traduire la locution ἀπολύτρωσιν τὴν ἐν Χ. Ι. par : la délivrance que nous vaut la rançon offerte par Jésus-Christ. C'est Dieu qui nous « relâche » puisque, d'après le contexte, c'est lui qui nous justifie. Mais l'honneur de cette délivrance revient à Jésus-Christ, comme à celui qui a payé le λύτρον, en donnant son propre sang : pour nous procurer de cette sorte l'ἀπολύτρωσιν, il n'avait pas plus à nous « rançonner » que Ptolémée ne « rançonna » les juifs. Quant aux trois textes auxquels M. Oltramare fait appel pour étayer son exégèse, le fait que le pardon des péchés, ἄφεσις, s'y présente comme synonyme ou plutôt comme effet principal de l'ἀπολύτρωσις ne préjuge en rien de la nature du moyen par lequel celle-ci s'obtient. Il est légitime de penser que ce moyen, dont l'Apôtre n'a pas nécessairement à faire mention en toute circonstance, est celui dont il a parlé dans l'exposé plus complet de l'épître aux Romains. D'ailleurs, des trois passages indiqués, le premier rappelle expressément que l'ἀπολύτρωσις est due au sang : ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ (Eph., I, 4); et le troisième pour rendre raison de l'ἀπολύτρωσις explique la nécessité de la mort du Rédempteur, par le principe que la tradition rabbinique empruntait au Lévitique (XVII, 11) : *sine sanguinis effusione non fit remissio* (Heb., IX, 22). Ce principe, loin d'offrir à la thèse de M. Oltramare un argument favorable, lui porte le coup de grâce. En effet, le sang du sacrifice, dont il est question dans le Lévitique et dans l'épître aux Hébreux, n'ôte pas le péché par manière de « lavage », comme imagine le critique, mais par manière d'expiation, en tant qu'une vie précieuse, offerte à Dieu dans le sang de la victime, sert de compensation pour le péché de l'offrant. Cette conception du sacrifice expiatoire rejoint visiblement celle de rançon; voilà pourquoi la mention du sang dans les textes relatifs à l'ἀπολύτρωσις, oblige de garder à ce dérivé toute la valeur originelle du radical λύτρον et d'entendre par cette rédemption une délivrance par rachat.

Cette force de signification ressortira mieux encore, si nous rapprochons les expressions de saint Paul, touchant l'ἀπολύτρωσις chrétienne, de celles que l'usage avait consacrées autour de lui à propos d'une autre ἀπολύτρωσις fameuse dans l'antiquité. Son langage offre de frappantes analogies avec les formules usitées pour la mise en liberté des esclaves dans les temples. Cf. P. Foucart, *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité...*, dans *Archives des missions scientif.*, IIe sér., t. III, Paris, 1866, p. 375-424; Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen, 1909, p. 239-253; Schürer, *Geschichte...*, t. III, p. 55; J.-O. Rourke, *Libertus Domini*, dans *Verbum Domini*, t. XI, 1921, p. 57-60, 90-94. La *manus missio*, dans le monde grec, constituait souvent une cérémonie religieuse qui s'accomplissait dans les sanctuaires, au nom de la divinité. On en dressait un acte officiel, soigneusement conservé dans les archives du temple. Fréquemment, l'acte, gravé sur la pierre, était plaqué aux murs du sanctuaire. Nous avons ainsi d'innombrables documents de divers siècles, en particulier de l'époque du Nouveau Testament, provenant de toutes les parties de la Grèce : de Physcos et d'Amphissa, de Cos et de Naupactos, de Chéronée et de Coronée. Delphes surtout est riche en monuments de ce genre; on y a découvert environ cinq cents inscriptions relatives à ce mode d'affranchissement; les murs du temple, encore en partie debout, sont un véritable dépôt d'archives intactes après deux mille ans. Ces usages n'étaient point restreints aux temples païens, deux inscriptions, à peu près contemporaines de l'âge apostolique, montrent que la synagogue adoptait sur ce point les pratiques des sanctuaires grecs. Cf. Latischer, *Inscriptiones oræ septentr. Ponti Euxeni*, n. 52 et 400.

Voici comment les choses se passent. Le maître amène son esclave au temple et déclare le vendre au dieu. Il reçoit aussitôt le prix, tiré du trésor du temple. Inutile de dire que cet argent, amassé par l'esclave à force d'économies, a été au préalable versé par lui dans la caisse sacrée. L'esclave est censé désormais appartenir au dieu qui l'a acheté. Mais le nouveau maître n'use de son droit seigneurial que pour conférer au serf la liberté. Le contrat proclame que l'homme acheté par le dieu est affranchi : il est libre de ses mouvements; il peut aller où il veut et faire ce qu'il veut, il est dégagé de toute obligation envers ses anciens maîtres; il ne doit plus rien à personne. Tout au plus stipule-t-on, dans certains cas, que l'affranchi habitera encore chez son ancien maître et se montrera plein d'égards envers lui. La formule ordinaire est celle-ci : « Un tel a vendu à Apollon Pythien un esclave de sexe masculin (ou féminin), du nom de..., au prix de tant de mines pour qu'il soit libre » littéralement : pour la liberté (ἐπ' ἐλευθερίᾳ). Suivent parfois quelques clauses et les noms des témoins. Dans l'exemple suivant, du IIe siècle avant notre ère (Dittenberger, *Syllog. inscr. græc.*, Leipzig, 1900, n. 845), le dieu semble prendre l'initiative : « Apollon Pythien a acheté (ἐπρίατο) à Sasibias d'Amphissa, pour la liberté, une esclave du sexe féminin, du nom de Nikaïa, Romaine de naissance, au prix (τιμᾶς) de trois mines et demie d'argent. Garant, selon la loi, Eumnaste d'Amphissa. Le prix a été payé (τὰν τιμὰν ἀπέχει). Nikaïa avait confié cette somme (τὰν ὠναν) à Apollon, pour la liberté, ἐπ' ἐλευθεριαν.

On saisit mieux maintenant la portée des paroles de saint Paul. Quand il dit que le Christ nous a rachetés à prix d'argent, τιμή (I Cor., VI, 20; VII, 23), il emploie une expression bien connue de ses lecteurs; ce terme, dans les contrats, constatait non point à proprement parler la cherté du prix, mais la réalité du paiement, τὰν τιμὰν ἀπέχει. Le Christ nous a rachetés « pour nous rendre libres », ἐπ' ἐλευθερίᾳ (Gal., V, 1-13) : c'est la formule juridique dans le rachat des temples. Ἀγοράζειν (I Cor., VI, 20; VII, 23), que Paul joint à τιμῆς, se rencontre aussi à propos des esclaves. Les formules d'affranchissement définissent en ces termes l'état de l'homme libre : « il peut faire ce qu'il veut », ποιῶν ὃ κἂν θέλῃ ». Paul, pour expliquer l'esclavage de l'homme sans la grâce, dit aussi : « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas »,

et encore : « la chair convoite contre l'esprit, en sorte que vous ne pouvez faire ce que vous voulez » (Rom., v, 15-27; Gal., v, 17).

Nombre de documents interdisent de réduire de nouveau en esclavage (καταδουλίζειν) l'affranchi, et souvent frappent cet attentat de malédictions et de peines sévères. A plus forte raison, Paul s'indignera-t-il contre ceux qui veulent ramener les Galates à l'ancienne servitude! Le chrétien ne peut être esclave des hommes parce qu'il l'est du Christ, de Dieu, de la justice; mais comme l'achat du Dieu délivrait l'homme, ainsi le chrétien est l'affranchi du Seigneur, ἀπελεύθερος κυρίου (Gal., v, 1-12; I Cor., vii, 22-24; Rom., vi, 18-22).

Souvent, on ajoutait ce devoir de piété : « il demeurera (παραμεινάτω) chez son maître, tant d'années, se comportant sans reproche. » L'inscription juive de Panticapée ordonne à l'affranchi de se conduire « avec fidélité » envers la Synagogue. On comprend que le chrétien, délivré du démon et du péché, ne peut en aucune manière retourner à un pareil maître ni entretenir aucun rapport avec lui; aussi saint Paul reprend-il l'expression des contrats pour exclure absolument cette clause et spécifier que l'affranchi du Christ doit demeurer avec Dieu, μενέτω παρὰ Θεῷ (I Cor., vii, 24).

Le mot même d'ἀπολύτρωσις, si rare dans l'antiquité, est employé dans une inscription de Cos, concurremment avec ἀπελευθέρωσις, pour désigner la délivrance de l'esclave dans le temple. Il est à remarquer dans ce dernier cas — et ce n'est pas le seul — que l'acte d'affranchissement est accompagné d'un sacrifice; bien plus, il est stipulé que le contrat ne sera pas consigné dans les archives et, par conséquent, n'aura pas de valeur officielle, avant que les prêtres n'aient déclaré que le sacrifice a eu lieu.

Le mot λύτρον, comme nous l'avons dit ailleurs, se trouve appliqué au rachat des esclaves dans divers papyrus d'Oxyrhynchus du Ier siècle de notre ère (*The Ox. papyri*, n. 48-49, 722). Mais ce terme ne se rencontre pas dans les inscriptions, pourtant si nombreuses, dont nous parlons, et c'est peut-être la raison pour laquelle on ne le trouve pas non plus dans saint Paul (sauf quand il cite l'Évangile), I Tim., ii, 6), bien que l'idée soit présente partout. Le mot officiel des actes, τιμή, « prix », était plus familier aux Corinthiens et rappelait à un grand nombre d'entre eux des souvenirs personnels. L'Apôtre ne pouvait mieux se mettre à la portée des fidèles de Corinthe, dont beaucoup, semble-t-il, avaient été ou étaient encore esclaves; il ne pouvait leur expliquer d'une façon plus saisissante la « rédemption » du Christ qu'en la mettant en parallèle avec la rédemption légale, seul objet jusqu'alors de toutes leurs préoccupations. On voit combien ce parallélisme donne de relief à l'idée de rançon. La rançon! c'était le rêve de l'esclave, le but de ses efforts. Le prix, τιμή, était fixé : sans cette somme, soigneusement mentionnée dans des centaines d'inscriptions, point d'affranchissement! Sans τιμή, le dieu même ne pouvait rien pour l'esclave. La τιμή, condition indispensable réclamée par l'Apollon Pythien et par tous les autres dieux pour la libération de leurs clients, n'a point manqué dans la délivrance opérée par le Christ, τιμῆς ἠγοράσθητε. La touchante leçon qui se dégageait, pour les pauvres esclaves de Corinthe, de la comparaison de l'Apôtre! Ni Apollon, ni Esculape, ni aucun des dieux libérateurs et sauveurs, malgré toutes les richesses de leurs temples, ne faisaient rien à leurs propres frais et ne dispensaient leur protégé d'un seul denier; ils ne délivraient l'esclave que lorsque celui-ci avait, sou par sou, à force de privations, au bout de longues années de labeur et de souffrances, réuni enfin la somme qu'il versait dans le trésor sacré. Jésus-Christ, lui, a délivré les siens sans rien leur demander, sans aucun effort de leur part, gratuitement, δωρεάν (Rom., iii, 24). Et quel prix cependant a été versé! Non point de l'or et de l'argent, qui sont, comme dit saint Pierre, choses matérielles et périssables (I Pet., i, 18); non point ces biens extérieurs que l'homme sacrifie volontiers, selon la remarque méprisante de Satan (Job, ii, 4), pour sauver sa vie; non, le Christ a donné son propre sang, le sang du Fils de Dieu!

Un exégète très érudit, d'un protestantisme conservateur, Th. Zahn (*Der Brief... an die Römer*, 2e édit., Leipzig, 1910, p. 181), estime que la différence est trop sensible entre l'affranchissement des esclaves par le rachat fictif du dieu et la rédemption des hommes par le sang du Christ pour que saint Paul ait pu songer aux pratiques des temples. Mais le grand nombre de textes épigraphiques trouvés en tant de lieux nous met en face d'un usage qui était universel dans le monde grec, suivi même par les synagogues juives et qui touchait d'ailleurs aux intérêts les plus vifs des populations auxquelles prêchait l'Apôtre. Combien parmi ses auditeurs n'avaient eu, peut-être pendant de longues années, d'autre souci que de réussir enfin à graver sur les murs d'un temple leur acte d'affranchissement, conçu précisément dans ces mêmes formules par lesquelles Paul célébrait leur affranchissement par le Christ.

E. Kühl (*Der Brief... an die Römer*, Leipzig, 1913, p. 111) reconnaît, à l'encontre de Zahn, tout l'à-propos et tout l'intérêt de ces rapprochements. Cependant, dit-il, on n'a pas le droit d'en inférer une valeur de rançon pour l'ἀπολύτρωσις chrétienne, parce que Paul considère le péché dont elle délivre comme un acte ou un état coupable, qui mérite châtiment, non comme une puissance qui réduit l'homme en esclavage. Mais, répondrons-nous, cet état de culpabilité, qui expose aux coups de la colère divine, est précisément ce qui appelle et justifie la comparaison de l'esclavage et de la rançon renfermée dans le terme ἀπολύτρωσις. Si l'esclave recherchait si avidement la liberté, c'était pour échapper aux maux de toutes sortes qu'entraînait la servitude, pour n'avoir plus à redouter les sévices auxquels sa condition le livrait sans défense. Plus malheureuse encore est la situation du pécheur, plus terribles les châtiments trop mérités auxquels il doit s'attendre. Par conséquent, nulle image ne peint mieux que celle de « rançon » le bienfait de la délivrance et de l'expiation apporté par le Christ.

3. *Jésus-Christ, victime expiatoire* (Rom., iii, 25). — Le caractère expiatoire de la rédemption est solennellement affirmé dans un passage célèbre de l'épître aux Romains. Après avoir prouvé, dans les deux premiers chapitres, que juifs et païens sont tous sous l'empire du péché, également incapables, par leurs seules forces, malgré le secours de la loi naturelle ou de la loi mosaïque, d'opérer aucun bien surnaturel et d'arriver au salut, l'Apôtre montre Dieu entrant en scène pour tirer l'homme de sa misère, et il expose en quelques lignes tout le plan rédempteur (iii, 21-26).

iii, 21, « Maintenant, sans la Loi, s'est manifestée une justice de Dieu à laquelle rendent témoignage la Loi et les Prophètes, 22, justice de Dieu, dis-je, par la foi de Jésus-Christ, pour tous ceux et sur tous ceux qui croient. 23, Car, pas de différence : tous, en effet, ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, 24 (tous aussi sont) gratuitement justifiés par sa grâce en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus, 25, que Dieu a publiquement constitué comme victime de propitiation par son sang, moyennant la foi, pour faire éclater sa justice, parce qu'il avait laissé passer les péchés antérieurs, 26, dans sa patience divine, afin, dis-je, de faire éclater sa justice à l'heure actuelle, de manière à être juste lui-même et à justifier quiconque croit en Jésus. »

Les critiques de toutes les écoles s'accordent à reconnaître l'importance de ce passage. « Ces quelques lignes, observe Reuss (*Les épîtres paulin.*, t. II, Paris, 1878, p. 42), comprennent ce que l'on peut appeler le résumé authentique de la théologie paulinienne. » « Ce passage, dit le P. Prat, a paru à quelques auteurs l'abrégé et l'idée mère de la théologie de saint Paul. Il en est peu certainement qui entrent plus au vif de sa doctrine et qui soient plus riches en enseignements » (t. I, p. 243-244). C'est « la thèse principale » de l'épître (Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 105).

Tout ce morceau ne forme qu'une seule phrase, dont l'idée mère est celle-ci : « Aujourd'hui, Dieu accorde à tous les hommes la justice, sans aucun mérite de leur part, sans autre condition que la foi en Jésus. » Autour de cette thèse centrale, se groupent des sentences importantes sur la justice de Dieu, sa nature, son origine, son histoire, ses rapports avec le Père qui la donne, avec le Christ qui nous l'obtient, avec l'homme qui la reçoit. Entre tant d'aperçus qui se découvrent à chaque tournant de la pensée, l'un des plus frappants est celui où Jésus nous apparaît victime de propitiation, baigné dans son sang. Ce spectacle ne nous est pas offert à la dérobée, ni dans le lointain d'un arrière-plan; il se rattache intimement à la manifestation de justice et occupe avec elle le centre du tableau. Pour le contempler dans son vrai cadre, suivons pas à pas le développement de l'Apôtre, sans toutefois nous arrêter aux détails moins nécessaires à l'intelligence de l'ensemble.

21. « Maintenant », νυνὶ δέ. L'Apôtre oppose deux périodes de l'histoire du monde, autrefois et aujourd'hui; cf. Rom., XVI, 25-26; Eph., II, 12-13; Col., I, 26-27; II Tim., I, 9-10; cf. II Cor., V, 16. A ces deux époques correspondent deux états bien différents. Autrefois, pour les païens laissés à leurs seules forces, comme pour les juifs éclairés par la loi mosaïque, point de justice véritable, tous étaient en état de péché. Aux yeux de l'Apôtre cette effroyable dépravation du monde ancien est une manifestation sensible de la colère de Dieu ὀργὴ Θεοῦ. Mais, aujourd'hui, voici que se montre la justice de Dieu, δικαιοσύνη Θεοῦ.

En quoi consiste cette « justice de Dieu »? Est-ce un attribut immanent de la divinité ou un don accordé à l'homme, la justice qui fait que Dieu est juste en lui-même ou celle qui rend l'homme juste devant Dieu? En elle-même, l'expression « justice de Dieu », est susceptible de sens divers. « Le génitif, dit justement Eug. Ménégoz (*Études de théol. et d'hist.*, Paris, 1901, p. 133 sq.) est un génitif synthétique, tantôt objectif, tantôt subjectif, correspondant à l'état construit de l'hébreu, qui marque une simple relation entre deux mots, laissant au contexte le soin de déterminer cette relation. » Ici, d'après le contexte immédiat, il s'agit d'une justice promise par la Loi et les Prophètes, communiquée aux croyants, destinée à l'homme; elle est donc en lui. Mais, si l'homme en est le sujet, Dieu en est l'auteur. L'Apôtre l'appelle « justice de Dieu » pour bien marquer qu'elle est un don gratuit de Dieu, non le fruit des œuvres personnelles. Cette même pensée s'exprime dans les termes les plus clairs. Phil., III, 9 : μὴ ἔχων τὴν ἐμὴν δικαιοσύνην, τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Il s'agit, de part et d'autre, de la même justice, obtenue par la foi au Christ (διὰ πίστεως Χριστοῦ), indépendante des œuvres de la Loi (χωρὶς νόμου, μὴ ἐκ νόμου) : or, cette « justice de Dieu » (δικαιοσύνη Θεοῦ) de l'épître aux Romains, est définie dans l'épître aux Philippiens « la justice qui vient de Dieu », τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην, par opposition à une justice dont l'homme pourrait se vanter comme d'une chose « sienne » c'est-à-dire due à ses seuls efforts et prix de ses mérites à lui, ἐμὴν δικαιοσύνην. Venant de Dieu, participation et reflet de sa propre justice, elle possède la double propriété, contradictoire en apparence, d'ôter à l'homme tout prétexte d'orgueil, et de lui conférer, en le rendant juste devant Dieu, les privilèges les plus glorieux. Cette interprétation « anthropologique » de la δικαιοσύνη Θεοῦ, aux versets 21 et 22, est admise de la plupart des auteurs. Cf. Cornely, *Ep. ad Rom.*, Paris, 1896, p. 181; Prat, *Théol. de saint Paul*, t. II, p. 348-349; Toussaint, *L'épître aux Rom.*, p. 108; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1914, p. 333-336; *Ép. aux Rom.*, p. 72-73, 119-122. M. l'abbé Tobac (*Le problème de la justification*, p. 115-130) adopte l'exégèse de Ritschl pour qui la δικαιοσύνη désigne toujours l'activité rédemptrice de Dieu en faveur des hommes. De plus, cette justice s'exercerait surtout au jour du jugement. Il se rapproche cependant du sentiment que nous venons d'exposer, en disant que « la justice de Dieu, c'est sa volonté, son activité salvifique et vivifiante... se montrant déjà dès maintenant dans les actes préparateurs du salut » (p. 125).

La justice s'est manifestée, πεφανέρωται. Ce verbe, remarque Sanday (*The ep. to the Romans*, 5e édit., Edinburgh, 1908), est régulièrement employé au sujet de l'incarnation, de ses circonstances et de ses effets envisagés comme des faits historiques qui, préparés dans les secrets conseils de Dieu, ont apparu aux yeux des hommes à l'heure marquée. Il s'applique à l'incarnation dans son ensemble, I Tim., III, 16; II Tim., I, 10; I Petr., I, 20; I Joa., III, 5-8), au sacrifice de la croix (Hebr., IX, 26), à la résurrection (Marc., XVI, 12-14), au jugement dernier (I Petr., V, 4; I Joa., III, 2-28). La justice, qui fait aujourd'hui son apparition, est indépendante de la Loi, χωρὶς νόμου. Les œuvres de la Loi ne peuvent rien pour la procurer; sous la Loi se fait jour le péché, non la justice. Toutefois, Paul a un sentiment très vif de l'harmonie des deux Testaments : aussi a-t-il soin de noter que la justice nouvelle a été annoncée par la Loi (le Pentateuque) et les Prophètes. Plus loin, en effet, l'histoire d'Abraham (IV, 1-5, 9-25) empruntée à la Thora (cf. X, 5-10), et les paroles des prophètes (David, IV, 6-8; Osée, Isaïe, Élie, etc., IX, 23-25; X, 16-21; XI, 1-10, 26-36, etc.) nous apprendront que la véritable justice est celle que l'homme reçoit de Dieu par la foi, sans prétendre la conquérir par ses propres efforts. Ainsi la Loi rend témoignage, à l'encontre du sentiment juif, de sa propre impuissance.

La justice de Dieu se donne « par la foi en Jésus-Christ », διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. La préposition διά exprime la cause instrumentale (cf. 28-30). Ailleurs, la foi est présentée comme l'origine et la racine de la justice (ἐκ πίστεως, III, 30; IX, 30; X, 6; Gal., II, 16), comme sa cause efficiente (πίστει, III 28) ou comme son fondement (ἐπὶ τῇ πίστει, Phil., III, 9). Elle est la condition nécessaire et suffisante par laquelle nous est appliquée la rédemption. La foi « de Jésus-Christ » est celle dont Jésus-Christ est l'objet : la foi en Jésus-Christ. Quelques rares critiques (J. Haussleiter, *Neue Kirchl. Zeitschr.*, t. II, 1891, p. 109-145, 305-230; t. III, 1892, p. 507-520; — G. Kittel, *Theol. Stud. und Kritiken*, t. LXXIX, 1906, p. 418-436) prétendent que la foi de Jésus signifie la foi qu'avait Jésus, celle dont il a donné l'exemple en se confiant à Dieu jusque dans les tourments de la croix, de même que « la foi d'Abraham » (Rom., IV, 16) est celle qu'Abraham a pratiquée et par laquelle il devient notre modèle. Mais Abraham est toujours proposé comme celui dont nous devons imiter la foi, jamais comme celui en qui nous croyons. Jésus-Christ, au contraire, est celui en qui nous devons croire : « Si tu confesses des lèvres que Jésus est le Seigneur et si tu crois de cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. »

22, « Pour tous ceux et sur tous ceux qui croient. » Si l'on accepte la leçon εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας, on verra dans cette répétition une double affirmation de l'universalité de la grâce : Dieu la destine à tous (εἰς) et de fait l'accorde à tous (ἐπί), sans autre condition que la foi. Cette universalité est prouvée par le fait que tous, juifs et gentils, sont dans le péché, car « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu », ὑστεροῦνται τῆς δόξης Θεοῦ. Selon beaucoup d'interprètes, δόξα répond à l'hébreu כָּבוֹד, « splendeur », « éclat », et désigne ici les perfections divines en tant que manifestées à l'âme et la transfigurant. D'autres s'attachent plutôt au sens ordinaire du mot grec : « opinion », « estime »; jouir de la « gloire de Dieu », c'est jouir de son estime, être tenu par lui en honneur. Dans le premier cas, la « gloire de Dieu » est la beauté de Dieu se réfléchissant dans l'âme; dans le second, c'est la beauté de l'âme méritant l'éloge de Dieu. Le péché prive l'âme de cette beauté; et tel est l'état de tous les hommes, juifs et gentils.

Tous, de la sorte, sont plongés dans le même dénuement, tous aussi ont part à la même faveur. *Una cunctis lætitiæ communis est ratio,* dit magnifiquement le pape saint Léon : *quia Dominus noster peccati mortisque destructor, sicut nullum a reatu liberum reperit ita liberandis omnibus venit.* L'affirmation de l'égalité de tous devant la grâce se développe ainsi en deux membres parallèles : chez tous même misère (23[b]), pour tous même faveur (24[a]). Tous sont justifiés gratuitement, δωρεάν, sans aucun droit ni mérite de leur part, uniquement par la grande « bonté » et miséricorde de Dieu, τῇ αὐτοῦ χάριτι.

En résumé, la justice qui fait aujourd'hui son apparition est la vraie justice, « celle de Dieu », celle qui vient de lui et dont tout l'honneur lui demeure. Elle est conforme aux Écritures. Elle est nécessaire : tous en ont besoin; elle est universelle : nul n'en est exclu; elle est gratuite : nul n'y peut alléguer aucun droit et Dieu la donne par pure bonté, sans rien exiger que la foi.

Voici maintenant le moyen dont Dieu s'est servi pour la donner au monde.

Tous sont justifiés « par la rédemption qui est dans le Christ-Jésus », διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Nous avons déjà parlé de la *rédemption ;* c'est bien la délivrance par rachat, car cette délivrance, gratuite par rapport à nous, qui en profitons sans avoir rien fait pour la mériter, ne l'est point par rapport au Christ, qui l'achète de son sang.

La préposition ἐν dans les Septante et la κοινή indique souvent le moyen, l'instrument : la rédemption ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ pourrait signifier la rédemption « opérée par le Messie Jésus ». Mais la formule *in Christo Jesu,* employée 164 fois par saint Paul (cf. Deissmann, *Die neut. Formel in Christo Jesu,* Marburg, 1892; — Prat, t. II, p. 476-480), se rattache, dans la plupart des cas, à la doctrine du corps mystique du Christ, et nous n'avons pas de raison pour nous écarter ici du sens usuel; il s'agit donc de la rédemption qui se trouve dans le Christ Jésus, dont nous jouissons par notre union avec lui, qu'il accomplit jadis durant sa vie mortelle, mais dont le mérite demeure toujours en lui.

Le verset 25 explique comment la rédemption a été accomplie par le Christ, et le but que Dieu se propose en choisissant, pour les hommes, ce moyen de salut. Nous touchons ici au point central de la théologie paulinienne. Le Christ rédempteur nous est proposé d'abord comme un grand spectacle à contempler : ὃν προέθετο. La préposition πρό, dans ce composé, a un sens local : mettre devant, *proponere.* D'où deux significations possibles : mettre sous les yeux, exposer en public, ou bien : se mettre à soi-même devant les yeux, se proposer. Cette dernière acception se trouve dans Eph., I, 9, et l'on sait d'ailleurs que πρόθεσις, dans saint Paul, désigne ordinairement (Rom., VIII, 8; IX, 11; Eph., I, 11; III, 11; II Tim., I, 9; dans II Tim., III, 10 ce terme s'applique à la volonté humaine) le dessein éternel de Dieu par rapport au salut des hommes. On traduirait donc : Dieu s'était proposé, il avait décrété de toute éternité d'établir Jésus-Christ comme propitiation (Origène, saint Jean Chrysostome, saint Thomas, Lagrange, etc.). Cependant, comme le contexte annonce une éclatante manifestation, il semble préférable de donner ici au verbe le sens qu'il a souvent, à l'actif et surtout au moyen, dans la littérature biblique et profane. Il est classique, en particulier, pour signifier l'exposition publique des corps (cf. Hérod., V, 28; VI, 21; Thucyd., III, 24), idée qui n'est pas sans rapport avec notre passage. La voix moyenne indiquerait que Dieu expose celui qui lui appartient, son propre Fils, ou qu'il agit ainsi dans son propre intérêt, à savoir dans l'intérêt de sa justice. Compris de la sorte, ce passage offre un parallélisme frappant avec Gal., III, 1 : « O Galates insensés, qui donc a pu vous fasciner, vous, devant les yeux desquels Jésus-Christ fut exposé cloué à la croix? » οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος. Paul, cependant, n'avait pu exposer aux yeux des Galates, dans sa prédication ardente, qu'une image du crucifié; ce que Paul avait fait en paroles au milieu des Galates, Dieu l'avait fait en réalité sur le Calvaire. Cf. Cornely, Sanday, Prat (t. I, p. 244, 510-511), etc. Le P. Lagrange, tout en préférant l'idée de « dessein formé », ajoute : « Ce qui suit implique de plus que Dieu a résolu de faire de Jésus, aux yeux de tous, un ἱλαστήριον, de l'exposer en cette qualité. »

Dieu le Père expose donc son Fils en spectacle aux yeux de l'univers. Quel est ce spectacle? Sous quel jour révèle-t-il son Fils au monde? Question capitale puisqu'il s'agit de savoir à quel titre Jésus-Christ a procuré le salut et ce que nous devons croire pour recevoir la justice. L'Apôtre répond : ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

« Il est certain, dit avec raison Deissmann, qui a fait de ce mot l'objet d'études spéciales, qu'aucun travail ne sera ni trop ardu, ni trop minutieux, s'il prépare l'explication de cette solennelle déclaration, car nous sommes ici au centre même de la piété de l'Apôtre. » (Cf. Deissmann, *Zeitschr. für die neut. Wiss.,* 1903, p. 193-212; *Bible studies,* Edinburgh, 1901, p. 124-135; *Encycl. bibl.* de Cheyne, art. *Mercy Seat;* Burston, *Les conséquences du vrai sens de* ἱλαστήριον, dans *Zeitschr. für die neutest. Wiss.,* 1903, p. 77-81; Kittel, *Theol. Stud. und Kritiken,* 1907, p. 217-233; Prat, *Théol. de saint Paul,* t. I, p. 504-507; t. II, p. 219.

a) Usage biblique. — Chez les Septante ἱλαστήριον (de ἱλάσκομαι, ἵλεως, « rendre propice », « expier ») traduit l'hébreu כַּפֹּרֶת. La *kappôreth,* comme nous l'avons vu, est le couvercle de l'arche, appelé propitiatoire à cause du rite solennel du jour de l'Expiation. Pour une raison semblable, Ézéchiel (XLIII, 14-17, 20) donne au rebord de l'autel des holocaustes le nom de *kappôreth.* Dans Philon et dans Hebr., IX, 5, ce mot désigne aussi le couvercle de l'arche.

L'usage des Septante a porté nombre d'exégètes à croire que saint Paul faisait allusion au propitiatoire ancien. Ainsi l'ont compris, à la suite d'Origène, la plupart des Pères grecs (saint Jean Chrysostome excepté). Cette expression rattacherait la mort de Jésus-Christ au rite culminant de l'ancienne liturgie. Jésus-Christ serait, à meilleur titre que l'arche d'alliance, le trône où réside la majesté de Yahweh, et l'instrument de propitiation non plus seulement pour les juifs, mais pour le monde entier. Ritschl voit dans

ce rapprochement une preuve que Jésus « couvre » nos péchés. Mais quand on essaie de préciser la figure et de mettre Jésus Christ en regard du propitiatoire, le symbolisme paraît peu satisfaisant. On comprend que le Christ, s'offrant à son Père, soit le prêtre et l'hostie de son sacrifice; mais on a peine à voir qu'il soit encore le lieu ou l'objet qu'on asperge de sang; ce trait, dit avec raison le P. Prat, fait peu ressortir le rôle du Christ et le complique sans profit. Le propitiatoire, arrosé du sang des victimes, figurerait plutôt la croix, baignée du sang du Sauveur. Appliquée à la personne même de Jésus, l'image est trop dure, et il faudrait cependant supposer que ce symbolisme, difficile à expliquer et d'ailleurs inconnu au reste de l'Écriture, était à ce point familier aux Romains que la seule qualification de ἱλαστήριον, donnée au Christ, suffît à l'évoquer. On ne s'étonnera pas que cette explication soit aujourd'hui à peu près abandonnée (voir cependant T. Kühl, *Brief an die Römer*, p. 112-115).

b) Usage extra-biblique. — Il nous faut donc chercher en dehors de la Bible. Si nous laissons de côté les auteurs chrétiens venus après saint Paul, le mot ἱλαστήριον ne se trouve que huit fois en grec.

Quatre fois il désigne un monument votif élevé en l'honneur de la divinité pour la rendre propice. Dans Dion Chrysostome (*Orat.*, XI), Ulysse, sur les instances des Troyens, promet que les Grecs en se retirant élèveront en amende honorable un grand et magnifique monument (ἀνάθεμα) avec cette inscription : ἱλαστήριον 'Αχαιοὶ τῇ 'Ιλιάδι, « les Grecs à la déesse de Troie (ont dédié ce monument) propitiatoire ». Un socle de statue trouvé à Cos porte cette inscription contemporaine de saint Paul : « Le peuple, pour le salut de l'empereur César-Auguste, fils de dieu (offre ceci) θεοῖς ἱλαστήριον ». Une autre inscription de Cos, de date incertaine, sur un fragment de colonne, se termine par ces mots presque seuls lisibles : Δὶι Στρατίῳ ἱλαστήριον, à Jupiter Stratios (offrande) propitiatoire (Paton et Hicks, *The inscriptions of Cos*, Oxford, 1891, n. 81 et 347). Enfin Josèphe raconte (*Ant. jud.*, l. XVI, c. VII, n. 1) qu'Hérode, ayant violé le tombeau de David, fut saisi de frayeur et fit élever τοῦ δέους ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας. On ne sait, dans ce texte, si ἱλαστήριον est substantif ou adjectif, s'il faut traduire : « il éleva un monument de pierre blanche comme propitiation pour sa peur », c'est-à-dire pour se faire pardonner le crime qui l'effrayait (Deissmann), ou bien : « il fit à cause de sa peur, un monument propitiatoire »; Sanday; Morison, *A crit. exposition of the third chapter...*, London, 1866, p. 302, etc. Symmaque a deux fois le terme ἱλαστήριον (Gen., VI, 15; cf. Field, *Origenis Hexapla*, t. I, Oxonii [1875], p. 23-24). Il s'agirait, d'après Deissmann, de l'arche considérée comme lieu ou instrument de propitiation; mais, selon Field, cette expression se rapporterait plutôt à un verbe précédent, qu'on trouve dans quelques manuscrits, et dont elle renforcerait l'idée (πλάσεις ἱλαστηρίῳ). — *Le IVe livre des Macchabées* (XVII, 22) dit que, par le sang des jeunes martyrs et par leur mort « expiatoire » (τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου) Dieu a sauvé Israël prévaricateur. Enfin, un papyrus du Fayoum, du IIe siècle de notre ère, parle de « sacrifices expiatoires « offerts aux dieux, τοῖς θεοῖς εἱλαστηρίους θυσίας ἀξιωθέντες ἐπιτελεῖσθαι (Grenfell-Hunt, *Fayum...papyri*, London, 1900, n. 337).

Ainsi ce mot, assez rare dans la littérature grecque, semble avoir été d'un usage plus fréquent vers le temps de saint Paul, soit dans la langue populaire, soit dans le style des inscriptions et dédicaces. Cette première constatation permet de conclure que Paul, se servant d'un terme usuel, pouvait l'employer au sens ordinaire, sans penser à la signification si spéciale et technique des Septante.

c) Substantif ou adjectif? — Deissmann croit que dans les textes précédents ἱλαστήριον est employé plus souvent comme substantif que comme adjectif. Toutefois, on peut se demander si, dans les deux inscriptions de Cos, ἱλαστήριον n'est pas un adjectif neutre se rapportant à un mot sous-entendu, tel que ἀνάθεμα ou μνῆμα. Dans la formule dédicatoire que nous a conservée Dion Chrysostome, il semble bien que ἱλαστήριον se rapporte au substantif ἀνάθεμα précédemment exprimé. Tel paraît être aussi le cas pour ἱλαστήριον μνῆμα dans Josèphe. Dans *Le IVe livre des Macchabées* et le papyrus du Fayoum, le terme sert évidemment d'adjectif. Restent les deux exemples de Symmaque; comme cet auteur écrivait un siècle et demi après saint Paul, on serait porté à conclure, avec Sanday, qu'il n'y a pas, pour l'époque de saint Paul, de « preuve satisfaisante » de l'emploi d'ἱλαστήριον comme substantif. Plus tard, l'usage change : en dehors de Symmaque, le mot se retrouve sept ou huit fois sous la plume d'écrivains chrétiens, appliqué le plus souvent à des édifices, églises (deux fois) ou monastères (quatre fois) destinés à attirer sur les hommes la faveur du ciel et, toujours, sauf dans un texte de Nicéphore d'Antioche, il est substantif.

En somme, à consulter l'usage, saint Paul avait le choix entre la forme adjective, très nettement attestée, et l'adjectif neutre pris substantivement, qui pourrait se prévaloir du style des inscriptions votives. Il ne semble pas que, dans notre texte, ἱλαστήριον soit adjectif; on dit bien d'un homme qu'il est propice, mais non qu'il est propitiateur ou propitiatoire « et il faudrait des marques plus certaines pour affirmer que Paul a créé ce concept. » (Lagrange, *op. cit.*, p. 76.) Il est donc préférable de regarder ἱλαστήριον comme un adjectif neutre ayant valeur de substantif. Il reste à en déterminer la signification.

d) Victime propitiatoire. — Beaucoup d'exégètes regardaient ἱλαστήριον comme un adjectif pris substantivement, formé sur le modèle de tant d'autres adjectifs en τήριον après lesquels, selon l'usage classique, on sous-entend θῦμα. C'est ainsi que καθαρτήριον, χαριστήριον, τελεστήριον, σωτήριον, νικητήριον, διαβατήριον, désignent autant d'espèces de sacrifices de purification, d'action de grâces, d'initiation, etc. Il était assez naturel de penser qu'ἱλαστήριον était aussi « un sacrifice propitiatoire ». Mais nous venons de voir que l'usage n'est pas ici conforme à l'analogie. Parmi les huit exemples que nous avons cités, un seul parle de sacrifice; encore cette idée est-elle introduite expressément par le mot θυσίαι. Par lui-même, ἱλαστήριον, substantif ou adjectif, désigne en général ce qui sert à la « propitiation », ce qui rend la divinité favorable; et ce moyen peut être une offrande, un monument, aussi bien qu'un sacrifice.

Cependant, si la notion de sacrifice ne ressort pas de la seule force du mot, elle est impérieusement réclamée par le contexte : car Dieu « a établi le Christ comme moyen de propitiation par la foi, en son sang », ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Ces derniers mots précisent la pensée. C'est à l'autel, on s'en souvient, que le sang a pour fonction d'expier. Un moyen de propitiation dans lequel intervient le sang est donc un sacrifice et le Christ est proposé comme victime propitiatoire. Pour avoir part aux fruits de sa médiation, il faut la foi : διὰ πίστεως. Plusieurs auteurs rattachent ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι à διὰ πίστεως, qui précède, plutôt, qu'à ἱλαστήριον, un peu plus éloigné : Jésus serait propitiation « par la foi dans son sang », ce qui revient à dire : « par la foi au Christ considéré comme victime expiatoire » (Oltramare, *op. cit.*, t. I, p. 323; Godet, *op. cit.*, t. I, p. 359-361). Mais cette construction s'écarte du

style habituel de saint Paul, qui parle souvent de « la foi au Christ », jamais de la « foi en son sang ». Διὰ πίστεως est employé ici absolument (cf. διὰ τῆς πίστεως, III, 20-21), et semble amené au premier rang par l'idée de salut renfermée dans le mot ἱλαστήριον, car « le salut par la foi » ou « la justification par la foi » est le thème ouvertement annoncé de l'épître aux Romains (I, 16-17).

Toutefois, Deissmann hésite entre l'idée de sacrifice et celle de monument *(Denkmal)*. La première lui semble s'harmoniser mal avec le verbe « exposer en public ». Jésus-Christ en croix, scandale pour les juifs, folie pour les gentils, serait plutôt, dit le savant auteur, un monument de propitiation érigé aux yeux de l'univers non par les hommes, mais par Dieu lui-même. Mais une personne n'est pas un monument. Assimiler Jésus-Christ à une colonne ou à une stèle votive serait une image bien froide, à moins d'opposer au marbre inanimé le Christ sanglant, opposition qui ne donnerait que plus de relief à l'idée de sacrifice. On ne peut prétendre non plus que ἱλαστήριον, au sens de victime, demanderait au lieu de προέθετο un verbe tel que « offrir », « immoler ». L'Apôtre, voulant présenter le sacrifice du calvaire comme un moyen de salut offert à tous les hommes et comme une apologie visible de la Providence, a choisi le terme qui exprimait le mieux cette notion de publicité.

Une dernière raison porte M. Deissmann à écarter la conception de sacrifice, et même celle de monument, pour s'en tenir en définitive à la vague acception d'instrument ou de moyen de propitiation. « Il n'est pas certain, dit-il, que l'Apôtre ait en ce moment les yeux sur le Calvaire. Il parle de la rédemption non comme d'un fait passé, mais comme d'une condition subsistant actuellement dans le Christ Jésus, c'est-à-dire d'une communion avec le Christ exalté, spirituel. Le sang auquel il fait allusion n'est pas le sang physique répandu sur le Calvaire, mais le sang spirituel du Christ ressuscité que le croyant boit dans l'eucharistie. » Comme s'il ne s'agissait pas d'un seul et même Christ mort et ressuscité, comme si le sang « spirituel » du Christ glorifié n'est pas aussi le sang qui coula sur le Calvaire! C'est en vertu de l'œuvre de salut accomplie sur la terre que Jésus continue d'être notre Sauveur au ciel, et le fait que nous bénéficions de la rédemption par notre union au Christ glorifié n'empêche pas que le sacrifice de la croix demeure le fait objectif et historique vers lequel se porte la pensée de l'Apôtre quand il parle du spectacle par lequel Dieu offre au monde le Christ, moyen de propitiation dans son sang.

Deissmann, reconnaît qu'il faut, ou du moins qu'on peut admettre l'idée de sacrifice, si l'on admet qu'il est question de la croix. M. Weiss établit solidement le point que conteste Deissmann, mais se refuse à la conclusion (*Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1899, p. 165-168). Les mots *in sanguine ejus*, selon lui, n'attribuent pas à la mort du Christ le caractère de sacrifice; ils signifient seulement que le Christ devait mourir de mort violente et non pas naturelle, pour qu'elle eût une efficacité réparatrice. « Être pointilleux à ce degré n'est plus que pur caprice », a-t-on dit avec raison (Denney, *The expositor's Greek test.*, 3e édit., t. II, London, 1904, *in hoc loco*). Jésus-Christ est « propitiation par son sang »; or, l'Écriture ne connaît pas de pouvoir du sang en dehors du sacrifice, et Paul ne fait qu'appliquer à la victime du Calvaire la formule traditionnelle du sacrifice : *sine sanguinis effusione non fit remissio*. Application d'autant plus intentionnelle que, d'après Weiss lui-même, « l'expressif αὐτοῦ oppose la propitiation par le Christ aux anciens moyens d'expiation qui consistaient dans le sang des animaux ».

Ce sacrifice du Sauveur n'est pas un acte de « propitiation » en général, mais d'expiation proprement dite, car il a pour objet le péché. « Les idées d'expiation et de propitiation sont très voisines, car Dieu n'est apaisé ou rendu propice, qu'autant que le péché est expié, et le même acte rédempteur produit à la fois ce double résultat » (Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 506). Le mot ἱλαστήριον renforce donc et développe la donnée déjà renfermée dans le terme d'ἀπολύτρωσις. Par là, « Paul pénètre plus avant dans la doctrine de la rédemption. Le Christ n'a pas seulement payé la rançon, il a expié » (Lagrange, *Ép. aux Rom.*, p. 75).

Le pronom αὐτοῦ, avons-nous dit, oppose le sang du Christ à celui des anciennes victimes, comme l'ont noté saint Jean Chrysostome et presque tous les anciens : *ipsius sanguine, non alieno animalium* (Tolet, *Comment... ad Rom.*, Venise, 1603, p. 171). Parmi ces sacrifices anciens que remplace l'expiation nouvelle, il faut mettre au premier rang la solennité expiatoire par excellence de l'Ancien Testament, celle des *Kippourim*. Bien plus efficacement que le sang des animaux, porté jusqu'au Saint des Saints, le sang de Jésus — ἱλαστήριον efface les péchés de tous les croyants.

L'Apôtre indique le but que Dieu se proposait en faisant de Jésus une victime d'expiation. Il voulait manifester sa justice, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Ἔνδειξις est plus qu'une simple manifestation, c'est une démonstration par les faits, qui rend la chose visible et palpable.

Quelle est cette justice que Dieu veut étaler au grand jour? Est-ce la justice incréée ou la justice créée, une manière d'être de Dieu lui-même ou un don qu'il fait à l'homme? Les interprètes, tant anciens que modernes, se partagent. Beaucoup, après saint Ambroise et Origène, l'entendent d'un attribut divin : ils s'expliquent d'ailleurs de diverses manières. D'autres, avec saint Jean Chrysostome, saint Augustin, saint Anselme, se prononcent pour la justice qui nous fait justes : *ad ostensionem justitiæ suæ, id est ut ostenderet se esse qui justificat suamque esse justitiam, non hominum* (Tolet, *op. cit.*, p. 174-175). Ce second sentiment paraît cadrer mieux avec le contexte. L'Apôtre a attiré dès l'abord (ỳ 21), l'attention du lecteur et l'a ensuite longuement retenue (ỳ 22) sur la « justice de Dieu » donnée à l'homme, sur cette justice attestée par la Loi et les Prophètes, produite par la foi, accordée à tous sans exception, donnée gratuitement (δικαιοσύνη διὰ πίστεως = δικαιούμενοι δωρεάν), méritée par la rédemption du Christ (ỳ 24). Il est naturel de penser qu'en répétant le mot, Paul reprend l'idée et que la δικαιοσύνη du verset 25 est celle des versets précédents. Nous n'ignorons point que le principe d'exégèse en vertu duquel « une même locution doit toujours garder le même sens dans le même contexte » est sujet à caution quand il s'agit de Paul (cf. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 295). Chez lui, les mots sont riches d'idées, et le même terme, comme un diamant aux multiples facettes, présente tour à tour, au cours de la même phrase, des nuances très variées. Ici, cependant, rien ne permet de saisir une évolution de la pensée, un changement de point de vue. Le contexte immédiat se comprend très bien et sans aucun effort, nous le verrons, en gardant à δικαιοσύνη l'acception du début. Le contexte éloigné indiquerait-il une orientation nouvelle? Nous apprenons, à la fin de cette longue phrase, que la manifestation de justice a pour but de convaincre le monde que Dieu « est juste et qu'il justifie celui qui croit en Jésus », εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Mais cette conclusion ne demande point que δικαιοσύνη aux versets 25 et 26 s'entende autrement qu'aux versets 21 et 22. Elle se contente

d'affirmer explicitement, par le mot δίκαιον un élément implicitement renfermé dans le concept de la δικαιοσύνη Θεοῦ, c'est-à-dire de la justice qui est dans l'homme l'œuvre de Dieu; il va de soi, en effet, que le Créateur possède la perfection dont il fait part à la créature, et s'il est reconnu que la justice de l'homme vient de Dieu seul — ce qui est la thèse principale — il appert par le fait même que Dieu, auteur de cette justice, est par excellence juste et saint. De ces deux aspects anthropologique et théologique que l'Apôtre embrasse à la fois du regard, le premier demeure le plus saillant. Cf. Frutsaërt, *La justice de Dieu dans saint Paul,* dans *Recherches de science religieuse,* t. II, 1911, p. 167-182. Nous croyons donc que « manifester la justice de Dieu » signifie accorder aux hommes la grâce de la justification, de telle manière que celle-ci apparaisse avec évidence aux yeux de tous comme une œuvre divine et qu'on ne puisse voir la justice dans l'homme sans se rendre compte aussitôt que cette justice vient de Dieu. Ce résultat est magnifiquement obtenu par le sacrifice du Christ; grâce au sang qui expie leurs péchés, les pécheurs, sans aucun mérite préalable, deviennent justes. « Comme un homme montre sa richesse en rendant les autres riches, dit saint Jean Chrysostome, ainsi Dieu fait voir sa justice en ce que, non content d'être juste lui-même, il rend justes en un instant les hommes couverts de péchés (*Ep. ad Rom.*, hom. VII, 11 *P. G.*, t. LX, col. 444). Cf. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 245; Lagrange, *Ép. aux Rom.*, p. 78; Frutsaërt, dans *Recherches de science relig.*, 1911, p. 179-180; Lemonnyer, *Ép. de saint Paul,* 6e édit., t. I Paris, 1908, p. 268-269, etc. D'autres auteurs mettent au contraire l'accent sur la justice intrinsèque de Dieu : justice « salvifique » (Tobac) ou même justice qui « hait le péché et punit le pécheur » (Cornely).

Paul explique pourquoi Dieu voulait manifester sa justice : « parce qu'il avait laissé passer les péchés antérieurs », διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων. Διὰ avec l'accusatif, signifie « à cause de » *propter.* Πάρεσις n'est pas la même chose que ἄφεσις : ἄφεσις est le pardon; πάρεσις, de παριέναι, « laisser aller », signifie purement et simplement le fait de laisser passer : la faute n'est pas punie, mais elle n'est pas non plus pardonnée. Le substantif πάρεσις ne se retrouve ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament; mais la Bible emploie, comme les auteurs profanes, le verbe παριέναι dont la nuance propre est bien exprimée dans cette phrase de Xénophon : ἁμαρτήματα οὐ χρὴ παριέναι ἀκόλαστα (*Hipp.*, VII, 10), il ne faut pas « laisser » les fautes impunies. L'auteur de l'Ecclésiastique suppliait le Seigneur de ne pas épargner ses folies et de ne pas « laisser » ses péchés sans châtiment, οὐ μὴ παρῇ τὰ ἁμαρτήματα (Eccli., XXIII, 2-3), de peur que folies et péchés n'allassent se multipliant. Or, telle fut précisément, d'après saint Paul, la manière d'agir de Dieu par rapport aux « péchés précédents ». Il y a pour l'Apôtre deux grandes périodes de l'histoire du monde : avant et après le Christ. Il s'agit des péchés commis avant la venue du Christ : προγεγονότων. Noter ce parfait : ces péchés commis autrefois durent encore; la πάρεσις ne les a pas effacés. Ces péchés sont ceux de tous les hommes, juifs ou gentils, car, en ce qui concerne le péché, pas de différence entre eux. Dans ses discours de Lystres et d'Athènes (Act., XIV, 16; XVII, 30), l'Apôtre oppose également les temps passés, où Dieu semblait dormir, au temps présent où il agit et se manifeste. Le Seigneur s'abstenait jadis de châtier, ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ. Ἀνοχή, dans le style classique signifie « suspension des hostilités »; ici, c'est la patience, la tolérance divine : cf. VIII, 24; III, 26. La préposition ἐν pourrait signifier le temps ou le motif : Dieu laisserait faire, soit parce c'était alors le temps de la patience, soit plutôt parce qu'il est patient. Ce qu'il faut bien noter, c'est que ἀνοχή ne renferme nullement l'idée de pardon : ἀνοχή est à πάρεσις comme χάρις à ἄφεσις : la patience laisse faire, la bonté pardonne. Ces traits nous peignent l'attitude que Dieu a gardée avant la venue du Sauveur; il a souffert patiemment les crimes des hommes, sans punir comme sans pardonner. La Bible relate, il est vrai, certains châtiments exemplaires, tels que le déluge ou la destruction de Sodome et Gomorrhe; mais ces exceptions rares, bornées à un temps ou à un lieu, n'infirment point la règle; en général, Dieu patientait envers l'humanité.

Nous voyons maintenant pourquoi Dieu voulait révéler « sa justice ». C'est que le monde ne la connaissait pas encore; les hommes livrés à leurs seules forces, s'étaient précipités dans les vices décrits aux chapitres précédents, et le torrent d'iniquités, auquel la patience divine laissait libre cours, avait submergé l'univers. Où donc était la vertu? Où la sainteté? Si, à toutes les époques, Dieu sauva du déluge de corruption quelques élus, Paul a bien le droit de négliger les cas isolés, pour rendre l'impression que produit une vue d'ensemble soit sur l'histoire de l'humanité en général, soit sur celle d'Israël en particulier.

Telle fut, dans le passé, la conduite de Dieu : il supporta le mal. Aujourd'hui, ses desseins sont tout autres; ou plutôt, dans le plan divin, qui se déroule à travers les siècles, le passé était subordonné au présent; la patience divine préparait les voies à la justice, et les ténèbres qui avaient régné sur l'ancien monde devaient rendre plus éclatante l'apparition que Dieu réservait, par la propitiation du Christ, aux temps nouveaux : πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ. La répétition du mot ἔνδειξις indique la reprise de la pensée. Il est vrai qu'en reprenant le mot l'Apôtre change la préposition et ajoute l'article : au lieu de εἰς ἔνδειξιν, il dit maintenant πρὸς τὴν ἔνδειξιν; ce qui a induit quelques auteurs à voir dans la première ἔνδειξις (sans article) « une manifestation » antérieure de la justice par opposition à « la manifestation » actuelle. « Cette tolérance ellemême est déjà comme un effet, une première manifestation de cette justice salvifique dans le passé » (Tobac, *Le problème de la justification*, p. 125). Mais il semble contraire à l'intention de Paul de regarder comme une apparition de salut l'antique débordement de crimes. Certes, ce mal lui-même rentrait dans le plan sauveur : Dieu permettait la désobéissance de tous pour faire à tous miséricorde et pour que la grâce surabondât où avait abondé le péché (XI, 32). Cependant, le mal restait le mal; loin que la tolérance divine eût pour effet d'amener les pécheurs au rivage du salut, la corruption, qui couvrait le monde ancien, tant juif que païen, allait au contraire s'étendant de toutes parts et montant de plus en plus. La justice paraissait bannie sans espoir de la terre. Donc, d'une part, le fleuve d'iniquités que Dieu a laissé jadis couler à pleins bords fait voir que l'homme, juif ou païen, est pécheur et incapable de se réhabiliter par luimême; d'autre part, cette justification impossible à l'homme, Dieu l'accorde aujourd'hui gratuitement à la multitude des croyants, qu'ils soient juifs ou païens. Cette antithèse est la démonstration éclatante que la justice est bien « justice de Dieu », c'est-à-dire qu'elle vient de Dieu, non de l'homme : πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, en d'autres termes que Dieu seul, possédant la justice par essence, est aussi l'auteur de la justice, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

Mais il ne faut pas oublier par quel moyen et à quel prix Dieu transforme de la sorte en justes les impies et fait succéder le règne de la sainteté à celui du péché.

Ce moyen est le sang de Jésus, rançon de notre délivrance, ἀπολύτρωσις, victime d'expiation, ἱλαστήριον. Autrefois, Dieu patientait, n'infligeant aux pécheurs que des châtiments sans proportion avec le nombre et la gravité de leurs crimes, et sa patience n'aboutissait qu'à multiplier les fautes. Aujourd'hui, grâce au sacrifice de Jésus, Dieu, sans punir les coupables, fait bien mieux que de les tolérer; il les délivre de leurs fautes, leur communique « sa gloire » et les enrichit de « sa justice ». Rémission des péchés, effusion de la grâce, transformation merveilleuse du pécheur par le don gratuit de la justice sont le fruit de l'expiation offerte par Jésus en faveur de tous ceux qui adhèrent à lui par la foi.

Quel jour ouvert sur l'étendue et la profondeur de la satisfaction du Christ par ce contraste entre le passé et le présent! Si les efforts de la patience divine, se fatiguant sans profit à supporter les iniquités du monde, font place aujourd'hui aux triomphes de la miséricorde, répandant ses richesses sur les coupables, c'est que l'expiation du Sauveur tient lieu à elle seule de tous ces châtiments anciens dont l'Écriture est pleine, dont le récit, selon l'expression biblique, fait « tinter les oreilles », et qui, si grands qu'ils nous paraissent, ne comptaient pour rien ou presque rien devant Dieu au prix de l'énormité des crimes du monde; c'est que les sacrifices expiatoires de l'Ancien Testament, auxquels la Loi attachait tant d'importance et dont le peuple juif attendait son salut, n'étaient qu'une figure bien pâle de l'ἱλαστήριον du Calvaire; c'est qu'enfin le sang de Jésus, versé pour tous les hommes sans distinction de race, constituait une rançon surabondante. Telle est, au fond, la pensée. Sans doute, saint Paul insiste avant tout sur la bonté de Dieu : la justice proprement dite y paraît moins que la miséricorde, les péchés figurent pour montrer la grâce, et Paul voit dans l'expiation du Christ non pas tant le châtiment rigoureux du péché qu'une faveur gratuite pour le pécheur. Mais les splendeurs de la justification dans les rachetés tiennent à l'efficacité de la réparation du Sauveur : plus on admire en eux les merveilles de la grâce, plus on doit rendre hommage au prix versé pour notre rédemption, au sang de la victime expiatoire.

Beaucoup d'exégètes, appartenant aux écoles les plus diverses (cf. Cornely, *Ep. ad Rom.*, t. II, Paris, 1896, p. 191-197; Prat, *Theol. de saint Paul*, t. I, 1924, p. 245; t. II, 1925, p. 549; Toussaint, *L'ép. aux Rom.*, p. 106, 108-109, 126-128. Parmi les protestants, B. Weiss, A. Jülicher, Holtzmann, etc.; Morison, Lightfoot, Sanday, Westcott, etc.), donnent plus de relief encore à l'idée d'expiation. Ils expliquent la δικαιοσύνη Θεοῦ, aux versets 25 et 26, de la justice qui est en Dieu, et ils entendent par là moins la justice rédemptrice, qui se communique aux hommes par la grâce de la justification, que la justice vindicative, qui se manifeste par la punition du péché. Cette justice autrefois demeurait voilée; comme Dieu supportait avec grande patience les crimes toujours croissants de l'humanité, on pouvait se demander si le mal lui était vraiment odieux et si tant d'indulgence ne cachait pas une secrète indifférence. Aujourd'hui, devant le spectacle du Calvaire, où Jésus est solennellement exposé comme victime de propitiation, le doute n'est plus possible : Dieu se montre juste à la face du ciel et de la terre, en voulant que les péchés soient expiés par le sang de son Fils, et il peut désormais justifier le pécheur, puisque cette justification dérive d'un acte qui met en relief sa propre justice. Cette exégèse nous paraît forcer quelque peu la pensée. D'abord, elle applique brusquement et exclusivement à la justice en Dieu un terme qui, jusque-là, désignait principalement la justice dans l'homme. Puis, en remontant de l'homme à Dieu, elle modifie sensiblement l'acception du mot δικαιοσύνη : au lieu de la « sainteté », qui serait une qualité commune à l'homme et à Dieu, existant à la fois en Dieu comme dans sa source et dans l'homme par participation, on introduit une notion nouvelle en contraste avec la précédente, une justice qui pousserait le Tout-Puissant à châtier le pécheur, non à le justifier. Si facile que soit la transition d'un ordre d'idée à l'autre, ce sens nouveau ne résulte suffisamment ni des mots eux-mêmes, ni de l'enchaînement des pensées. Toutefois, la justice vindicative, sans être nommément désignée par le terme δικαιοσύνη, a sa large place dans ce passage. Implicitement renfermée dans la définition du sacrifice de propitiation ou d'expiation, elle joue un rôle essentiel : c'est parce que les péchés du monde, qui exerçaient autrefois la patience divine, sont réparés et expiés par Jésus — ἱλαστήριον — que Dieu peut donner libre cours à sa libéralité par les bienfaits de la justification. Cette expiation est donc de quelque manière un châtiment du péché.

Cependant, beaucoup de critiques protestants s'empressent de recommander une grande prudence et de mettre en garde contre ce qu'ils appellent une curiosité indiscrète. Ils déclarent accepter les termes de rançon, de sacrifice et d'expiation sans essayer de les sonder; cf. J. H. B. Lightfoot, *Notes on ep. of St. Paul*, London, 1895, p. 272-273; Sanday, *The ep. to the Romans*, p. 88 sq.; F. B. Westcott, *St. Paul and justification*, London, 1913, p. 178 sq. D'autres vont plus loin : tout en admettant pour δικαιοσύνη le sens, inexact à notre gré, de « justice vengeresse », ils repoussent de la médiation du Christ tout caractère de châtiment. D'après B. Weiss (*Der Brief an die Römer*, 1899, p. 167-168), « proposer au coupable un moyen de propitiation, c'est prendre le contrepied de la punition, puisque c'est le soustraire au châtiment. La justice demande seulement que le péché soit ou puni, ou suffisamment expié et, si le juge lui-même détermine le mode de satisfaction, il va de soi que ce moyen satisfait la justice, sans que nous puissions en savoir plus long. » Holtzmann dit dans le même sens : « En ceci consiste, selon saint Paul, le *plus paradoxal des paradoxes* de l'histoire du salut : les péchés du monde ne restent pas impunis et, cependant, au lieu du châtiment vient l'expiation qui procure au pécheur lui-même le pardon ». (*Lehrbuch*, t. II, p. 109.) Il faudrait, pour discuter utilement, se mettre d'accord au préalable sur les définitions. Si l'on entend par « justice vindicative » uniquement celle qui frappe le coupable, il est sûr qu'on n'en découvre pas l'ombre dans ce passage : Dieu donne tout à l'homme, pardon, grâce et salut, gratuitement, par pure bonté, sans rien lui demander que d'accepter tout par un acte de foi. Mais si la justice vindicative est celle qui punit le péché, le raisonnement de l'Apôtre la met en pleine lumière : Jésus est exposé en croix, comme victime pour le péché, afin que Dieu puisse non plus seulement tolérer les pécheurs, mais pardonner et justifier. Cette mort du Christ est assurément une peine, puisqu'elle ne lui est infligée qu'à cause du péché et comme équivalent des satisfactions dues par le pécheur. L'innocence de la victime et son dévouement ne l'empêchent pas d'être victime, et le fait que ce moyen de satisfaction a été choisi par Dieu n'en diminue assurément pas la valeur satisfactoire. Impossible d'écarter de l'expiation du Christ la signification pénale. On trouvera juste, quoique sévère, l'appréciation que suggèrent à un autre critique protestant les arguties de M. Weiss : *It is pedantic and inept to argue that since God could have demonstrated His righteousness either by punishment or by propitiation, therefore punishment and propitiation have no relation to each other.* J. Denney, *Expositor's Greek test.*, t. II, 1904, p. 613.

3° *Solidarité et substitution.* — 1. *Idée générale.* — Nous avons dit combien était profond, chez les juifs, le sentiment de la solidarité. Ils devaient à ce principe leur existence même : Dieu les avait choisis à cause d'Abraham; tous leurs privilèges, toutes leurs grandeurs et toutes leurs espérances reposaient sur leur qualité de descendants et héritiers du saint patriarche. Il y avait, il est vrai, des conditions à cet héritage. Faute de les avoir observées et pour avoir trop présumé de leur titre d'enfants d'Abraham, sans se soucier d'en soutenir la noblesse par leur conduite, les Hébreux furent souvent rudement châtiés. Mais ces châtiments que Dieu, en souvenir de leur premier père, contenait toujours dans des limites miséricordieuses, n'étaient destinés qu'à leur donner une intelligence plus saine des promesses attachées à leur filiation et à les ramener, par la pénitence, sous l'action bienfaisante de la loi providentielle qui dominait toute leur histoire. Et combien de fois, au cours des âges, la répercussion plus ou moins large, plus ou moins durable, des vertus ou des vices d'un seul sur les destinées du grand nombre, ne rappela-t-elle pas aux Israélites quel lien étroit les unissait entre eux et faisait d'eux tous les membres d'un seul corps!

Saint Paul a été frappé de cette leçon inculquée à la fois par l'enseignement de la Bible, par les faits de l'histoire et par la tradition doctrinale de la Synagogue. L'unité que l'Écriture lui montre dans la nation juive, telle que l'a fondée le libre choix de Dieu, il la découvre, à la lumière de l'inspiration divine, dans les desseins de la Providence à l'égard de tous les peuples. Les destinées religieuses de l'humanité se condensent en deux hommes : Adam et Jésus-Christ; Adam est le père de l'humanité déchue, Jésus-Christ est le chef de l'humanité régénérée. Tous les hommes sont constitués pécheurs par la désobéissance d'Adam; tous sont rétablis dans la justice par l'obéissance de Jésus-Christ. On appartient à Adam par la naissance naturelle; à Jésus-Christ par la foi volontaire. Cf. Rom., v, 12-vi, 23; xi, 1-36; xii, 4-5, etc.

Paul revient sans cesse sur l'union du chrétien avec le Christ, d'où résulte l'union des fidèles entre eux. Il éclaire par ce principe presque tous les points de la doctrine chrétienne : apologétique, dogme, sacrements, morale; tout s'illumine, se réchauffe, se féconde au rayonnement de ce foyer. C'est la foi qui, en nous justifiant, nous incorpore au Christ. Cette foi n'est pas un acte spéculatif de l'intelligence, une simple adhésion de l'esprit à la vérité proposée, mais le don total de soi, la disposition généreuse qui fait jaillir du fond de l'âme, remuée et transformée par la grâce, le cri ardent qu'il poussa lui-même sur le chemin de Damas : Seigneur, que voulez-vous que je fasse?

L'agent extérieur de cette union est le baptême. Par l'immersion baptismale, le fidèle s'identifie au Christ mourant et enseveli; par l'émersion, il s'unit au Christ sortant du tombeau et ressuscite avec lui. Ce rite ne se borne pas à une simple ressemblance extérieure, à un symbole vide; il opère vraiment dans l'âme ce qu'il représente aux yeux. Il nous « ente », selon le mot de saint Paul, au Christ mourant comme la greffe à l'arbre; en vertu de cette union, la mort réelle et physique du Christ produit en nous une mort mystique, mais réelle, à savoir la destruction du péché; et sa résurrection glorieuse crée dans notre âme une vie nouvelle et merveilleuse, la vie de la grâce. Tout devient commun entre le Christ et nous, nous ne faisons plus qu'un. Pour exprimer cette admirable unité, Paul se sert d'une série de termes qui commencent par σύν et qui sont presque tous de sa création : crucifiés (Rom., vi, 6; Gal., ii, 30), morts (Rom., viii, 17; Phil., iii, 10) et ensevelis avec lui (Rom., vi, 4; Col., ii, 12), avec lui aussi nous sommes vivifiés (Eph., ii, 5), ressuscités (Eph., ii, 6; Col., ii, 12; iii, 1), glorifiés (Rom., viii, 17); avec lui déjà nous prenons place au ciel (Eph., ii, 6); même vie (Rom., vi, 8), même sang peut-on dire (vi, 5), mêmes traits (viii, 29), mêmes biens (viii, 17), même destinée; c'est la fusion complète de deux vies, ou plutôt c'est une seule et même vie, c'est l'union des membres et du corps (Eph., iii, 6; I Cor., xii, 12). Cf. Prat, t. ii, p. 20-22; art. Église, dans le *Supplément*, t. ii, col. 663.

Cette doctrine admise, on voit comment l'œuvre rédemptrice du Christ, en tant que satisfaction pour le péché, prend le caractère de substitution. Innocent, il n'avait point à porter la peine de péchés qu'il n'avait pas commis. Mais il s'est fait devant Dieu le représentant des pécheurs dont il est devenu le frère : « il s'est chargé de leurs iniquités », selon l'expression du prophète, et il subit en leur nom et à leur place les châtiments qu'ils avaient mérités.

2. *Sens de* ὑπέρ. — Il est toute une série de textes où l'Apôtre, parlant des souffrances et de la mort du Christ, exprime par la préposition ὑπέρ, suivie du génitif, le rapport qu'elles ont avec notre salut. Jésus-Christ est mort *pour nous :* est-ce seulement *en notre faveur* ou aussi à *notre place?*

Parmi les critiques, les uns ont soutenu que ὑπέρ, dans le Nouveau Testament, est en général synonyme de ἀντί. Cf. E. Bertrand, *Une nouvelle conception de la rédemption*, Paris, 1891, p. 333 sq. D'autres, au contraire, à la suite de Ritschl, prétendent que Paul choisit ὑπέρ, au lieu de ἀντί, à dessein précisément d'exclure la substitution. Il importe d'examiner soigneusement les textes.

La préposition ὑπέρ, avec le génitif, se rencontre 126 fois dans le Nouveau Testament (Moulton, *Prolegomena*, 3e édit., Edinburgh, 1908, p. 105). Saint Paul l'emploie plus de 80 fois, c'est-à-dire deux fois autant que tous les auteurs ensemble du Nouveau Testament. L'usage qu'il en fait est très varié et parcourt à peu près toute la gamme des acceptions possibles.

Le sens premier de cette préposition est local; elle se dit d'un objet placé, sans contact immédiat, au-dessus d'un autre (avec contact, ἐπί). Ce sens, purement matériel, ne se trouve ni dans saint Paul, ni dans le Nouveau Testament; toujours cette particule est associée à des verbes qui lui donnent une signification figurée. Les textes peuvent se répartir en trois classes :

a) Dans le plus grand nombre des cas, ὑπέρ signifie « pour », « en faveur de », « au profit de ». C'est le sens figuré le plus immédiatement dérivé du sens local. Faire quelque chose à l'avantage de quelqu'un c'est en quelque sorte s'incliner vers lui, se pencher vers lui, pour le couvrir et le protéger; le simple rapport local devient ainsi un rapport moral, un rapport d'affection. Cette signification s'offre d'elle-même dès qu'il est question de bienfaits, de services, de prières. Elle est de beaucoup la plus fréquente dans le Nouveau Testament. Elle constitue le trait caractéristique de la préposition ὑπέρ et la distingue en particulier de περί. Tandis que περὶ ne signifie directement que l'attention de l'esprit occupé d'une façon quelconque *autour* de son objet, ὑπέρ marque de plus un penchant, un mouvement du cœur, une attention affectueuse. On peut dire que ὑπέρ est la particule de l'amour. Même procédé sémantique pour la particule πρό, sens local au temporel : « devant » ou « avant »; sens figuré : « en faveur de » comme si on se mettait en avant pour protéger et défendre. Aussi est-elle souvent synonyme de ὑπέρ comme dans ce vers d'Euripide (*Alceste*, vs. 630) :

Μὴ θνῆσχ' ὑπὲρ τοῦδ' ἀνδρὸς οὐδ' ἐγὼ πρὸ σοῦ

Mais les mots ont leur destin : alors que la particule πρό, signifiant « pour », « en faveur de », est si fréquente

chez les classiques et qu'Euripide semble la préférer à ὑπέρ (à propos d'Alceste mourant pour son époux, il emploie πρό huit ou neuf fois, seul ou dans le composé προθνήσκειν ; ὑπέρ, sept fois, seul ou dans ὑπερθνήσκειν), on ne trouve pas un seul exemple de cet emploi chez les écrivains du Nouveau Testament.

b) Par un enchaînement naturel, ce qu'on fait en faveur de quelqu'un étant fait à cause de lui, ὑπέρ pourra désigner la *cause*, le *motif* qui pousse à agir. C'est ainsi que l'Apôtre remercie Dieu pour les bienfaits qu'il en a reçus (Rom., xv, 9; I Cor., x, 30, etc.), qu'il se réjouit de souffrir pour le Christ, et à cause de lui, ou pour le royaume de Dieu (Rom., I, 5; II Cor., XII, 10; II Thess., I, 5; Phil., I, 29, etc.). Dans ce sens encore il dit que Jésus-Christ est mort pour nos péchés, c'est-à-dire, à cause d'eux, pour les expier (I Cor., xv, 3).

Mais tout s'use à force de servir. Dans maintes locutions, l'idée primitive d'intérêt s'atténue jusqu'à s'effacer, et ὑπέρ n'indique plus que l'*occasion* ou le simple *objet matériel*. Saint Paul construit souvent de la sorte les mots et les verbes qui signifient *se glorifier*, *penser*, *interroger*. Ὑπέρ alors se rapproche de περί, et parfois les manuscrits se partagent entre les deux leçons sans différence appréciable pour la pensée. On sait d'ailleurs que la distinction de sens entre les deux prépositions tendait à s'effacer. Dans quelques cas, Paul emploie περὶ alors qu'on attendrait ὑπέρ (I Thess., v, 10) et vice versa (I Cor., xv, 3). Dans d'autres textes, au contraire, on peut noter des nuances délicates où se reflète la diversité d'origine : ainsi, Eph., VI, 18, Paul exhorte les Éphésiens à prier pour (περὶ) tous les chrétiens en général, mais réclame « en sa faveur » (ὑπὲρ ἐμοῦ) une intention spéciale.

c) Si ὑπέρ, dans le cas précédent, perd beaucoup de sa force native, il la retrouve entière dans une troisième classe de textes où il ne signifie pas seulement « en faveur de », mais « à la place de ». La première notion conduit logiquement à la seconde, car l'œuvre entreprise dans l'intérêt de quelqu'un est faite bien souvent en son nom et à sa place. D'ailleurs l'idée de substitution peut aussi résulter directement du sens local : un objet situé au-dessus d'un autre lui sert naturellement d'abri et de défense, en recevant à sa place les coups qui l'atteindraient. Par là, le domaine de ὑπέρ confine avec celui de ἀντί. Il n'est pas tout à fait exact de dire, comme on le fait parfois, que ἀντί signifie littéralement « au lieu de », et ὑπέρ « en faveur de ». En réalité, « dans nombre de cas, qui agit en faveur d'autrui agit à sa place; le fait de la substitution dépend de la nature de l'action, non de l'emploi de ὑπέρ ou de ἀντί » (A. T. Robertson, *A grammar of the Greek N. T.*, New-York, 1914, p. 630). L'usage confirme ici la théorie. On a des exemples authentiques où ὑπέρ doit se traduire « à la place de ». Ainsi dans Platon, *Gorgias*, p. 515; Thucydide, t. I, p. 141; Xénophon, *Anabase*, VII, IV, 9; Polybe, III, LXVII, 7. De ce point de vue, la tragédie d'Alceste est particulièrement intéressante à étudier, puisque tout le drame roule sur le dévouement d'Alceste s'offrant à la mort à la place de son époux; or, la substitution, remarque Robertson (p. 630-631), y est exprimée par ὑπέρ aussi bien que par ἀντί. Je ne sais pourtant dans quel sens l'auteur affirme que « ὑπέρ *occurs seven times, more than* ἀντί *and* πρό *together* », car dans les éditions ordinaires (Didot, Paris, 1843; A. Nauck, *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1909), ἀντί revient au moins huit fois (ἀντὶ τῆς ἐμῆς ψυχῆς, p. 282; ἀντὶ σοῦ, p. 330, 524, 716; ἀντὶ ἐμοῦ, p. 375, 434; δύο δ' ἀντὶ μιάς, p. 892; ἀντὶ... σᾶς ψυχᾶς, p. 463), sans compter l'expression ἀντὶ τῶνδε et le composé ἀντὶ δοῦναι. Philon, commentant le texte de la Loi, qui défend de mettre les parents à mort pour les enfants et les enfants pour leurs parents, fait alterner sans différence appréciable ὑπέρ et ἀντί, par exemple : πατέρας ὑπὲρ υἱῶν et γονεῖς ἀντὶ υἱῶν, ἑτέροις ἀνθ' ἑτέρων et ὑπὲρ ἑτέρων ἑτέροις (*De spec. leg.*, III, Mangey, t. II, p. 326-327; Cohn, t. v, n. 193-197). Saint Irénée donne aussi même sens aux deux prépositions quand il dit : « Le Seigneur nous a rachetés par son propre sang, et il a donné son âme pour nos âmes (τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν) et son corps pour nos corps (καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν) » (*Adv. hæreses*, l. V, c. II). Le langage populaire des papyrus et des ostraca s'exprime souvent de façon semblable. Beaucoup de contrats se terminent par la formule : tel ne sachant pas écrire, le scribe, un tel, a écrit *en son nom* et à sa place, ὑπὲρ αὐτοῦ. Cf. A. T. Robertson, *The use of* ὑπέρ *in business documents in the papyri*, dans *The expositor*, VIII[e] sér., t. VIII, 1919, p. 321-327. Deissmann (*Licht...*, p. 108, 252) appelle ὑπέρ, dans ces locutions, le « *pour* de substitution », et il pense que l'expression ὑπὲρ σοῦ de l'épître à Philémon (v, 13) est une allusion de plus, dans ce charmant billet, au style des contrats de créance.

Il résulte de ces constatations que ὑπέρ peut servir à exprimer la substitution : « en soi, c'est aussi naturel qu'avec ἀντί » (Robertson, *Grammar...*, p. 632). Il ne sera donc pas permis d'exclure cette signification à priori, pour la seule raison que l'auteur emploie ὑπέρ au lieu de ἀντί ou de πρό. Mais, si l'on n'est pas en droit de l'écarter d'avance, comme étrangère au vrai sens de ὑπέρ, on ne doit pas non plus l'introduire à priori et sans examen. Il appartient au contexte de décider si ce qui est fait en vue ou en faveur d'autrui est fait aussi en son nom et à sa place.

3. Εἷς ὑπὲρ πάντων (II Cor., v, 14). — Dans la II[e] épître aux Corinthiens, saint Paul, repoussant le reproche d'arrogance et de despotisme que ses adversaires lui adressent, montre que l'autorité qu'on lui fait un crime de revendiquer sur les fidèles n'est que l'affirmation de sa qualité d'apôtre et l'exercice obligatoire du mandat que le Christ lui a confié (II Cor., III, 4-IV, 5). Il n'est pas leur maître, il n'est que leur serviteur à cause du Christ (IV, 5). Mais, ambassadeur du Christ, il parle et agit hautement au nom de celui qui l'envoie. Aucun obstacle ne l'arrête; il est heureux de participer, par les humiliations et les épreuves de tout genre, à la mort du Christ, afin que les fidèles, par la grâce, participent à sa vie (IV, 7-12). L'espoir de la récompense éternelle le soutient (IV, 13-V, 10). Surtout, l'amour que le Christ nous a témoigné en mourant pour nous, l'aiguillonne sans trêve : « Car l'amour du Christ nous presse, quand nous considérons qu'un seul mourut pour tous : donc tous moururent; et il mourut pour tous afin que les vivants ne vivent plus à eux-mêmes mais à celui qui, pour eux, mourut et ressuscita » (v, 14).

Le lecteur, familier avec les épîtres pauliniennes, saisit sans peine le sens général de ce passage. Nous avons déjà vu que, d'après saint Paul, la mort physique du Christ produit la mort mystique du chrétien, c'est-à-dire la destruction totale du péché qui régnait en nous. Mais le Christ ne mourut que pour ressusciter, et le chrétien, mort mystiquement avec Jésus, ressuscite avec lui; cette résurrection commence dès ici-bas par la vie de la grâce, en attendant de s'épanouir au ciel par la gloire de l'âme et enfin par la glorification du corps. Quand l'Apôtre considère que Jésus-Christ est mort sur le Calvaire pour nous obtenir l'inestimable bienfait de la mort au péché et nous associer, par sa résurrection, à la plénitude de sa vie divine, tant d'amour le presse, συνέχει, le pousse, l'enflamme : il sent l'incoercible besoin, pour répondre aux désirs de Jésus-Christ mourant, de mourir à lui-même, de renoncer à ses idées et à ses sentiments

« selon la chair », et de se sacrifier sans réserve afin d'assurer aux âmes les fruits de la mort du Sauveur. L'Apôtre s'étend dans ce passage sur ce devoir du sacrifice, sur cette mort morale qui doit être en nous le corollaire pratique de notre mort mystique. Tout ce développement a pour point de départ la sentence capitale : Εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, « un seul mourut pour tous », donc, en même temps et par le fait même, « tous moururent ». Cette conclusion repose sur la doctrine bien connue d'après laquelle, selon saint Paul, « nous sommes morts avec le Christ », ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ (Rom., vi, 8), συναπεθάνομεν (II Tit., ii, 11), Χριστῷ συνεσταύρωμαι (Gal., ii, 19). Quelques auteurs veulent que « donc tous moururent » signifie directement : « donc tous ont contracté l'obligation, de mourir à eux-mêmes » (cf. A. Plummer, *Second ep. to the Cor.*, Edinburgh, 1915, p. 174). Mais le mot, par lui-même, n'exprime ni l'idée d'obligation, ni celle de mort à soi-même; en outre, cette interprétation omet le point principal, le fait même d'où naîtra l'obligation, à savoir notre mort en Jésus et par Jésus, qui impose la nécessité morale et confère en même temps la possibilité de mourir à nous-mêmes. La conclusion « donc tous moururent » résume en deux mots ce que l'Apôtre expose avec plus de détails (Rom., vi, 1-11). Seulement, pour que cette conclusion découle de l'affirmation qui précède, pour que tous soient morts par le fait qu'un seul est mort, il faut que tous ne fassent qu'un avec lui. Le Christ est dans sa mort le représentant de tous; il meurt en notre faveur et à notre profit parce qu'il meurt en notre nom et comme tenant notre place, et l'expression ὑπὲρ πάντων doit s'entendre dans ce double sens.

Le P. Prat pense que « la théorie de la substitution pénale obligerait à conclure : Si un est mort pour tous, donc les autres n'ont plus à mourir » (*op. cit.*, t. ii, p. 242). Il serait facile de retourner l'objection contre la théorie de la solidarité : « Si ὑπέρ signifiait seulement « en faveur de », dit avec raison Otto Pfleiderer (*Der Paulinismus*, Leipzig, 1890, p. 138), il s'ensuivrait que les πάντες, pour la délivrance desquels le Christ est mort, ne devraient pas mourir. » En réalité, Paul n'envisage pas les conséquences de la mort de Christ par rapport à notre mort corporelle. Il n'y a d'ailleurs ici ni simple solidarité, ni substitution directement et exclusivement pénale, il y a identification entre le Christ et les fidèles; il tient leur place de manière que sa mort est la mort de tous. Cette identification n'est qu'idéale; les fidèles ne sont pas morts physiquement avec le Christ, mais sa mort leur est imputée et vaut pour eux devant Dieu comme s'ils étaient morts eux-mêmes. Nous recueillons le fruit de cette mort idéale, par notre mort mystique, qui fait périr en nous, au moment du baptême, le vieil homme avec ses vices et ses convoitises et détruit entièrement le péché. Quant aux châtiments que nous aurions pu mériter pour nos crimes, on peut dire que l'union est poussée jusqu'à la substitution, car les mérites du Christ nous appartiennent de telle sorte qu'ils effacent entièrement, avec le péché, toutes les peines dues pour le péché, sans que le baptisé soit tenu à la moindre expiation personnelle. Enfin, cette mort mystique engendre à son tour une mort morale, en créant pour nous le devoir de l'abnégation la plus complète. Paul, en cet endroit, n'a parlé de la mort idéale et mystique que pour arriver au devoir de mourir à soi-même; mais ce devoir n'est si grave et si pressant que parce que le Christ est notre chef et notre représentant. « En dernière analyse, la valeur morale de la mort du Christ (non pas tant sa valeur d'exemple que sa valeur d'obligation) dérive uniquement de sa *valeur substitutive en vertu de la solidarité* » (Tobac, *Le problème de la justification*, p. 155, note).

4. *Jésus, péché pour nous* : II Cor., v, 21. — Poursuivant son exhortation, l'Apôtre invite les Corinthiens à profiter de la réconciliation que Dieu leur offre par la mort du Christ et, pour emporter toutes les hésitations en montrant cette réconciliation non seulement possible, mais facile, il termine par ce mot d'une étonnante hardiesse, qui met en vive lumière le principe de solidarité et de substitution : « Celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui », τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ (II Cor., v, 21). Le mot ἁμαρτία, sans article, désigne le péché en général. Jésus-Christ ne connaissait de péché d'aucune sorte : faute originelle et fautes personnelles lui étaient également étrangères; dans sa nature humaine comme dans sa nature divine, il n'est que sainteté. Et lui, l'innocence même, Dieu « l'a fait péché », ἁμαρτίαν ἐποίησεν. Un certain nombre d'interprètes, à la suite de saint Augustin et de l'*Ambrosiaster*, prennent ici ἁμαρτία au sens technique de « sacrifice pour le péché » (cf. Lev., vi, 18). Mais ce sens est rare dans la sainte Écriture et il ne cadre pas avec le contexte. D'abord la reprise intentionnelle de ἁμαρτία après τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν invite à garder au même terme la même signification; puis le contraste entre Jésus devenu « péché » pour nous et les hommes devenus « justice » en lui, réclame pour le premier terme le sens général et absolu du second.

Quand et comment Dieu a-t-il « fait » Jésus-Christ « péché »? Le contexte désigne clairement l'événement que Paul a en vue. Les versets 14-15 nous ont entretenus de la pensée qui remplit le cœur de l'Apôtre et qui le pousse à tous les sacrifices pour le salut des âmes, à savoir l'amour du Christ mourant pour nous. Aux versets suivants, il est amené à parler de la « réconciliation » du monde avec Dieu (v, 18-20). Or, tous les passages pauliniens relatifs à la « réconciliation » (Rom., v, 10-11; II Cor., v, 18 sq.; Eph., ii, 2-16; Col., i, 20-21 — dans Rom., xi, 15, la καταλλαγή n'est mentionnée qu'en passant) l'attribuent à la mort du Sauveur : « nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils » (Rom., v, 10); le Christ a réconcilié juifs et gentils à Dieu « par sa croix » (Eph., ii, 16); Dieu s'est réconcilié toutes choses « par le sang de sa croix..., il nous a réconciliés par sa mort » (Col., i, 20-21). Même connexion dans notre chapitre : le tableau de la réconciliation prolonge celui de la mort, et l'un et l'autre s'achèvent sur le même aperçu. L'Apôtre avait dit en premier lieu : « Le Christ est mort pour tous, afin que notre vie ne soit plus une vie d'égoïsme, mais (soit toute) à celui qui, pour nous, est mort et ressuscité » (v, 15). Il dit maintenant : « Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous soyons justice de Dieu en lui » (v, 21). Les deux sentences sont parallèles et, au fond, identiques : ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν répond à ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν. Il s'agit donc de la passion du Christ et les paroles de l'Apôtre : « Celui qui n'a point connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous » résonnent comme un écho d'Isaïe : « Le Seigneur a mis sur lui l'iniquité de nous tous...; pourtant, il n'y eut point d'iniquité en lui! » Dieu l'a fait « péché pour nous », c'est-à-dire qu'il l'a chargé des fautes de l'humanité, il l'a rendu responsable de nos crimes et avec la responsabilité il en a fait aussi retomber sur lui toute la peine : il l'a constitué pécheur universel et il l'a traité comme tel. Le terme abstrait ἁμαρτία exprime de la sorte tout à la fois l'étendue et la plénitude de l'expiation. Jésus-Christ est en quelque sorte, par substitution, le péché personnifié : tout ce qu'il y a eu et qu'il y aura jamais de péché dans le monde est imputé par Dieu au seul Jésus. Mais aussi, par la mort de Jésus, le péché est entièrement réparé

et expié, il n'en reste plus de trace dans le chrétien, qui devient, selon la forte expression de l'Apôtre, non seulement juste, mais « justice ». Comme l'abstrait ἁμαρτία représente toute l'horreur des crimes et de leur châtiment, ainsi l'abstrait δικαιοσύνη évoque une vision merveilleuse de salut : en nous, jadis pécheurs, plus une ombre de péché, le regard n'aperçoit plus que l'éclat de la sainteté divine.

« Ici encore, dit le P. Prat, il n'y a pas à proprement substitution de personnes; il y a solidarité d'action. Le péché n'est pas transféré des hommes au Christ, mais il s'étend des hommes sur le Christ, représentant de la nature humaine; de même la justice de Dieu n'est pas transférée du Christ aux hommes, mais elle s'étend du Christ sur les hommes... » (*op. cit.*, t. II, p. 245). Il n'y a pas lieu, pensons-nous, d'opposer solidarité et substitution, mais de compléter d'une certaine manière l'une par l'autre. La notion de solidarité, par elle-même assez vague, ne rend suffisamment ni le fond de la doctrine paulinienne, ni certains aspects saillants de l'œuvre rédemptrice. Quant au fond, l'union ou plutôt l'unité qui existe, selon saint Paul, entre le Christ et nous est bien autre chose qu'une simple solidarité. Pour ce qui est en particulier de l'expiation, la substitution comporte en faveur des coupables une exemption de peine que n'exprime pas au même degré la solidarité. Ainsi rien n'empêche de dire que le péché est transféré des hommes au Christ, puisque tout se passe en effet comme s'il en était ainsi, et puisque le Père, acceptant la satisfaction que son Fils offre pour nous, nous tient quittes de toute obligation personnelle. De même, pour la justice; sans doute, le Christ ne s'en dépouille pas pour nous, ce qui n'est point d'ailleurs le but de la substitution, mais elle nous est conférée comme fruit de la satisfaction qu'il offre pour nous, sans aucun mérite de notre part : aussi Paul rappelle-t-il qu'elle est un don gratuit du ciel, qu'elle est justice de Dieu, « non point que l'Apôtre veuille enseigner expressément ce point dans II Cor., V, 21, mais il se sert d'une formule expressive que toute sa doctrine a déjà consacrée » (Frutsaërt, *Recherches de sc. rel.*, 1911, p. 182). C'est pourquoi on ne peut que rendre hommage à la pénétration de Holtzmann commentant ainsi (*Lehrbuch...*, t. II, p. 118) ce passage : « La phrase paradoxale : Celui qui ignorait le péché, il l'a fait péché pour nous, ne peut s'expliquer que par substitution et imputation. Dieu rend l'innocent responsable du péché et, par là, l'identifie avec le péché même, il fait de lui la personnification du péché et par conséquent l'objet de sa justice vengeresse, en sorte que le Christ, dans sa mort, réalise le plein concept de péché et représente la totalité des péchés : il en subit le châtiment et en paye la dette, il porte, pour les expier, les péchés d'autrui. Par là, aussi, les pécheurs sont exemptés des peines qu'ils subiraient s'ils étaient personnellement l'objet de la colère de Dieu contre le péché. Le châtiment de Dieu l'a frappé à la place des pécheurs. Aussi deviennent-ils justice de Dieu en lui, par une sorte d'échange mutuel qui transfère au Christ les péchés des hommes et aux hommes sa justice. »

5. *Le Christ, malédiction pour nous* (Gal., III, 13). — Les deux passages que nous venons d'étudier envisagent la mort du Sauveur dans sa portée universelle, comme salut du genre humain. Même enseignement quand elle est considérée de façon plus restreinte, par rapport aux juifs en particulier. Aux Galates, séduits par les docteurs judaïsants, Paul déclare qu'accepter la circoncision et la loi de Moïse comme un moyen indispensable de salut, c'est renoncer aux bienfaits de l'Évangile et retomber sous la colère divine. La Loi, en effet, bénit ceux qui l'observent et leur promet la vie, mais elle maudit les transgresseurs. Or impossible, avec le seul secours de la Loi, de pratiquer toute la Loi, en sorte que tous les sujets de la Loi tombent sous sa malédiction. Mais le Christ les a sauvés, voici comment : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, en devenant pour nous malédiction, car il est écrit : Maudit quiconque est pendu au bois, afin que la bénédiction d'Abraham parvînt aux gentils en Jésus-Christ, afin que nous recevions par le moyen de la foi l'esprit promis » (Gal., III, 13), Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα ὅτι γέγραπται· Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

Les juifs sont sous la malédiction de la Loi, car, d'un côté, la Loi fulmine la malédiction et la mort contre ses transgresseurs : « Maudit (ἐπικατάρατος) soit celui qui n'accomplit point les paroles de cette Loi et ne les met point en pratique » (Deut., XXVII, 26); et, d'autre part, en leur montrant le devoir sans leur donner la force d'y être fidèle, elle multiplie leurs transgressions et les fait en quelque sorte tomber dans ces péchés qu'elle châtie ensuite inexorablement; cf. Rom., IV, 15; VII, 1-25. Impossible aux juifs de se dégager par leurs propres forces de cette terrible emprise du mal et du châtiment. Mais le Christ vient à leur secours; pour les racheter, il se soumet à la malédiction de la Loi. L'Apôtre le prouve par un texte du Deutéronome, XXI, 23. En punition de certains crimes particulièrement graves et odieux, la Loi ordonnait, après l'exécution des coupables, de suspendre leurs cadavres à un poteau, comme objet d'ignominie aux yeux de tous et comme spectacle de salutaire terreur. Il fallait descendre les corps et les enterrer le jour même, « car, dit à la lettre le texte hébreu, malédiction de Dieu le pendu » : *qilelat Elohim talouï!* Les Septante traduisent : ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κεκράμενος ἐπὶ ξύλου. Paul cite, d'après les Septante, avec quelques modifications : *a)* Il remplace κεκατηράμενος par ἐπικατάρατος, terme plus expressif qui montre la malédiction (ἀρά) lancée contre le coupable (κατά) et demeurant sur lui, ἐπί (cette forme redoublée est propre au grec biblique, le grec classique se contentant de καταρῶμαι), et, qui rappelle mieux la malédiction (ἐπικατάρατος : Deut., XXVII, 26) qui pèse sur les juifs. *b)* Il supprime ὑπὸ Θεοῦ, parce qu'il considère la malédiction comme lancée par la Loi plutôt que par Dieu. *c)* Mais, il maintient ἐπὶ ξύλου, commentaire juste et qui tourne la pensée vers le bois de la croix. Paul ne pouvait choisir de texte plus frappant pour montrer que le Christ, dans sa passion, a été traité en maudit. M. Loisy, au contraire, ne voit ici qu'une équivoque : « L'arbitraire de l'interprétation atteint ici au comble... Paul ne fait pas attention qu'il s'agit ici de suppliciés morts » (*L'épître aux Gal.*, Paris, 1916, p. 150). Mais, comme le remarque le P. Lagrange (*L'ép. aux Gal.*, 1918, p. 73), il importait peu que le supplicié fût attaché vivant ou mort au gibet. « C'était sur l'être ainsi suspendu en public que se déchargeait la malédiction du public et aussi celle de Dieu. C'est ce qui autorise le rapprochement de Paul. Aucun juif ne l'aurait contesté, si bien qu'ils s'en sont fait une arme contre les apologistes. »

Le Christ n'est pas seulement maudit, il est « malédiction », κατάρα. Le P. Lagrange (*op. cit.*, p. 72) pense que cette tournure abstraite « n'a point pour but de mettre le concret au superlatif, mais de dégager de toute responsabilité la personnalité concrète; il va de soi que le Christ ne pouvait être maudit pour lui; il ne l'est même pas pour les autres, il est devenu une malédiction personnifiée : c'est plus en apparence et cela lui donne qualité pour remplacer tous les maudits; en réalité, c'est moins que si la malédiction tombait sur la personne. » Explication un peu subtile peut-être, car, il est bien entendu que la personne du Christ n'est réellement atteinte d'aucune manière. Paul ne

craint d'user à son sujet ni de l'abstrait (κατάρα), ni du concret (ἐπικατάρατος). Quoi qu'il en soit de cette nuance, le Christ, malédiction personnifiée, attire sur lui toute la rigueur des malédictions fulminées contre nous par la Loi et, par là, les écarte entièrement de nous. Ainsi que le note Robertson, ce passage peint au vif le procédé par lequel la substitution dérive du sens local primitif de ὑπέρ. La malédiction de la Loi était sur nous ἐπι-κατάρατος, ou, ce qui revient au même, nous étions sous la malédiction de la Loi. Le Christ se met entre elle et nous et, prenant sur lui cette malédiction, la tient en quelque sorte au-dessus de nous (ὑπὲρ ἡμῶν), et de cette manière nous dégage; nous fûmes mis en liberté tandis qu'il était considéré comme maudit. (*A grammar of the Greek test.*, 1914, p. 631.) Sans doute ὑπέρ n'est pas en soi synonyme de ἀντί, « mais la pensée est bien qu'en devenant malédiction (pour les pécheurs) le Christ a pris leur place » (Lagrange, *op. cit.*, p. 72). Comme dans les passages étudiés plus haut, les principes de solidarité et de substitution se compénètrent et se complètent : par solidarité, la mort du Christ est réputée notre mort; par substitution, nous sommes dispensés des peines que le Christ a subies pour nous, et Dieu nous fait part de ses bénédictions sans tirer de nous, malgré toutes nos transgressions et les justes menaces de la Loi, aucun châtiment. Le verbe ἐξηγόρασεν « délivrer moyennant rachat », qui met en avant (ỷ 15) l'image bien connue de « rançon », renforce encore le concept de substitution. Rien de plus simple, rien de plus conforme à la doctrine paulinienne; au fond, le texte ainsi interprété n'est que l'application, au cas particulier des juifs, des deux principes universels énoncés par saint Paul, à savoir que la mort est la punition du péché, et que la mort du Christ innocent n'est pas le châtiment de ses péchés à lui, mais l'expiation des nôtres. Telle est aussi l'explication la plus commune parmi les exégètes.

Cependant, le P. Prat, qui a si bien mérité des études pauliniennes par le magistral ouvrage auquel nous aimons à nous référer, se montre défiant à l'égard de cette interprétation qu'il accuse de « compléter arbitrairement » la pensée de Paul. « Jésus-Christ, dit-il, n'affranchit pas les juifs du joug de la Loi par le fait même qu'il prend sur lui la malédiction de la Loi; mais il prend sur lui la malédiction de la Loi pour être apte à affranchir les juifs du joug de la Loi. Pourquoi? Parce que, d'après saint Paul, comme d'après le rédacteur de l'épître aux Hébreux, dans notre ordre de Providence, où la rédemption s'opère selon le principe de solidarité, Jésus-Christ doit être homme pour racheter les hommes, sujet de la Loi pour délivrer les sujets de la Loi, membre d'une famille pécheresse pour sauver les pécheurs, revêtu de la chair pour vaincre la chair dans son propre domaine, étroitement associé aux coupables pour faire rejaillir sur eux sa justice, soumis en un mot à toutes nos infirmités et à toutes nos misères pour être le pontife idéal capable de nous ouvrir les portes du ciel » (*op. cit.*, t. II, p. 249). Certes, tout cela est très juste et très bien dit; mais, dans le cas présent, cette explication resterait certainement en deçà du sens naturel des expressions de l'Apôtre. Il ne dit pas, dans ce passage, que le Christ est devenu sujet de la Loi, ce qui pourrait s'entendre de l'incarnation ou en général de la mission entière du Sauveur. Il dit que le Christ « est devenu malédiction »; et où ? sur la croix, ἐπὶ ξύλου, en pendant au bois; il s'agit de la mort du Christ à laquelle Paul attribue toujours directement le salut de l'humanité. Il n'y a donc pas lieu de supposer, avec le P. Prat, que « devenir maudit » indique simplement une condition que le Christ devait remplir « pour être apte » à affranchir les juifs. C'est au moment où il devient malédiction, et par le seul fait de cette malédiction encourue, que les maudits sont rachetés. Or, le rachat des maudits par la mort du Christ, envisagée comme une peine qu'il endure pour eux, se conçoit et se justifie au mieux par une solidarité poussée jusqu'à la substitution pénale. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi que les contemporains de l'Apôtre entendaient le rachat des pécheurs par la mort du juste?

6. *La mort à la Loi* (Gal., II, 19-20). — Un peu plus haut, l'Apôtre donne à la même pensée un tour plus personnel. « Par la Loi, je suis mort à la Loi, pour vivre à Dieu. J'ai été crucifié avec le Christ; je ne vis plus, c'est le Christ qui vit en moi » (Gal., II, 19-20). Qui est mort, est mort à la Loi comme à tout le reste. Or, je suis mort « par la Loi », c'est-à-dire en vertu de la Loi, pour obéir à la Loi. La Loi, on le sait, a pour effet de multiplier les transgressions (Gal., III, 19), d'enfermer tous les sujets dans le péché (III, 22), de les accabler de sa malédiction (III, 10-11) et, en définitive, de les condamner tous à mort. Sujet de la Loi, j'étais, comme tous les autres, atteint par sa condamnation. Cette mort, suite et peine de mon péché, le Christ innocent l'a subie pour moi sur la croix; sa mort est la mienne, car le baptême m'unit au Christ crucifié, Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Ainsi, par mon union mystique au Christ, la sentence de mort portée contre moi par la Loi s'exécute en moi. Par suite, en vertu de la Loi elle-même, je suis mort à la Loi; je ne lui dois plus rien, je suis libre. Si je vis, c'est une vie toute nouvelle, une vie surnaturelle, la vie d'un ressuscité pour qui la tombe a creusé un abîme entre l'existence de jadis et celle d'aujourd'hui, c'est la vie de Jésus-Christ. Après cela quelle folie, quelle contradiction de la part des Galates d'aller se soumettre à une Loi qui les déclare elle-même libres de son joug!

Cette interprétation de la formule concise : « par la Loi je suis mort à la Loi », n'est pas la seule possible; elle a du moins l'avantage de s'appuyer sur les principes pauliniens les plus sûrs et de s'inspirer du contexte immédiat; cf. II, 16-17 et III, 7-14.

L'expiation n'est pas ici directement en jeu; le texte rappelle que la mort est décrétée par la Loi, sans ajouter expressément que ce décret a sa raison d'être dans le péché, mais c'est, une fois de plus, dans un mouvement des plus pathétiques, l'affirmation du principe d'où découle l'expiation. Si je subis, par la mort du Christ, la mort que m'inflige la Loi, il sera naturel de conclure, à l'occasion, que par cette peine capitale je purge aussi la peine de mes péchés.

7. *Le Christ* ἀντίλυτρον (I Tim., II, 6). — Dans sa Ire épître à Timothée, saint Paul recommande aux chrétiens de prier pour tous les hommes et il appuie son exhortation sur deux motifs des plus pressants. Le premier se tire de la nature même de Dieu et de ses desseins bienveillants : Dieu est unique, il est donc le créateur et le père de tous les hommes sans exception, et il veut que tous soient sauvés. Le second se fonde sur la mission de Jésus-Christ : médiateur unique entre Dieu et les hommes, il est le médiateur universel « qui s'est donné, comme rançon pour tous », ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Notre-Seigneur disait dans l'Évangile qu'il était venu δοῦναι τὴν ψύχην αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Marc., X, 45; Matth., X, 28). Paul reprend cette déclaration pour la montrer réalisée. « On voit l'identité des deux formules; car δοῦναι τὴν ψύχην αὐτοῦ est un hébraïsme pour « se donner, se livrer soi-même »; le composé ἀντίλυτρον équivaut exactement aux deux mots λύτρον ἀντί et l'équivalence de πολλῶν et de πάντων est établie par de nombreux exemples. Paul ajoute seulement la nuance ὑπὲρ, « en faveur de », contenue implicitement dans la formule des Synoptiques » (Prat, *op. cit.*, t. I, p. 507).

Cette comparaison conduit à un intéressant résultat. Elle nous fait toucher du doigt tout à la fois et la préférence de saint Paul pour ὑπέρ et la fonction substitutive qu'il lui fait remplir à l'occasion. D'une part, en effet, il modifie la rédaction des Synoptiques pour donner place à son expression favorite et, d'autre part, il entend conserver dans toute sa force l'idée d'échange exprimée par ἀντί dans la sentence du Sauveur; il garde donc la préposition, mais en la transposant, et l'expression λύτρον ἀντί devient le composé ἀντίλυτρον. Dans ce composé, la préformante ἀντί accentue la notion d'échange renfermée dans le mot λύτρον, de même que, par exemple, elle met en relief, dans le terme ἀντιμισθία, tantôt le retour d'affection par lequel Paul invite les Corinthiens à égaler sa tendresse envers eux, tantôt le retour de justice par lequel Dieu inflige aux païens la honte que leur orgueil n'a que trop méritée (II Cor., vi, 13; Rom., i, 27). L'ἀντίλυτρον de saint Paul ne dit pas moins que le λύτρον ἀντί de l'Évangile. Il en résulte que ὑπέρ, continuant dans la phrase de Paul la pensée mise en avant par le mot ἀντίλυτρον, prend, en vertu du contexte, toute la valeur substitutive de ἀντί. Le Christ s'est livré comme rançon en faveur de tous les hommes et en échange de tout ce qu'ils devraient pour acheter leur délivrance.

Si l'idée de substitution occupe une telle place dans les écrits de Paul, d'où vient qu'il ne se sert jamais, pour la mettre en relief, de la préposition ἀντί, plus apte à cet office que ὑπέρ? Une première réponse, de portée générale, semble fournie par les lois du langage. L'usage, comme dit Horace, est l'arbitre absolu, et parfois capricieux, du destin des mots. Souvent, il obéit à son insu à la loi générale de moindre effort et d'uniformité qui se fait sentir dans toutes les langues, et en amène peu à peu la transformation. Or ἀντί est précisément une des prépositions qui tendent à disparaître; peu fréquente dans le Nouveau Testament (22 fois environ; chiffre qui se réduit de moitié si on élimine les citations et les expressions adverbiales), elle ne se rencontre dans saint Paul, en dehors des citations scripturaires ou de certaines expressions consacrées, qu'une ou deux fois (I Cor., xi, 15; Hebr., xi, 2). Mais il est une explication plus directe et plus satisfaisante. 'Ἀντί signifie proprement « en face de ». Comme un échange ou un achat est d'ordinaire le résultat d'une confrontation soigneuse entre deux objets ou entre l'objet et sa valeur pécuniaire, ἀντί, « en face de », fut bientôt employé pour « en place de » et servit à marquer échange, retour, substitution. On voit par là que ἀντί, en vertu de son origine, n'indiquerait que le simple fait de la substitution, sans éveiller d'autre idée que celle d'une équivalence purement matérielle. Or, l'Apôtre ne peut penser au Christ mourant pour nous sans être touché de l'amour qui a poussé le Fils de Dieu à se sacrifier pour des pécheurs; aussi, la particule ὑπέρ, qui exprime le caractère volontaire, intentionnel, de ce sacrifice vient-elle naturellement sous sa plume; elle nous révèle à la fois le cœur de Jésus et le cœur de l'Apôtre.

4° *Amour.* — Si l'Apôtre aime à considérer la mort de Jésus-Christ comme un sacrifice qu'il offre à Dieu son Père sur l'autel de la croix, pour expier les péchés du monde, il ne se borne pas cependant à cet unique point de vue. Ce qui fait à ses yeux l'efficacité de ce sacrifice, c'est, avec la dignité infinie du médiateur, qui n'est autre que le propre Fils de Dieu, l'esprit dont il anime sa médiation; Jésus-Christ en croix apparaît aux yeux de Paul dans l'exercice de toutes les vertus, surtout dans l'héroïsme de l'amour.

La rédemption, nous l'avons vu, est avant tout l'œuvre de Dieu le Père, il en a l'initiative. Or, son dessein est un dessein d'amour. Amour prévenant : c'est Dieu, non l'homme, qui propose la réconciliation : Rom., v, 10-11; II Cor., v, 18-20; le pécheur, loin de faire les premiers pas pour se rapprocher de Dieu, ne savait que l'irriter par de nouvelles offenses. Amour qui remonte à l'éternité : c'est par un « propos » antérieur à la constitution du monde et à tous les siècles qu'il avait résolu de nous sauver (Eph., i, 4-11; iii, 11). Amour désintéressé dans son principe, car Dieu n'est poussé que par sa bonté; désintéressé dans le but qu'il poursuit et qui n'est autre que de faire éclater les richesses de sa grâce. Amour d'autant plus touchant qu'il se penchait vers des indignes, des ennemis! L'Apôtre s'exprime à ce sujet en des termes qui rappellent la tendresse de saint Jean (Rom., v, 6-10; cf. Joa., iii, 16; I Joa., iv, 10). Amour sans mesure puisque Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous (Rom., viii, 32). Amour libéral et généreux qui, après avoir tant donné, se plaît à donner encore, dont les bienfaits déjà octroyés sont le gage de nouvelles faveurs et une invitation aux plus hautes espérances.

Si l'Écriture assigne plus spécialement à Dieu le Père la première part dans l'œuvre du salut, c'est comme de raison, pour honorer en lui, avec la dignité paternelle (Eph., iii, 15), la source éternelle de la divinité, nullement pour refuser au Fils toute initiative et le réduire à un rôle purement passif. Comme le Père, le Fils nous aime et le décret du Père ajoute à ses actes le mérite de l'obéissance sans leur ôter celui de la liberté et de la spontanéité. Avant même que le Fils de Dieu ait franchi le seuil de l'éternité pour descendre sur la terre, saint Paul le montre épris d'amour pour les hommes et poussé par cet amour à se faire homme. Il écrit aux Corinthiens, pour les engager à donner généreusement de leurs richesses en faveur des pauvres de Jérusalem : « Vous savez la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, à cause de nous, se fit pauvre, tout riche qu'il était, ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, afin que vous deveniez riches par sa pauvreté » (II Cor., viii, 9). Le meilleur commentaire de ce texte se trouve, d'une part dans le passage de Phil., ii, 6-8, qui nous représente le Fils de Dieu se dépouillant des honneurs de la divinité pour prendre la forme d'esclave et se rendre obéissant jusqu'à la mort de la croix; d'autre part, dans les textes évangéliques (Matth., viii, 20; Luc., ix, 58, etc.) qui font de la pauvreté la compagne assidue de la vie du Christ. L'aoriste ἐπτώχευσεν fait allusion au moment de l'incarnation comme à l'acte par lequel Jésus-Christ inaugure l'état de pauvreté où il persévérera toute sa vie (de même Rom., v, 21, l'aoriste ἐβασίλευσεν désigne non point un acte passager, mais l'inauguration d'un règne qui ne doit plus finir). Jésus-Christ qui possédait les richesses de la divinité, embrassa volontairement, par l'incarnation, l'état de dénûment d'une vie indigente; et cela pour nous, par amour (χάριν), afin de nous enrichir! Cf. Prat, *op. cit.*, t. i, p. 178-179.

Il n'en faudrait pas davantage pour réfuter l'affirmation de H.-J. Holtzmann, d'après laquelle saint Paul pousse la rigidité de sa théorie sur l'expiation jusqu'à ne voir dans la vie de Jésus-Christ que la mort. Selon ce critique, l'obéissance du Christ, proposée comme modèle aux Philippiens (ii, 8), devrait s'entendre non point du cours entier de son existence, mais de l'acte final que Paul oppose (Rom., v, 19) à la désobéissance d'Adam (*Lehrbuch...*, t. ii, p. 119-121). Il n'en est rien. Avant de parler (Phil., ii, 8^b) de la mort sur la croix, l'Apôtre insiste (ii, 7) sur la « forme d'esclave » que le Fils de Dieu n'a point hésité à revêtir. Il ne la mentionne pas uniquement par contraste avec « la forme de Dieu », pour mettre en relief la profondeur de l'abaissement qui cache les splendeurs de la divinité sous les misères de notre nature. Il ajoute qu'après

avoir pris la forme d'esclave et être devenu semblable aux hommes au moment de l'incarnation, le Christ Jésus fut reconnu comme homme (εὑρεθείς) par l'ensemble des dehors sensibles; il a donc apparu au milieu des hommes, semblable à eux et passant pour l'un d'eux, menant une vie d'obéissance et de renoncement que devait couronner la mort de la croix (voir le beau commentaire du P. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 373-378, 533-543). Paul s'intéresse à la vie entière de Jésus (cf. Prat, Jésus-Christ homme, *op. cit.*, t. II, p. 179-189). Mais il est vrai que l'acte d'amour, commencé dans l'éternité et poursuivi dans le temps, atteint sur la croix sa plus sublime expression. De plus, c'est à la mort de la croix que Dieu avait attaché l'efficacité salutaire. Dès lors, rien d'étonnant que la croix, centre du salut, soit aussi le centre des pensées de Paul. « Le Fils de Dieu m'a aimé et il s'est livré pour moi » (Gal., II, 20); voilà la pensée dont vit l'Apôtre, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Le verbe παραδίδωμι, « livrer » (à la passion et à la mort) se rapporte trois fois au Père (Rom., VIII, 32; au passif, Rom., IV, 25; I Cor., XI, 23) et trois fois au Fils (Gal., II, 20; Eph., V, 2-25) : si son Père le livre, lui-même aussi se livre, παραδόντος ἑαυτόν, son sacrifice est volontaire et libre. Remarquons en outre l'expression ὑπὲρ ἐμοῦ substituée à l'expression plus fréquente ὑπὲρ ἡμῶν. Paul se sent aimé directement, personnellement; il voit les regards mourants du Christ se poser avec tendresse sur lui. Et ce qu'il dit ainsi, il veut que tout chrétien le répète pour son propre compte, car il n'est lui, Paul, que le dernier des pécheurs et le Christ ne l'a aimé de la sorte que pour inspirer pleine confiance à tous les pécheurs (I Tim., I, 15-16).

Si le Père se sert du Christ comme d'un instrument de réconciliation (διὰ Χριστοῦ, II Cor., IV, 9), les deux divines personnes sont si bien unies de sentiments et d'intentions (Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ, II Cor., V, 19) que l'Apôtre fond souvent en un l'amour que toutes deux nous témoignent, au point qu'on ne sait à qui revient le premier rôle. C'est ainsi que dans Rom., V, 6-10, Dieu nous prouve son amour en ce que Jésus-Christ est mort pour nous. Ce dessein vient du Père, qui a tout disposé dès l'éternité. Cependant, le Fils agit de lui-même et l'Apôtre insiste sur une circonstance qui met en relief la volonté du Sauveur : il est mort pour des pécheurs. On ne voit point parmi les hommes de pareils dévouements; l'admiration que l'on porte aux vertus d'un homme de bien ou la reconnaissance pour des bienfaits reçus ont parfois — combien rarement! — suscité d'héroïques sacrifices. La tragédie ancienne a porté jusqu'aux nues, comme un exemple sans égal, l'abnégation d'Alceste qui, seule de tous les parents et amis de son époux, consent à mourir à sa place. Mais mourir pour des méchants, des ingrats, des rebelles — car le pécheur est tout cela — voilà qui est inouï, et voilà ce qu'a fait pour nous le Christ. L'acte du Christ mourant pour des pécheurs est donc un éclatant témoignage de sa charité, autant que de la charité du Père (Rom., V, 7-8). Même fusion des deux amours à la fin du magnifique chant de triomphe où Paul, pour prouver que l'espérance du chrétien ne trompe pas et que la gloire céleste nous est assurée, fait appel tour à tour au témoignage de la création, puis à celui de chacune des trois personnes divines (Rom., VIII, 19-33). Le Père invite les hommes à la foi pour leur conférer la gloire; comment douter qu'il achève en nous, par des bienfaits nouveaux, l'œuvre commencée par ses premiers dons, lui qui, pour nous, a livré son propre Fils? « Qui donc se portera adversaire contre les élus de Dieu? C'est Dieu qui nous justifie : qui nous condamnera? (Serait-ce) le Christ Jésus qui est mort et ressuscité, qui est assis à la droite de Dieu, qui intercède pour nous? » La mort du Christ, expiation de nos fautes, sa résurrection gage de la nôtre, son règne qu'il veut nous faire partager, sa prière toute-puissante : quatre preuves si fortes de l'amour du Christ pour nous que l'Apôtre, assuré de l'appui dont cet amour sera la source, ne craint ni épreuves, ni menaces, ni la mort même (VIII, 33-35); et, dans un élan sublime, il défie toutes les créatures de le « séparer de la charité de Dieu qui se (manifeste) dans le Christ Jésus Notre-Seigneur » (VIII, 38-39). On remarquera, comme le discours est passé sans effort de l'amour de Dieu le Père livrant son propre Fils pour nous tous à celui du Fils, qui meurt, ressuscite, triomphe et intercède pour nous, pour revenir non moins naturellement de l'amour de Jésus-Christ à celui de son Père. Ces deux amours sont inséparables ou plutôt ils n'en font qu'un : c'est « l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur », Dieu livrant pour nous son propre Fils, et le Fils se livrant de lui-même par amour pour son Père et par amour pour nous.

On voit par là ce qu'il faut penser de la thèse des critiques qui prétendent réduire la doctrine de l'Apôtre sur la rédemption à un processus purement juridique. En vain, selon Holtzmann (*Lehrbuch...*, t. II, p. 113), cherche-t-on dans son enseignement sur la mort du Christ la notion de sacrifice volontaire. Cette idée est un « complément bienfaisant » *(eine wohltätige Ergänzung)* introduit plus tard par l'épître aux Éphésiens, par saint Pierre et saint Jean, dans le cadre rigide du paulinisme primitif. En outre, l'efficacité réelle de la rédemption se trouverait, aux yeux de Paul, non point précisément dans la mort du Christ, mais dans sa résurrection. « C'est la résurrection qui change la malédiction en bénédiction, la mort en triomphe; seule, elle rend la mort salutaire » (p. 122). Du reste, poursuit l'auteur, la résurrection elle-même n'aurait aucune portée religieuse et morale; elle demeurerait dans la sphère extérieure juridique de la mort expiatoire, si la théorie mystique de l'union au Christ ne les faisait rentrer l'une et l'autre dans l'ordre subjectif, dans la vie personnelle du chrétien. Grâce à cette idée de solidarité, qui relève des conceptions helléniques et des religions à mystères, comme les notions de sacrifice et de substitution appartiennent aux croyances populaires et à la théologie juive, la résurrection, qui n'aurait été que le sceau apposé à l'œuvre du salut, devient le grand agent de la vie spirituelle. Son importance pour saint Paul tient à une expérience personnelle; il a senti le Christ ressuscité briser en lui ce charme du péché auquel il avait longtemps succombé; aussi conçoit-il la vie nouvelle du baptisé comme un effet de la résurrection. C'est ainsi que la mystique paulinienne viendrait en aide à sa dialectique juridique et donnerait à la rédemption une signification morale (*Lehrbuch...*, t. II, p. 123 sq.). Nous répondrons qu'on aurait tort de méconnaître la haute portée apologétique et sotériologique non moins que mystique et morale de la résurrection du Christ dans l'enseignement de saint Paul. Cf. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 30-34, 160-163; t. II, p. 250-253, 437-443; Tobac, *Le problème de la justification...*, p. 157-173. Il est certain cependant que la mort tient la première place. D'elle découle, comme de sa source, la force vivifiante que nous infuse la résurrection. Elle possède, outre sa valeur satisfactoire, une puissance incomparable d'exemple et d'entraînement. Elle est, nous venons de le voir, le témoignage le plus éloquent de l'amour que nous portent le Père et le Fils. M. Rivière n'avait pas manqué (*Hist. du dogme de la rédempt.*, p. 47) de rappeler à Holtzmann tous ces textes en reprochant au critique de ne pas en tenir suffisamment compte; la 2e édition du *Lehrbuch* (par Jülicher et Bauer) enregistre le reproche (p. 113, n. 1) sans corriger l'affirma-

tion. Ce n'est pas seulement à l'époque tardive de la captivité ni sous une influence étrangère, c'est dans les premières épîtres de Paul que ces conceptions se font jour avec une force que rien ne dépasse dans la suite. Quant à l'idée de solidarité, elle n'a pas attendu les religions à mystères pour naître et s'épanouir chez les juifs; nous avons assez vu qu'elle constitue le fond même de leur histoire nationale. Voir, dans le *Supplément*, l'article MYSTÈRES. Aussi la croix, œuvre d'amour et résumé de toutes les vertus, est-elle le foyer où s'allume dans l'homme la flamme de la charité envers Dieu et envers le prochain. C'est la charité du Christ, la vue de son dévouement pour nous, qui presse l'Apôtre et le pousse à son tour à tout entreprendre pour le salut des fidèles (II Cor., v, 14). C'est la vue de la croix qui doit inspirer au chrétien la confiance inébranlable que rien, sinon sa propre lâcheté, ne peut l'empêcher d'arriver à la gloire céleste que lui ont méritée les souffrances du Sauveur (Rom., VIII, 32). C'est la croix qui nous présente le vrai modèle de la charité fraternelle : « Que chacun de nous cherche à plaire au prochain pour l'édifier et le porter au bien; car le Christ n'a pas cherché sa propre satisfaction, mais il a fait selon qu'il est écrit : « Les outrages de ceux qui t'insultent sont retombés sur moi » (Rom., xv, 1-3). La croix fait comprendre le mal du scandale : « Ne va pas, en mangeant, perdre celui pour qui le Christ est mort... Ne va pas, pour un aliment, détruire l'œuvre de Dieu. » (xv, 16-20; I Cor., VIII, 11-13.) Ainsi venant de l'amour, la mort de Jésus-Christ prêche l'amour et avec l'amour toutes les vertus.

Dans le plan divin, la résurrection du Christ ne se sépare pas de la mort; voilà pourquoi Paul ne les sépare pas non plus. Mais c'est bien à tort qu'on veut opposer ce qu'on appelle sa théorie de la résurrection à celle de l'expiation, comme une conception morale à une conception juridique. Ici, comme là, c'est l'incorporation au Christ qui explique tout; le Christ ressuscité vit pour nous et nous vivons en lui, comme le Christ en croix est mort pour nous et que nous sommes morts en lui. Et ce qui domine la vie comme la mort, c'est l'amour : « Le Christ Jésus est mort pour nous, c'est pour nous aussi qu'il est ressuscité, pour nous qu'il est assis à la droite de Dieu, pour nous qu'il intercède; qui nous séparera de la charité du Christ?... Je suis certain que ni la vie, ni la mort, ni ange, ni principauté, ni le présent, ni l'avenir, ni puissance, ni hauteur, ni abîme, ni créature aucune ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur. »

L'amour et l'expiation ne sont point, aux yeux de saint Paul, des conceptions opposées ou simplement hétérogènes. La charité de Dieu éclate en ce que Jésus-Christ, devenu en tout notre semblable et notre frère, a donné sa vie pour des pécheurs comme un sacrifice d'expiation et comme une rançon. Parce qu'il nous a aimés, il a pris sur lui le châtiment que nos crimes nous auraient mérité, il s'est fait malédiction et péché pour nous et à notre place afin que nous devenions en lui bénédiction et justice. Substitution pénale, en vérité, puisque son supplice est une peine, la peine de nos fautes, et qu'il nous libère de toute obligation personnelle envers la justice divine. Que cette satisfaction soit adéquate, cela s'entend de soi, dès que l'on considère, d'une part, le prix versé, qui n'est rien moins que le sang du Fils de Dieu, de l'autre, l'effet obtenu, à savoir les richesses de la vie divine épanouie dans l'âme. Cependant, en tout cela Paul ne fait entrer aucun calcul : il ne suppose point en Dieu de conflit entre la justice et la miséricorde, conflit qui s'apaiserait juridiquement par la supputation des mérites du Christ faisant équilibre aux crimes du monde. Seulement, le moyen qu'il a choisi pour nous octroyer le pardon et qui n'est ni le châtiment rigoureux du pécheur, ni la remise pure et simple du péché, mais l'expiation par le sang de Jésus, est bien propre à faire comprendre la gravité d'un mal pour la réparation duquel l'amour a voulu conserver à la justice ses droits. Autant la rédemption est facile pour nous, autant elle a coûté au rédempteur. En face de la croix de Jésus, chacun de nous doit se dire : Voilà ce que j'aurais mérité par mes péchés! Voilà le châtiment dont le Sauveur me délivre! Voilà la réparation que, dans son amour pour moi, pécheur, le Fils de Dieu, le saint des saints, offre à son Père afin de me rendre moi-même saint et fils de Dieu! Telle est l'expiation dans saint Paul, œuvre de justice en même temps que d'amour, œuvre où la justice ne fait valoir ses droits que pour mieux servir les desseins de l'amour.

III. L'ÉPITRE AUX HÉBREUX. — L'épître aux Hébreux, rédigée par un disciple de Paul sous l'inspiration de son maître et destinée probablement aux judéo-chrétiens de Palestine, contient, sous forme épistolaire, un exposé doctrinal de la grandeur et de la sainteté du sacerdoce de Jésus-Christ. Sans doute, le but de l'auteur est pratique : sa lettre est un « discours d'exhortation » (λόγος παρακλήσεως, XIII, 22) pour engager ses lecteurs à demeurer fermes dans leur foi. (III, 12-19; VI, 4-12; X, 26-31). Mais, afin de toucher les cœurs, il s'efforce de convaincre les esprits et de leur donner une haute idée du Christ et de son œuvre. L'excellence d'une religion se mesure sur les rapports qu'elle établit entre Dieu et l'homme. Dieu voulant que ces rapports se nouent par le ministère du prêtre, la religion sera d'autant plus parfaite que le sacerdoce est lui-même plus parfait, et, comme le sacrifice constitue l'acte par excellence du sacerdoce, la valeur d'une religion dépend en dernier lieu de la dignité et de l'efficacité du sacrifice. Tout, dans l'épître, converge à cette fin; un parallélisme, qui est un perpétuel contraste entre les médiateurs de l'Ancien Testament et le médiateur de la nouvelle alliance, entre le sacerdoce lévitique et celui de Jésus-Christ, aboutit à l'infinie supériorité du sacrifice de Jésus. Or, le grand obstacle à l'union de l'homme avec Dieu est le péché; de là, la place éminente que tient, dans l'épître, l'idée d'expiation. Cf. Prat, t. I, 1924, p. 445-470, 596-598; G. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 7e édit., t. I, Paris, 1927, p. 443-458.

1° Καθαρισμός (I, 3). — La pensée de l'auteur se fait jour dans un prologue qui rappelle, par l'élévation des pensées, l'évangile de saint Jean. « A plusieurs reprises, et de plusieurs manières, Dieu avait parlé aux patriarches par les prophètes; à la fin des temps, il nous a parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses, par lequel aussi il a fait les siècles » (I, 1-2). Les trois derniers membres du verset 2 résument trois phases de l'existence de Jésus : sa venue sur la terre, son exaltation au ciel, son éternelle préexistence comme Fils de Dieu. Développant sa pensée sans interrompre l'harmonieuse période qui sert à la fois d'exorde et de transition, l'écrivain reprend ce triple aperçu. Il présente cette fois les divers modes d'existence dans leur ordre chronologique et caractérise d'un trait chacun d'eux : « Resplendissement de la gloire (du Père), empreinte de sa substance et portant tout par sa parole puissante, après avoir accompli l'expiation des péchés, il s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs, bien au-dessus des anges. » Entre la période purement divine de l'existence du Verbe et l'entrée au ciel de l'humanité qu'il s'est unie, l'auteur sacré contemple la carrière terrestre du Sauveur et, voulant la résumer d'un mot, il la définit comme une œuvre d'expiation : καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος. Καθαρισμός se dit dans l'Ancien Testament (Ex., XXX, 10), comme dans le Nouveau (Marc., I, 44; Luc., II, 22; V, 14; Joa., II, 6; III, 25), des ablutions ou purifications légales.

L'épître de saint Pierre (I, 9) l'applique au baptême chrétien. Ce terme fait donc songer à un rite auquel est attaché le pardon des péchés. Nous verrons bientôt que ce rite est le sacrifice. On peut penser que le moyen ποιησάμενος, dans un écrit où se retrouvent toutes les délicatesses de la langue grecque, garde sa nuance classique et attire l'attention sur le sujet du verbe : Jésus-Christ « a accompli la purification par lui-même », *per proprium sanguinem*, comme nous l'apprendrons dans la suite.

2° *L'expiateur parfait* (Hebr., II, 17). — L'épître compare d'abord le médiateur de la Loi nouvelle aux anges, médiateurs de la Loi ancienne. Les anges sont les exécuteurs des volontés de Dieu, qui les emploie au salut des élus et fait d'eux les serviteurs de ses serviteurs (I, 14); Jésus-Christ est le Fils de Dieu que les anges adorent et qui prend place à la droite du Père. Toutefois, une difficulté se présente. Celui qui trône aujourd'hui au-dessus des anges ne fut-il pas abaissé bien au-dessous d'eux durant sa vie mortelle? Pour expliquer cette apparente contradiction, l'auteur expose les motifs de l'incarnation.

II, 9, Celui qui avait été abaissé un peu au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons, à cause de la mort qu'il a soufferte, couronné de gloire et d'honneur, afin que, par la grâce de Dieu, il goûtât la mort pour tous. 10, Car il convenait que celui pour qui et par qui tout existe et qui voulait conduire à la gloire beaucoup de fils, consommât (τελειῶσαι) par la souffrance l'auteur de leur salut... 14, Il a pris la même chair et le même sang (que nous) afin de détruire par sa mort celui qui a l'empire de la mort, le diable, 15, et de délivrer ceux qui, par crainte de la mort, étaient toute leur vie retenus en servitude. 16, Ce n'est pas, en effet, aux anges qu'il vient en aide, mais à la postérité d'Abraham, 17, aussi fallait-il qu'il fût rendu en tout semblable à ses frères, afin de devenir un grand prêtre miséricordieux et fidèle dans le service de Dieu, pour expier les péchés du peuple : 18, car, ayant été lui-même éprouvé par la souffrance, il peut secourir ceux qui sont éprouvés.

Cette page, si riche d'aperçus théologiques, met en relief deux motifs principaux pour lesquels il était convenable (ἔπρεπεν, II, 10) et même nécessaire, d'une nécessité morale (ὤφειλεν, 17) que Jésus-Christ, venu pour sauver les hommes, revêtît une nature sujette comme la leur aux souffrances et à la mort : afin de renverser l'empire du prince de la mort et de devenir lui-même un pontife parfait capable d'expier les péchés de son peuple. Avant le Christ, le démon tenait en main le sceptre de la mort. Il n'est pas dit d'où venait au démon cet empire ni pourquoi les hommes tremblaient devant la mort. Mais la doctrine de l'Écriture, d'après laquelle la mort est la suite et la punition du péché, et les versets suivants, où nous voyons Jésus-Christ secourir la race d'Abraham en expiant les péchés, expliquent la puissance de Satan et la terreur de l'humanité. La mort est à double titre l'ennemie de l'homme; d'abord par elle-même, par ses angoisses et ses souffrances; ensuite et surtout par ses conséquences, car « il est terrible pour l'homme coupable de tomber entre les mains du Dieu vivant » (X, 37). Par la mort de Jésus, qui expie le péché, tout change d'aspect : l'exemple de celui qui, s'étant fait homme comme nous, « a goûté la mort pour nous », nous encourage et, grâce au rédempteur, la mort, qui nous livrait entre les mains d'un Dieu irrité, nous ouvre la porte du bonheur éternel (cf. saint Jean Chrysostome, *Hom.*, V, *in Hebr.*, *P. G.*, t. LXIII, col. 42). C'est ainsi que Jésus, arrachant à la mort toutes ses menaces, brise le sceptre de Satan et délivre les hommes : délivrance morale, puisqu'elle a pour objet d'affranchir les captifs de leur crainte, mais délivrance essentiellement fondée sur un acte expiatoire.

En faisant ainsi de Jésus l'auteur du salut de ses frères, Dieu voulait « le consommer lui-même par la souffrance », διὰ παθημάτων τελειῶσαι (II, 10). Le verbe τελειόω, très classique, signifie « achever », « finir » et, conformément au sens causatif des verbes en όω, « rendre parfait ». Il est plusieurs fois employé dans cette épître (II, 10; V, 9; VII, 28; X, 14; XI, 40; XII, 23); et l'on y rencontre toute la famille des mots apparentés : τέλειος (V, 4; IX, 11). τελειότης (VI, 1) τελείωσις (VII, 12) τελειωτής (XII, 2). Tous ces termes expriment une idée chère à l'auteur et qui forme une des conceptions les plus caractéristiques de sa théologie. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, p. 421-424; J. Westcott, *The epist. to the Hebr.*, dans *The idea of* τελείωσις, p. 64-68; Prat, *op. cit.*, t. I, p. 469-470. τελειοῦν, en général, c'est amener une personne ou une chose au degré de « fini » dont elle est susceptible. La τελείωσις revêt diverses nuances selon les cas. En matière d'instruction, elle consiste dans le haut enseignement (VI, 1); en fait de rites, c'est l'efficacité du Nouveau Testament opposée à l'insuffisance de l'Ancien; s'agit-il du bonheur, c'est l'entière félicité (XII, 40). Cette idée d'achèvement, de perfection, s'applique au Christ lui-même. Par un paradoxe des plus surprenants, c'est précisément la faiblesse volontaire dont il s'est revêtu, qui le dote de la perfection suprême. Comme « auteur de notre salut », ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας, il convenait à la perfection de son rôle de le remplir par la souffrance; comme prêtre, il fallait qu'il souffrît et fût tenté afin de devenir le pontife « miséricordieux et fidèle », le pontife idéal, capable d'aider ceux qui sont tentés. En effet, ainsi qu'il est expliqué plus clairement dans les chapitres suivants, Jésus, en prenant nos misères et nos infirmités, en gémissant sous l'étreinte de nos douleurs, s'est mis en état de mieux comprendre nos besoins et d'apporter à tous nos maux un remède plus efficace. Or, ce remède vient du sacrifice. Parce qu'il a partagé nos épreuves, la compassion le presse de remplir avec plus de zèle ses fonctions de pontife auprès de Dieu, « afin d'expier les péchés de son peuple », εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. Expier! Tout aboutit là. En Jésus, les deux fonctions de sauveur et de prêtre rentrent l'une dans l'autre; il est prêtre afin d'être sauveur et il est le sauveur par excellence parce qu'il est le prêtre parfait.

Ainsi, l'économie providentielle de la rédemption a pour centre le sacerdoce de Jésus-Christ et ce sacerdoce est ordonné en vue de l'expiation : « il s'est fait homme, afin d'offrir le sacrifice capable de nous purifier », ἵν' οὖν προσενέγκῃ θυσίαν δυναμένην ἡμᾶς καθαρίσαι, διὰ τοῦτο γέγονεν ἄνθρωπος (saint Jean Chrysostome, *In Hebr.*, c. XLVII).

3° *Le sacerdoce de Jésus-Christ.* — Nous abordons maintenant le sujet central de l'épître. La supériorité de Jésus-Christ sur les anges et sur Moïse a préparé l'incomparable supériorité de son sacerdoce que les chapitres suivants vont mettre en relief (IV, 4-X, 18). Nous sommes avertis de l'importance que prend aux yeux de l'auteur cette partie de sa démonstration, par le soin qu'il a, dans une sorte de préface (V, 11-VI, 20) de réveiller l'attention des lecteurs et de les inviter à s'élever avec lui, par delà les premiers principes qu'on enseigne aux débutants, jusqu'aux vérités sublimes où n'atteignent que les spirituels. L'auteur, très logiquement, fait précéder sa thèse sur Jésus-Christ pontife d'une définition du sacerdoce.

V, 1, « Tout pontife, étant pris parmi les hommes, est établi en faveur des hommes pour le culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés; 2, il est capable de compatir à ceux qui ignorent et s'égarent, attendu qu'il est lui-même enveloppé de faiblesse, 3, et à cause d'elle, il doit offrir des sacrifices pour ses propres péchés comme pour ceux du

peuple. 4, Et personne ne s'arroge à soi-même cet honneur, mais on y est appelé de Dieu comme Aaron. »

Quand même le nom d'Aaron n'aurait pas été prononcé, on s'apercevrait à première vue que cette définition est toute tirée de l'Ancien Testament. L'auteur inspiré ne raisonne pas dans l'hypothèse d'une humanité idéale, dont les rapports avec Dieu n'auraient pas été troublés par le péché. Il prend l'humanité telle qu'elle est et le sacerdoce tel que Dieu l'a voulu. A ses yeux, l'institution lévitique prophétise autant par ses faiblesses que par ses grandeurs; les premières implorent les perfections futures que les autres font entrevoir. Il décrit ce que fut Aaron, pour montrer en quoi le Christ le dépasse.

Relevons dans cette description deux traits, déjà signalés, dont l'épître nous fait admirer la parfaite réalisation et l'union étroite en Jésus-Christ : l'expiation et la compassion. Le prêtre est pour les hommes un compagnon, un ami, un frère. Chargé de porter devant Dieu leurs intérêts, il doit connaître leurs besoins. Il faut que la vue de leurs fautes, dues à leur ignorance et à leur fragilité, n'excite en lui ni l'indignation qui convient à un justicier, ni une complaisance qui passerait pour complicité, mais de justes sentiments (μετριοπαθεῖν, v, 2) de commisération qui le porteront à chercher promptement, dans la prière et le sacrifice, le remède à leurs maux. Pour sympathiser de la sorte avec leurs faiblesses (συμπαθῆσαι, I, 15), Jésus les a faites siennes en toute réalité, le péché excepté. Jésus est un homme comme les autres, sans être pécheur comme eux. Le prêtre ancien portait la ressemblance jusqu'au péché : c'était le fait d'un sacerdoce inférieur et le mal dont il devait mourir. Prêtre idéal, Jésus se rend en tout semblable aux enfants d'Adam : le mal moral excepté, il est « tant homme que rien plus ». L'angoisse qui étreint tous les hommes devant la mort (II, 14), il l'a connue (v, 7); dans sa détresse, « il a prié, supplié avec de grands cris et des larmes, celui qui pouvait le délivrer de la mort », et l'ardeur de sa prière lui a valu d'être exaucé. Tout Dieu qu'il est, il a su par expérience ce qu'il en coûte d'obéir et, ainsi consommé, τελειωθείς, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent la cause du salut éternel (v, 8-9). Quel prêtre humain, et par là quel prêtre parfait!

Cette consolante doctrine a donné lieu à une accusation grave. Si le Christ, a-t-on dit, ignorait nos maux avant de les partager, il n'avait donc qu'une science bornée; et s'il lui a fallu l'épreuve pour atteindre la plénitude de son épanouissement, il ne possédait qu'une nature imparfaite. Cette double limitation initiale prouve que l'auteur de l'épître ne croyait pas à la divinité véritable du Christ, car « Dieu est omniscient; il connaît les sentiments de l'homme sans avoir besoin de s'incarner... Dieu, dans la conception israélite, est la perfection absolue ». Ménégoz, *La théologie de l'ép. aux Hébreux*, Paris, 1894, p. 92-93; J. Bovon, *Théologie du Nouv. Test.*, 2e éd., Lausanne, t. II, 1905, p. 375. La prétendue antinomie s'évanouit, si l'on observe que la science acquise par le Christ porte moins sur l'objet de la connaissance que sur le mode de connaître. « La science divine atteignait sans doute nos misères avec une sûreté et une précision qu'aucune science humaine n'égale, mais elle les voyait dans l'éternelle sérénité d'une contemplation que nulle souffrance n'a fait frémir » (Lebreton, *op. cit.*, t. I, p. 456). Cet amour, qui ne s'afflige point de nos peines ni ne tressaille de nos joies, nous dépasse trop. Un sauveur impassible nous aurait semblé incapable de nous bien comprendre, parce que nous ne l'aurions pas compris. Pour nous sentir aimés de lui, pour accourir à lui avec confiance et chercher près de lui la consolation et le salut, nous avions besoin de le voir souffrir comme nous, et comme nous, dans les tentations et dans l'angoisse, pleurer et prier! La science du Christ n'est donc autre que l'expérience de nos maux; l'épreuve, sans rien ajouter pour le fond à sa nature, le « consomme » cependant à nos yeux, en portant au suprême degré son aptitude au rôle de sauveur et de prêtre. Son héroïque obéissance, qui fait de lui le prêtre par excellence, le rend aussi notre modèle : parce qu'elle lui a tant coûté, elle nous coûtera moins. Héroïsme de la vertu, charme de la compassion, force de l'exemple, les plus nobles et plus tendres sentiments du cœur humain rentrent dans la définition même du sacerdoce.

Le psaume CX (Septante), qui célèbre la double investiture royale et sacerdotale du Messie, et la page de la Genèse (XIV, 17-20), qui raconte l'histoire de Melchisédech, offrent la base scripturaire solide sur laquelle l'épître aux Hébreux élève les grandeurs du Christ-pontife. Pour montrer dans Melchisédech la figure prophétique de Jésus-Christ, saint Paul met à profit chaque détail, chaque mot du récit de la Genèse et même son silence; seuls « le pain et le vin » offerts par Melchisédech (Gen., XIV, 18a) ne sont pas rappelés ici, parce que l'auteur n'a pas en vue le sacrifice eucharistique, mais celui de la croix. Il ne se contente pas d'établir que le Christ est vraiment prêtre, comme le fut Melchisédech; il fait ressortir la supériorité de son sacerdoce sur celui d'Aaron. La dignité royale et la sainteté du pontife selon l'ordre de Melchisédech, la dîme qu'il lève sur les Lévites eux-mêmes en la personne d'Abraham et la bénédiction qu'il leur donne comme un supérieur à un inférieur, le serment divin qui l'établit prêtre à jamais et l'éternelle durée de son ministère, proclament l'excellence hors pair de son sacerdoce.

On a prétendu que l'épître aux Hébreux empruntait à Philon sa théorie du *Logos*-pontife et sa typologie de Melchisédech; cf. Holtzmann, *Lehrbuch der neut. Theologie*, 2e éd., t. II, p. 329-335; Siegfried, *Philo von Alexandria*, p. 321-330; Ménégoz, *La théologie de l'ép. aux Hébreux*, p. 197-219; Jülicher, *Einleitung in das Neue Test.*, 6e édit., 1906, p. 147-149; von Soden, *Hebräerbrief*, 3e édit., 1906, p. 5-6; cf. Carpzovii, *Sacræ exercitationes in sancti Pauli epist. ad Hebr. ex Philone Alexandrino*, Helmstadii, 1750, p. 293 sq. Sur les vrais rapports de l'épître aux Hébreux avec Philon, voir Jacquier, *Histoire des livres du Nouv. Test.*, t. I, p. 477-482; Prat, *La théol. de saint Paul*, t. I, p. 428-430, et surtout J. Lebreton, *Les origines...*, p. 616-627. Il est vrai que Philon donne en plusieurs endroits à son *Logos* le titre de grand prêtre, ἀρχιερεύς : *De fuga* (Mangey, t. I, p. 561-563; Cohn-Wendland, n. 106-118), *De migratione Abrahami* (t. I, p. 452; *ibid.*, n. 102), *De gigantibus* (t. I, p. 269; *ibid.*, n. 52), *De Cherubim* (t. I, p. 141; *ibid.*, n. 14-17), *De somniis* (t. I, p. 652); mais il suffit de lire attentivement les textes pour être saisi de la différence des idées que recouvre la similitude des expressions. Dans tous ces passages, le *Logos* désigne la raison humaine, et Philon s'efforce de découvrir des ressemblances entre le rôle psychologique de celle-ci et les attributs du pontife hébreu. Moïse déclare que le grand prêtre ne contracte aucune impureté par la mort de son père et de sa mère (Lev., XXI, 21); c'est que le *Logos*, fils en un sens de l'esprit, son père, et de la sensibilité, sa mère, ne peut se souiller à leur occasion, ayant pour premiers principes des parents purs et incorruptibles, Dieu comme père et la sagesse comme mère; il est paré des vertus, comme le pontife de ses ornements; il a la tête ointe d'huile, c'est-à-dire resplendissante de lumière; il ne déchire jamais le vêtement de ses vertus; il s'élève rarement à la pure contemplation, de même que le pontife ne pénètre dans le Saint des Saints qu'une fois par an; il a pour temple l'âme raisonnable, etc.

Dans quelques-uns de ces mêmes textes, il est question du *Logos*-prêtre en tant qu'âme et soutien du monde, et la méthode est identique; il a pour temple l'univers; il se recouvre de la diversité des éléments comme le grand prêtre des vêtements sacrés; il ne quitte jamais sa mitre, c'est-à-dire qu'il ne perd jamais sa dignité, etc. Ainsi, le sacerdoce du *Logos* philonien est un titre purement métaphorique donné à des fonctions cosmologiques ou psychologiques à raison d'une lointaine analogie avec le rôle du grand prêtre; encore « cette analogie ne porte jamais sur ce qui est essentiel au sacerdoce, c'est-à-dire l'oblation des sacrifices, mais sur les accessoires... Au contraire, dans l'épître aux Hébreux, le sacerdoce du Christ est une fonction sotériologique...; c'est une réalité comme le sacrifice même de la croix » (Lebreton, *Les origines*, 7e édit., p. 623-624).

La divergence s'accentue plus encore dans l'interprétation de l'histoire de Melchisédech. D'après Philon, Melchisédech, roi et prêtre, figure le *Logos* ou raison humaine de deux manières : d'abord par son nom « roi de justice », et son titre « roi de paix » *(Salem)*, car la droite raison (ὁ ὀρθὸς λόγος), en habile pilote, guide l'âme dans la voie du bien et de la paix; puis par le pain et le vin qu'il offrit, car le *Logos*-prêtre, ayant pour héritage l'Être suprême dont il se fait des idées si hautes et sublimes, verse aux âmes le vin pur qui les plonge dans une ivresse plus sobre que la sobriété même (*Legum alleg.*, III, 25-26; Mangey, t. I, p. 103; Cohn, t. I, n. 78-82).

De ces deux traits, le premier, qui se retrouve dans l'épître, se réduit à une simple étymologie; du second, sur lequel Philon insiste, l'épître ne dit mot. Tandis que la typologie développée par saint Paul tend par tous ses détails à mettre en relief le « sacerdoce éternel » du Christ, on peut dire que l'idée même de sacerdoce, en dépit du nom de ἱερεύς, est en réalité absente des considérations de Philon. Il n'y a de commun entre les deux auteurs que le recours à l'allégorie dans l'emploi de la sainte Écriture. On voit d'ailleurs la différence radicale de leur méthode; Philon, par un symbolisme tout métaphysique, fait servir les termes et les descriptions de la Bible à l'exposé d'un système de morale et de psychologie; au contraire, l'allégorisme de saint Paul est historique et prophétique, les personnages et les faits de l'Ancien Testament s'y présentent comme l'annonce et la préparation providentielle du Nouveau. L'un se meut dans le monde des abstractions, l'autre demeure sur le terrain des faits : aussi, l'emploi de textes identiques de l'Écriture a beau amener parfois sous leur plume les plus singulières rencontres d'expressions, jamais, au fond, ils ne parlent la même langue. Entre eux, aucune dépendance doctrinale.

4° *Le sacrifice.* — Il reste à montrer la perfection du Christ dans la fonction spécifique du sacerdoce, le sacrifice. L'auteur y consacre les c. VIII, 1-X, 18. Lui-même nous avertit que nous touchons ici au cœur du sujet, car il intitule cette partie « le point capital du discours », κεφάλαιον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις (VIII, 1).

« Tout pontife est établi pour offrir des dons et des sacrifices; c'est pourquoi il était nécessaire qu'il eût lui aussi quelque chose à offrir (VIII, 3). » Son offrande unique tient lieu des offrandes multiples de l'ancienne Loi. L'épître les mentionne toutes, sacrifices sanglants et non sanglants (δῶρά τε καὶ θυσίας, VIII, 3; IX, 9; θυσίας καὶ προσφοράς, X, 58), en général et nommément, à la suite du psaume XL, 7, les holocaustes et les sacrifices pour le péché. Toutefois, l'expiation du péché est le besoin le plus pressant de l'humanité déchue, et c'est comme expiation que l'épître aux Hébreux considère principalement le sacrifice du Christ. Elle l'envisage aussi comme sacrifice d'alliance (IX, 15-21; X, 29; XIII, 20), mais en dépendance et comme effet de l'expiation, qui demeure au premier plan et domine tout.

La plus solennelle des cérémonies expiatoires, et même de toutes les cérémonies de l'Ancien Testament, nous l'avons vu, était celle que décrit le c. XVI du Lévitique et qu'il assigne au dixième jour du septième mois. On ne peut que rendre hommage à la sûreté du coup d'œil de l'écrivain lorsqu'il choisit cette solennité pour base de sa comparaison entre les deux pontifes. D'une part, il rend pleine justice au culte ancien, en le montrant sous son plus bel aspect. D'autre part, cet acte de justice sert admirablement sa thèse. S'il parvient à prouver que le sacerdoce lévitique, précisément au plus haut point de sa splendeur, s'efface devant le sacerdoce de Jésus-Christ, aucun doute ne pourra plus subsister : le caractère imparfait et transitoire de tout le système ancien, qui gravitait autour du Temple, apparaîtra dans toute son évidence et tous comprendront que le christianisme est la religion idéale et définitive.

Fort du principe mis en œuvre par Notre-Seigneur et les apôtres que, souvent les personnes, les choses et les événements de l'Ancien Testament esquissent, dans l'intention de Dieu, l'histoire et l'économie des temps messianiques, l'auteur découvre de son regard inspiré et nous explique l'une des plus saisissantes figures de la Loi. Après avoir décrit le tabernacle construit par Moïse, il rappelle l'interdiction qui prohibe si rigoureusement l'accès du Saint des Saints. Seul le grand prêtre a le droit d'y pénétrer « une seule fois dans l'année » (IX, 7), le jour des expiations, grâce au sang des victimes qu'il aura eu soin d'immoler pour ses péchés et pour ceux du peuple. Or, c'est là un grand mystère. Le sanctuaire très saint qui abrite l'arche, trône de Yahweh, représente le ciel où réside, au milieu de ses anges, la majesté divine. Symbolisme tout naturel, que les juifs admettaient communément et dont ils se faisaient gloire. A leurs yeux, l'interdit qui pesait sur le sanctuaire et en écartait non seulement le peuple, mais les prêtres et jusqu'au pontife suprême, attestait la sainteté et la grandeur infinies de Yahweh et, nullement humiliés de la loi d'exclusion portée toute l'année contre le grand prêtre, ils étaient seulement sensibles à l'honneur qui lui était fait une fois par an. L'auteur inspiré en juge bien autrement. En prohibant l'entrée du Saint des Saints, l'Esprit saint voulait enseigner que le chemin du ciel était encore fermé et que nul, tant que durerait la Loi ancienne, ne pouvait être admis auprès de Dieu. L'interdiction ne prouvait pas seulement la grandeur de Dieu, elle prouvait plus encore l'impuissance du culte juif. Le ciel, pourtant, devait s'ouvrir enfin, c'est pourquoi l'interdit n'était pas absolu : Dieu consentait à le lever une fois par an, comme un gage de l'heureux avenir. Mais le ciel ne s'ouvrirait que par le sang de Jésus-Christ, offert en sacrifice d'expiation, et lui-même devait entrer le premier dans la patrie reconquise; aussi Dieu ordonnait-il au grand prêtre juif de ne franchir le seuil du Saint des Saints qu'en portant dans ses mains le sang du sacrifice expiatoire.

Voilà donc la ressemblance entre les deux expiations : toutes deux ouvrent le Saint des Saints. Mais quelles différences et combien le sacrifice de Jésus-Christ l'emporte sur celui du grand prêtre! L'épître recueille tous ces contrastes en une phrase d'une extrême plénitude.

IX, 11 « Le Christ ayant paru (comme) pontife des biens à venir, a traversé un tabernacle plus grand et plus parfait, non construit de main d'homme, c'est-à-dire n'appartenant pas à cette création-ci, 12, et ce n'est pas par le sang des boucs et des veaux, mais par son propre sang qu'il est entré une fois pour toutes

dans le Saint (des Saints), après avoir acquis une rédemption éternelle : 13, car si le sang des boucs et des taureaux et la cendre d'une vache, dont on asperge ceux qui sont souillés, sanctifient pour la purification de la chair, 14, combien plus le sang du Christ qui, par l'Esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-il notre conscience des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant! »

La seconde partie de la phrase (ỷ 13, 14), rattachée à la première par εἰ γάρ, donne la raison de tout. Jésus-Christ est lui-même la victime de son sacrifice; au sang des animaux l'expiation nouvelle substitue le sang du Christ. Quelle révélation! Tout ce que nous avons appris jusqu'à présent des grandeurs du pontife rehausse du même coup la victime et par là exalte doublement le sacrifice; c'est le sang de ce Jésus, plus grand que les anges, plus grand que Moïse et Aaron, c'est le sang du Fils de Dieu.

Jésus-Christ s'offre lui-même, ἑαυτόν. A la passivité des animaux sans raison, s'oppose la perfection des sentiments qui animent le Christ. Cette pensée est reprise un peu plus loin (x, 5, 10), appuyée d'un argument emprunté au psaume xl, 7-9 : « Vous n'avez pas voulu de sacrifice ni d'oblation, mais vous m'avez formé un corps; les holocaustes et les sacrifices pour le péché ne vous ont pas été agréables; alors j'ai dit (comme) il est écrit de moi dans le rouleau du livre : Me voici pour faire, ô mon Dieu, votre volonté. » Nous avons expliqué plus haut cette prophétie, col. 162. Elle nous apprend — et l'épître y insiste (x, 8, 9) — que le Messie tient lieu désormais de toutes les victimes. Elles n'étaient qu'un symbole inconscient; il sera la personnification même de la vertu de religion par l'hommage d'une volonté dévouée sans réserve à toutes les volontés de Dieu. Au moment même où Dieu façonnait le corps de la victime, celle-ci s'écriait : Me voici! Le premier battement de son cœur fut un élan d'amour envers Dieu et envers les hommes, élan qui l'emportait, pour obéir à son Père et pour sauver ses frères, vers l'autel de la croix. Quel contraste avec la victime sans raison! Se laissât-elle conduire sans résistance, fût-elle douce comme l'agneau, elle ne sait ce qu'elle fait. En outre, le Christ s'est offert « par son esprit éternel », διὰ πνεύματος αἰωνίου, c'est-à-dire par sa nature divine, qui communique les prérogatives de l'éternité et de la sainteté au sacrifice rédempteur (αἰωνίαν λύτρωσιν, ix, 12), dont les fruits demeurent à jamais (ἐφάπαξ) dans le ciel (εἰς τὰ ἅγια).

La victime légale devait être, sans défaut, et le terme ἄμωμος, appliqué ici au Christ, fait allusion à cette prescription du Lévitique (i, 3; iii, 2; iv, 3, etc...). Mais qu'est la pureté d'ordre corporel en comparaison de la sainteté et de tous les dons surnaturels qui ornent la victime nouvelle?

La différence de nature entre les deux expiations ne peut manquer d'éclater dans leurs effets. Le sang des boucs et des taureaux ne produisait qu'une pureté extérieure. Ces rites ne conféraient pas la grâce, seule capable de déraciner le péché et de faire fleurir la vie surnaturelle. Au contraire, le sang de Jésus « purifie la conscience » (ix, 14); il atteint directement l'âme par une action spirituelle d'une merveilleuse efficacité, la lave de toutes les « œuvres mortes », de tous les péchés, la transforme, la vivifie et la met en état de servir le « Dieu vivant » par un culte digne de lui. Il ouvre aussi le ciel. Il donne à Jésus le droit de pénétrer dans le Saint des Saints et de se présenter avec confiance auprès du trône du Père, d'abord pour y jouir lui-même d'une gloire éternelle (x, 12), ensuite afin d'intercéder pour nous et de nous introduire à notre tour : car c'est pour nous (ὑπὲρ ἡμῶν) qu'il apparaît devant le Père (ix, 24).

On voit par tous ces textes que l'immolation du Calvaire est, d'après l'épître aux Hébreux, le sacrifice unique et complet, qui fait du Christ le prêtre par excellence. On s'est parfois mépris sur la pensée de l'auteur. D'une part, le Saint des Saints, ouvert par le sang des animaux, figure le sanctuaire céleste où Jésus a pénétré par son propre sang; d'autre part, « ministre du (vrai) sanctuaire et du vrai tabernacle » (viii, 2), le Christ « n'exerce pas son sacerdoce sur la terre » (viii, 4). De ces expressions, les sociniens concluaient que le sacerdoce du Christ ne commence que par son entrée au ciel, le jour de l'ascension. Sans aller si loin J.-A. Bengel (*Gnomon Novi Testamenti*, Stuttgart, 1860, p. 922-927) imagine que, le jour de l'ascension, le sang du Christ a été porté au ciel séparément de son corps, qu'il demeure toujours ainsi séparé et comme répandu et que, par conséquent, il est nécessaire de communier sous les deux espèces pour recevoir le corps et le sang du Sauveur. M. Sabatier découvre à son tour que le sacrifice véritable, d'après l'épître aux Hébreux, ne consiste pas dans l'immolation du Calvaire, mais dans « une messe idéale, divine » que Jésus-Christ célèbre au ciel. E. Riehm (*Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes*, p. 477-480), tout en combattant les sociniens, distingue en Jésus-Christ un double sacerdoce, l'un terrestre, comme celui d'Aaron, l'autre céleste figuré par celui de Melchisédech. Par contre, Otto Schmitz, impatienté de ce littéralisme excessif, écarte l'idée d'un sacrifice céleste par cette boutade : « Moins l'auteur y a pensé, plus ses exégètes se cassent la tête à ce sujet. » (*Die Opferanschauung*, p. 293.) En réalité, l'épître aux Hébreux ne connaît qu'un sacrifice, qui consiste dans la mort du Christ (ix, 15-17, 28), dans l'effusion de son sang (ix, 13-14, 18-22), dans l'immolation de son corps (x, 5-10). Le sacerdoce du Christ est céleste parce qu'il est d'ordre spirituel, surnaturel, divin, et qu'il a pour but d'ouvrir le ciel, où il se poursuit éternellement dans ses effets en tant que le Christ recueille et applique à jamais, par son intercession, le fruit des mérites acquis une fois pour toutes sur la croix (iv, 16; vii, 25; x, 12; xiii, 8). L'effusion du sang sur le Calvaire et sa présentation au ciel ne sont pas conçus comme deux actes distincts. Au moment où, par la mort du Christ, le sacrifice s'accomplit, il produit virtuellement tous ses effets; il efface les péchés, il ouvre le ciel. Beaucoup de théologiens catholiques (cf. M. de La Taille, *Mysterium Fidei...*, elucidatio xv) admettent, outre le sacrifice du Calvaire, une action ou un état du Christ au ciel qui mériterait le nom de sacrifice au sens propre. Quoi qu'il en soit de la théorie elle-même, il serait difficile de trouver un appui à cette opinion dans l'épître aux Hébreux, qui ne considère que le sacrifice sanglant (cf. Prat, *op. cit.*, t. i, p. 436).

Par son sacrifice, Jésus-Christ est le médiateur d'une alliance nouvelle. Idée importante, contenue déjà dans les paroles de Jésus à la dernière cène, et à laquelle l'écrivain consacre quelques développements. Cette alliance ayant pour condition la mort du Sauveur, est appelée un testament (ix, 15-16). On a reproché ce mot à l'auteur comme une déviation de la doctrine biblique : l'alliance, *berith*, dans l'Ancien Testament, est un pacte entre vifs non une disposition testamentaire. Remarque juste, mais reproche peu fondé. Sans doute, διαθήκη, aux versets 16 et 17, est prise au sens de « testament ». Quelques exégètes s'efforcent vainement de maintenir encore dans ces versets la notion d'alliance (B.-F. Westcott, *The ep. to the Hebr.*, p. 300-304) ou d'y introduire celle de « ordonnance », « disposition » (cf. M.-J. Behm, *Der Begriff* διαθήκη *im N. T.*, Leipzig, 1912); la cession de biens, valide seulement par la mort du testateur, décrite dans ce passage, est la définition même du testament. Cf. B. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, 6e édit., p. 231-232; Riggenbach, *Der Brief...*, p. 268-274; *Der Begriff der* διαθήκη...,

p. 289-316; Lohmeyer, *Diatheke*, p. 144-149; L.-G. Da Fonseca, dans *Biblica*, t. IX, 1928, p. 143-160. Mais l'auteur n'exclut ni n'oublie le sens biblique. Il a seulement l'intention d'insister, à la faveur d'une expression courante, sur le fait que tous les biens dont Dieu voulait nous gratifier dépendaient du sacrifice que Jésus a offert par sa mort. Tout en parlant de testament, l'auteur songe encore au sacrifice. Il s'attache, en effet, à prouver la nécessité non pas simplement du décès, dont la constatation suffit pour l'ouverture du testament, mais de la mort violente, par effusion du sang, telle qu'elle est requise dans le sacrifice : Dieu a voulu que l'Ancien Testament lui-même, tout inférieur qu'il est, ressemblât sur ce point au Nouveau pour le figurer et fût scellé par le sang. Paul décrit (IX, 18-20) le sacrifice du Sinaï et l'aspersion (Ex., XXIV, 6-8) faite par Moïse avec les détails dont la tradition juive enrichissait le récit de l'Exode et qui donnent plus de force à la déclaration solennelle : « Voici le sang de l'alliance que Dieu a ordonnée pour vous. » Non seulement l'acte d'alliance entre Dieu et le peuple, mais le tabernacle et tous les objets du culte furent aussi consacrés par le sang; cf. Lev., VIII, 15, 19. Enfin, « d'après la Loi, presque tout est purifié par le sang » (IX, 22). En effet, à part un petit nombre de cas où il suffit d'ablutions (Ex., XIX, 10; Lev., XV, 5-27; XVI, 26-28; XXII, 6; Num., XXXI, 22-24), le sang est requis pour la purification des personnes ou des choses. La leçon de tous ces faits se résume dans cette formule, abrégé de la Loi rituelle, que Paul emprunte à la tradition rabbinique : « Sans effusion de sang, point d'expiation », χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις (Hebr., IX, 22), *'en kapparah ella bad-dam (Yoma*, 5^{a}; *Zebahim*, 6^{a}; *Menahoth*, 93^{b}). Cette loi ne regardait pas seulement le mosaïsme. Dieu avait imposé jadis cette condition, parce qu'il avait résolu d'en faire la loi de la rédemption universelle. Sacrifices d'alliances, cérémonies de consécration, purifications de tout genre, expiations surtout, qui atteignaient leur point culminant au jour du grand pardon, tout se faisait par le sang et tout cela signifiait : « Sans l'expiation du Calvaire point de pardon; point de salut pour le monde, sinon par le sang du Christ. » Car, poursuit saint Paul, si le sang des animaux suffisait à l'expiation imparfaite et figurative des rites lévitiques, l'expiation vraie, parfaite, celle qui purifie l'âme, qui efface les péchés, qui donne les biens surnaturels et introduit au ciel, demandait une victime infiniment plus noble; il y fallait le sang du Christ (IX, 23-24).

Bien plus, ce n'est qu'en vue et pour l'amour de ce sang divin qui serait un jour répandu, que Dieu consentait à pardonner les transgressions commises sous l'ancienne Loi, εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων (IX, 15). Cette vue profonde rappelle la pensée de l'épître aux Romains, selon laquelle les péchés antérieurs seraient restés impunis sans la satisfaction du Fils de Dieu (III, 25); elle élargit les horizons de la rédemption qui, accomplie « au milieu des temps », s'étend au passé comme à l'avenir. Comme dans l'épître aux Romains (III), cette rédemption est appelée une rançon, εἰς ἀπολύτρωσιν. Tout invite à retenir la signification étymologique de « délivrance moyennant rançon », car tout met en relief le λύτρον, qui n'est autre que le sang de Jésus offert en sacrifice pour le péché.

Parce qu'il est parfait, ce sacrifice est unique. A peine le grand prêtre juif était-il entré dans le Saint des Saints qu'il en était de nouveau chassé; Jésus a pénétré dans le Saint des Saints pour n'en plus sortir; il a pris définitivement possession du ciel. Les expiations juives devaient recommencer chaque année, et leur retour périodique prouve leur faiblesse; au contraire, le sacrifice de Jésus nous sauve tous et pour toujours, ἐφάπαξ (IX, 12; cf. Rom., VI, 10); il n'a pas à s'immoler de nouveau pour expier les offenses nouvelles. Quand les adversaires reprochent à l'Église catholique de contredire l'épître aux Hébreux par la célébration de la messe, ils oublient que la messe n'est pas indépendante du sacrifice de la croix, comme les expiations juives l'étaient les unes des autres; elle représente et reproduit la mort de Jésus, elle est une aspersion quotidienne du sang répandu une fois pour toutes.

On sera peut-être surpris que saint Paul, qui tire si bien parti de la fête des *Kippourim*, laisse de côté la cérémonie du bouc émissaire; le bouc, chargé des péchés d'Israël et chassé du camp, ne fait-il pas songer au Christ portant les péchés du monde et immolé hors de la Ville sainte? Mais, comme nous avons eu l'occasion de l'expliquer, l'expulsion du bouc n'avait qu'une importance secondaire; elle traduisait le fruit de l'expiation, plutôt qu'elle ne contribuait à l'expiation elle-même. Celle-ci réside tout entière dans le sacrifice, dont le sang introduit le grand prêtre dans le Saint des Saints; c'est par ce trait essentiel que l'auteur, avec un sens exact des réalités, résume le symbolisme de l'ancienne expiation et souligne la supériorité de la nouvelle.

Plus loin, au milieu des recommandations par lesquelles se termine l'épître, l'auteur revient sur la typologie des *Kippourim* pour renforcer, par un nouveau rapprochement, l'assimilation du Christ à la victime expiatoire. Après avoir magnifiquement développé le symbolisme du sang, seul essentiel, il ne dédaigne pas le détail plus humble, relatif à l'emploi des chairs : de même qu'on devait les emporter hors du campement, ainsi Jésus-Christ a souffert hors de l'enceinte de Jérusalem (XIII, 11-12). Cette analogie est encore une figure, et l'Apôtre en déduit d'abord un enseignement dogmatique : l'incompatibilité du christianisme avec le judaïsme; puis une leçon morale : la nécessité pour les chrétiens de se séparer des juifs. En vertu de la Loi (Lev., XVI, 27) qui leur interdit de manger la viande des victimes *pro peccato*, les juifs, tant qu'ils restent attachés à leur Loi, ne peuvent avoir part à notre victime, ils n'ont rien de commun avec le Christ. Nous, au contraire, enfants de la nouvelle Loi, nous devons « manger de notre autel », de notre victime Jésus; pour cela « sortons du camp », c'est-à-dire « sortons par la pensée et le désir de ce monde périssable » (Lagrange, dans *Rev. biblique*, 1919, p. 262), éloignons-nous en particulier de la synagogue qui cherche à nous retenir et « allons à lui en portant son ignominie » (XIII, 13), heureux, s'il le faut, de souffrir et d'être méprisés à l'exemple et pour l'amour du Christ crucifié. La manducation dont parle l'Apôtre est-elle réelle ou spirituelle? Pense-t-il à l'eucharistie ou n'a-t-il directement en vue que la foi? L'allusion à l'eucharistie donnerait plus d'à-propos et de vigueur au raisonnement de Paul. Cette allusion, d'ailleurs, n'exclut pas plus la communion de foi que celle-ci n'exclut l'eucharistie. C'est une découverte qui ne fait guère honneur au sens exégétique de M. O. Holtzmann (*Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, dans *Zeitschr. fur neut. Wiss.*, 1909, p. 216-260) d'avoir trouvé que « les ministres du tabernacle » (οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες) exclus de « notre autel », sont les chrétiens eux-mêmes, et que « les aliments qui n'ont servi de rien à ceux qui s'y sont attachés » (XIII, 9) désignent précisément l'eucharistie! Il est évident que « le tabernacle » doit se prendre ici au sens propre et que « les aliments inutiles » sont ceux que la Loi permettait et, en premier lieu, les chairs des sacrifices. Cf. Batiffol, *L'eucharistie*, 7e édit., 1920, p. 109-115. Nous, chrétiens, nous participons au sacrifice du Christ par la foi et par l'eucharistie, et cette participation, interdite aux

juifs parce que la victime a été emportée hors de leur camp, possible, obligatoire même pour les chrétiens, mais à condition de quitter le camp israélite à la suite du Sauveur, achève de montrer en Jésus la grande victime expiatoire dont le sang a été porté dans le sanctuaire pour la réconciliation « du peuple » (Heb., xiii, 13) de Dieu, pour le salut du monde.

Le mot de substitution n'est pas prononcé dans l'épître aux Hébreux; la chose ressort cependant de la nature même du sacrifice qui forme le thème principal du traité. — 1. En premier lieu, le perpétuel appel aux cérémonies expiatoires confère le sens le plus plein à la λύτρωσις (ix, 12) ou ἀπολύτρωσις (15) opérée par le Christ : le sang du Christ est considéré comme le prix, λύτρον, moyennant lequel Dieu consent à délivrer l'homme du péché et des châtiments encourus pour le péché. — 2. De plus, cette satisfaction, offerte à Dieu en faveur des pécheurs, est offerte à leur place. En effet, le taureau et le bouc « dont le sang était porté à l'intérieur du sanctuaire et dont les corps étaient brûlés hors du camp », étaient au préalable chargés des péchés du peuple par le rite de la *semikah*, et l'épître greffe l'expiation du Calvaire sur celle du Temple. — 3. Enfin, l'écrivain sacré joint au témoignage de la Loi celui des Prophètes. « Le Christ, offert une fois pour porter les péchés de beaucoup, ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, apparaîtra une seconde fois sans péché à ceux qui l'attendent pour (leur) salut » (ix, 28). Ces mots sont par eux-mêmes très expressifs. Le verbe ανάφερω, avec ἁμαρτίας pour régime, répond à la locution hébraïque נישא חטא, « porter le péché », c'est-à-dire en prendre la responsabilité et en subir la peine; cf. Lev., xx, 17; xxi, 9; Num., ix, 13; xviii, 32, etc. Le Christ s'est donc chargé devant Dieu de tous les péchés du monde et il s'est offert sur la croix afin de les expier pour nous et à notre place. De plus, les mots εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας reproduisent textuellement le trait final par lequel le prophète de l'expiation, Isaïe, conclut la description du serviteur de Dieu et de sa mission rédemptrice : αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε. Ici la version des Septante rend fidèlement l'hébreu : והוא חטא רבים נשא. Ainsi, la substitution doit s'entendre dans l'épître au même sens rigoureux que dans Isaïe (liii, 12).

S'il est une leçon qui se dégage avec évidence de l'épître aux Hébreux, c'est que Jésus-Christ, prêtre et victime, a offert, par sa mort, un sacrifice véritable, au sens propre et rituel du mot. Tous les sacrifices anciens figurent de quelque manière celui du Christ; tous aussi le réclament, comme l'imparfait appelle le parfait, comme le provisoire appelle le définitif. Le rôle du sang dans l'Ancien Testament annonçait l'immolation sanglante de Jésus. La mort de Jésus, qui tient lieu à elle seule de tous les rites anciens, est surtout un sacrifice expiatoire. Ce que le jour des *Kippourim* était pour les juifs, l'expiation de Jésus l'est, dans un ordre supérieur et divin, pour tous les hommes. En prenant sur lui nos péchés, il les a effacés et nous a donné le droit d'entrer à sa suite dans le sanctuaire éternel, où il continue d'intercéder pour nous jusqu'à ce qu'il nous ait assuré, par la possession réelle du ciel, tout le fruit de son sacrifice.

Seuls les critiques résolus par avance d'expurger à tout prix le Nouveau Testament de toute trace du concept « inférieur et attardé » d'expiation, peuvent déclarer, avec Holtzmann, *Lehrbuch*... (t. ii, p. 344), que « la terminologie sacrificielle et expiatoire, si développée et si détaillée dans cette épître, n'est, en définitive, qu'une manière populaire et imagée d'enseigner que Jésus-Christ nous introduit vraiment dans la société de Dieu et qu'il est possible désormais aux siens de mener une vie sans péché, attendu qu'ils sont exempts du sentiment de la faute dans la mesure où cette possibilité se change en réalité! » Il y a lieu certes, après pareille explication, de s'étonner avec Holtzmann du « long détour » que l'auteur a pris pour arriver au but. Autant vaut avouer qu'il a parlé pour ne rien dire. Rien ne sert d'invoquer, à l'appui de cette thèse, le prétendu philonisme ou alexandrinisme de l'épître. Nous avons vu, par des exemples typiques, toute la distance qui sépare l'allégorisme subtil, abstrait et philosophique de Philon, d'avec la foi de l'écrivain sacré aux figures réelles et prophétiques de l'Ancien Testament; le *Logos* de Philon n'a rien d'un vrai sacerdoce, tandis que toutes les grandeurs du Fils de Dieu, dans notre épître, se manifestent dans sa qualité de pontife et de victime.

Loin que le souci de démontrer le sacerdoce du Christ condamne l'auteur à un formalisme froid et sévère, il nous révèle au contraire un cœur pénétré des sentiments les plus humains. L'Évangile lui-même a-t-il des pages plus attendries où Jésus-Christ apparaisse plus semblable à nous, plus véritablement notre frère? Les deux aspects rituel et moral se combinent dans une même perspective où Jésus mourant sur la croix apparaît dans l'exercice de toutes les vertus pour expier plus parfaitement les péchés du monde et tel est le sens complet de la formule : *sine sanguinis effusione non fit remissio!*

IV. Saint Jean et l'expiation. — 1° *L'évangile*. — Le quatrième évangile se présente lui-même au lecteur comme l'affirmation et la démonstration de la divinité de Jésus (xx, 30-31). L'œuvre, en effet, répond au dessein. Dès le prologue, le Verbe nous apparaît préexistant auprès de Dieu, Dieu lui-même, éternel et créateur. Et « le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ». Jésus se montre Dieu par ses miracles, peu nombreux mais éclatants, qui sont des signes (σημεῖα; cf. ii, 11; xx, 30, etc.), des manifestations de sa puissance et des preuves de sa mission, des rayons qui laissent resplendir, à travers le voile de la chair, « la gloire » (cf. ii, 12; xi, 4), c'est-à-dire la divinité dont ils émanent; par ses discours, qui ont plus ou moins directement pour objet son origine céleste, ses perfections divines, son union avec le Père; par les prophéties et les figures qui se réalisent en lui et dont le sens profond, tout à coup révélé par lui, dépasse l'intelligence qu'en avaient les juifs.

Manifestation visible du Père invisible, Jésus-Christ est venu sur la terre pour faire connaître son Père en se faisant connaître lui-même. Conformément à cette pensée, le salut dans le quatrième évangile est une illumination; il consiste, de la part du Sauveur, à répandre la lumière; de la part des hommes, à l'accepter. Connaître Dieu et celui qu'il a envoyé, c'est posséder la vie éternelle (xvii, 3; I Joa., v, 20); refuser de reconnaître Jésus comme Messie et Fils de Dieu, c'est demeurer dans les ténèbres et dans la mort. L'infidélité est le plus grand des péchés; qui refuse de croire se condamne lui-même; iii, 19-20; vii, 7; viii, 47; xv, 22; xvi, 8-9.

Cet aperçu général nous fait pressentir que l'expiation tiendra peu de place dans l'évangile de saint Jean. D'une part, l'évangéliste sera porté à choisir parmi les paroles de Jésus celles qui présentent sa passion et sa mort comme un moyen de triomphe et une condition de gloire plutôt que comme une conséquence du péché. D'autre part, touché surtout du crime de l'incrédulité, dont la manifestation de Jésus-Christ est précisément l'occasion, il insistera moins sur les maux dont le Sauveur délivre les fidèles que sur les bienfaits dont il vient les combler. Il faut se rappeler encore que le quatrième évangile évite de répéter les synoptiques et que nous ne devons pas nous attendre, par exemple, à retrouver sous la plume de Jean les

prédictions de la passion déjà rapportées par ses prédécesseurs. Il n'en sera que plus intéressant de rechercher sa pensée au sujet de la rédemption et de saisir, ne fût-ce que dans de rapides données, les confirmations qu'il apporte ou les aperçus qu'il ajoute à la tradition des autres évangélistes.

1. *Ecce agnus Dei* (Joa., I, 29). — Le plus ancien témoignage remonte aux premiers jours de la vie publique du Sauveur et nous vient du Précurseur. Il est d'une grande importance. D'abord, c'est l'oracle d'un prophète que Dieu a suscité pour annoncer au monde le Messie (I, 6-8, 15-19, 31-34). En outre, ce témoignage a déterminé la vocation des premiers disciples de Jésus, en particulier, celle de l'évangéliste lui-même. Jean, interrogé officiellement par une ambassade de prêtres et de lévites, venus au nom des juifs de Jérusalem, déclare qu'il n'est pas lui-même le Christ. Interrogé de nouveau, il affirme en ces termes la dignité du Messie : « Moi, je baptise dans l'eau, au milieu de vous se tient celui que vous ne connaissez pas; il vient après moi, et je ne suis pas digne, moi, de dénouer le cordon de sa chaussure » (I, 26-27). C'est l'affirmation de la supériorité du Christ sur Jean-Baptiste, à peu près dans les termes des synoptiques. Le lendemain, nouvelle attestation. Jésus lui-même se présente et Jean, le voyant venir, s'écrie : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde; c'est celui dont j'ai dit : l'homme, qui vient après moi, m'est passé devant, parce qu'il était avant moi. » Ces paroles relèvent une double supériorité du Christ : supériorité de mission et supériorité de nature. Il rentre dans le trône du Précurseur de conférer le baptême; cependant, c'est au Christ qu'il appartient en réalité de faire disparaître le péché : il est le rédempteur et le sauveur du monde. L'incomparable efficacité de son action s'explique par sa préexistence éternelle, c'est-à-dire par sa nature divine : « venu après moi, il m'est passé devant, parce qu'il était avant moi » (I, 30). Cette qualité de rédempteur et cette dignité divine, Jean les atteste hautement, en vertu d'une révélation authentique. Le signe que Dieu lui avait promis s'est réalisé; il a vu la colombe descendre sur Jésus et, en conséquence, il proclame que Jésus est bien celui qui doit baptiser et effacer le péché par la vertu toute-puissante du Saint-Esprit, parce qu'il est le Fils de Dieu (I, 32-34). L'évangéliste ne dit pas en quelle circonstance le Précurseur fut favorisé de cette vision, mais on ne peut douter qu'il ne fasse allusion à la scène du baptême de Jésus, telle que la racontent les synoptiques qui, tous trois, décrivent les cieux ouverts, le Saint-Esprit descendant sous forme de colombe sur Jésus, la voix du ciel le proclamant Fils de Dieu (Matth., III, 13-17; Marc., I, 9-11; Luc., III, 21-22). Ce titre, obscur peut-être pour d'autres auditeurs, avait certainement pour le prophète son sens plein et transcendant. Ces faits eurent un épilogue. Le lendemain, Jean-Baptiste répète devant deux de ses disciples : « Voici l'agneau de Dieu! » Et les deux disciples, dont l'un est André, frère de Simon, et dont l'autre est sans doute le narrateur lui-même, s'attachent aux pas de Jésus.

Il reste à bien comprendre ce que Jean-Baptiste a voulu dire par ces mots : ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Beaucoup de commentateurs anciens et modernes pensent que l'agneau rappelle ici la victime des sacrifices. Pour les uns, il s'agirait de l'holocauste perpétuel, *tamid*, offert matin et soir dans le Temple, au nom d'Israël (Ex., XXIX, 38-42; Num., XXVIII, 1-8). D'autres y voient plutôt une allusion à l'agneau pascal, qui évoque l'idée de délivrance et qui est, en effet, d'après le quatrième évangile (XIX, 36) et d'après saint Paul (I Cor., V, 7), une figure prophétique; cf. Murillo, *San Juan*, Barcelone, 1908, p. 165; Th. Zahn, *Das Ev. des Johannes*, 6e édit., Leipzig, 1921, p. 120-123; W. Bauer, *Johannes Evangelium*, Tübingen, 1912, p. 21-22; B.-F. Westcott, *St. John*, 2e édit., London, 1909, p. 20-27; König, *Theologie des A. T.*, 1922, p. 302-303, etc. Mais l'agneau n'était pas la victime ordinaire du sacrifice pour le péché. Le *tamid*, en particulier, étant un holocauste, donnait peu de relief aux rites du sang et ne servait pas directement à l'expiation proprement dite. On ne voit pas non plus comment se justifierait ici l'identification avec l'agneau pascal; Th. Zahn, chaud partisan de cette identification, a bien montré la relation de la Pâque juive avec la délivrance (*op. cit.*, p. 131-132), mais non avec le péché. Autant l'analogie signalée par saint Jean (XIX, 36) assimile de façon frappante le Sauveur à la victime pascale, autant la destruction du péché, jointe ici à la mention de l'agneau, nous oriente vers une autre direction. De même, la typologie pascale de saint Paul, qui insiste sur le rite des pains azymes (I Cor., V, 6-8), ne trouve pas ici son application. D'ailleurs ni saint Paul, ni saint Jean ne parlent d'agneau, et avec raison, puisque la victime pascale pouvait être un chevreau aussi bien qu'un agneau. Au contraire, plusieurs traits de la sentence de Jean-Baptiste nous reportent vers la célèbre prophétie d'Isaïe. D'abord l'expression « agneau de Dieu » rappelle le titre « serviteur de Dieu ». De part et d'autre, Θεοῦ est un génitif possessif signifiant « qui appartient à Dieu ». Surtout, l'oracle d'Isaïe est le seul texte biblique qui associe étroitement l'agneau et l'expiation. Sans doute, dans Isaïe, la formule αἴρειν ἁμαρτίαν ne s'applique pas directement à l'agneau, mais la comparaison met en vif relief la douceur et l'innocence de la victime qui souffre et meurt pour les pécheurs, en sorte que la déclaration de Jean-Baptiste résume en deux traits expressifs tout le poème d'Isaïe. Notons encore, de part et d'autre, le rôle universel du Sauveur; l'agneau enlève les péchés de l'univers, comme le serviteur expie pour les foules. Ajoutons, pour confirmer ces rapprochements, que la prédication de Jean-Baptiste, comme l'observe Edersheim (*The life and times of Jesus the Messiah*, 3e édit., t. I, New-York, 1886, p. 337), paraît toute « saturée » du style et des idées d'Isaïe; non content de faire appel à ce prophète pour autoriser sa mission (Joa., I, 23-24; cf. Matth., III, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4), il lui emprunte plusieurs de ses images les plus vives : race de vipères (Is., LIX, 5); arbre et cognée (Is., VI, 13; X, 15-18, 33-34, etc.); l'aire et le van (XXI, 10; XXVIII, 27-28; XXX, 24, etc.); feu dévorant (I, 31; IX, 18, etc...) Enfin, l'emprunt se comprend plus facilement s'il provient d'un texte où l'agneau, au lieu de ne désigner qu'un animal, figure déjà une personne.

Tous ces motifs nous donnent droit de conclure que Jean-Baptiste s'inspire d'Isaïe pour sa conception de l'agneau de Dieu. Cet agneau, disions-nous, est un agneau qui appartient à Dieu, sur lequel il a droit. « Si, de cette idée, on rapproche l'enlèvement du péché, on peut facilement conclure que Dieu usera de son droit et que c'est par le sacrifice de l'agneau de Dieu que le péché sera enlevé » (Joüon, *L'Évangile...*, p. 464). « Cet agneau est « celui que Dieu lui-même a fourni pour le sacrifice »; cf. Gen., XXII, 8 (Durand, *Saint Jean*, p. 39). En interprétant d'après Isaïe la sentence de Jean-Baptiste et en exprimant le sous-entendu qu'elle renferme, on peut dire que l'agneau de Dieu enlève le péché par la satisfaction qu'il donnera à la justice divine; Jésus s'offrira en victime expiatoire pour les péchés du monde. Telle est, aujourd'hui, l'explication de la plupart des exégètes catholiques; cf. Joüon, Durand, Buzy (*Saint Jean-Baptiste*, 1922, p. 172-174, 261-265); P. Federkiewicz (*Verbum Domini*, 1932, p. 41-47, 83-88, 117-126, 148-155, 168-

171); Knabenbauer, Lepin (*La valeur historique du IVe évang.*, t. I, p. 282). Beaucoup de protestants et de rationalistes (Holtzmann, *Lehrbuch...*, Loisy, *Saint Jean*, p. 221-222, etc.) acceptent aussi l'allusion au texte d'Isaïe, sauf à rejeter l'authenticité du discours. Tous les Pères d'ailleurs, malgré la diversité des références scripturaires auxquelles ils peuvent faire appel, s'accordent à reconnaître dans les paroles de Jean-Baptiste une prophétie de la rédemption par le sacrifice expiatoire. Le R. P. Lagrange, cependant, ne regarde pas cette exégèse comme traditionnelle; il cite un texte de saint Augustin qui parlerait seulement de l'innocence de l'agneau, sans allusion au Messie souffrant (*In Joh.*, tr. IV, 10; *P. L.*, t. XXXV, col. 1410). Mais, dans la pensée de saint Augustin, cette innocence n'est qu'une condition de l'efficacité de la passion, qui s'opère par le sang de l'agneau : *hujus agni sanguine solo homines redimi potuerunt* » (*In Joa.*, tr. VII, 5; *P. L.*, t. XXXV, col. 1439).

D'après quelques interprètes catholiques, l'idée qu'exprime Jean-Baptiste correspondrait simplement aux espérances messianiques d'alors : le roi attendu, pur lui-même de tout péché, devait faire disparaître le péché (*Psaumes de Salomon*, XVII, 41, etc.), sans qu'il fût pour cela question d'expiation. Cet idéal messianique s'harmonise également avec le rôle de juge que le Baptiste assigne à Jésus dans les synoptiques en le représentant comme le vanneur qui vient nettoyer son aire (Matth., III, 12; Luc., III, 17), tandis qu'autrement on s'expliquerait mal l'ambassade du Baptiste (Matth., XI, 2-6; Luc., VII, 18). Par cette interprétation, on se conforme à la méthode historique. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 3e édit., 1927, p. 40-41; Lusseau et Colomb, *Manuel...*, 2e édit., t. VI, 1932, p. 357; Fritz Tillmann, *Das Johannes Evang.*, 4e édit., Bonn, 1931, p. 68-72. Il est certain que l'interprétation isaïenne dépasse de beaucoup les espérances messianiques d'alors; elle dépasse aussi, comme le remarque encore le P. Lagrange (p. 40), l'idée que Pierre se faisait du Messie, même après la confession de Césarée. Mais l'inintelligence des juifs et celle même de Pierre n'empêchait pas qu'Isaïe et Jésus n'eussent parlé clairement : et pourquoi « le plus grand des prophètes » n'aurait-il pas compris le premier la prophétie de la passion, comme il avait compris, avant Pierre, le mystère de la divinité de Jésus? Cette connaissance de la destinée du Messie n'empêchera nullement Jean de lui envoyer une ambassade qui lui fournira occasion de mieux se manifester; cf. Buzy, *Saint Jean-Baptiste*, p. 280-306. Sans doute, aussi, le rôle de justicier, thème ordinaire des prédications du Baptiste, diffère grandement de celui de victime; cependant, on comprend qu'aux yeux de Jean-Baptiste, qui savait l'un et l'autre, l'humilité de l'innocent et du juste confondu au baptême parmi les pécheurs qu'il venait sauver, apparaisse comme un prélude à la grande expiation prédite par Isaïe et en évoque spontanément l'image. Cette circonstance explique donc avec assez de vraisemblance la déclaration du Précurseur. Quant à l'abolition du péché par le châtiment et l'anéantissement des pécheurs, telle que les *Psaumes de Salomon* et autres écrits contemporains l'attribuent au Messie, c'est une œuvre de force (ἐν ἰσχύι λόγου, μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης, ἐν ἰσχύι, *Ps. Sal.*, XVII, 41-43), peu compatible avec la faiblesse et la douceur figurées, non moins vivement que l'innocence, par le symbole de l'agneau; aussi les *Psaumes de Salomon*, tout en comparant les justes à « des agneaux innocents au milieu des pécheurs » (VIII, 28) et en décrivant le roi-Messie comme « pur de tout péché », se gardent-ils de le présenter lui-même sous l'emblème de l'agneau. Il nous faut donc revenir à la prophétie d'Isaïe, qui seule unit l'agneau et l'abolition du péché, et voir en Jésus la victime immolée pour expier les péchés des hommes. La Ire épître de saint Jean confirme cette interprétation, en enseignant que « le sang de Jésus purifie de tout péché » (I, 7) et que « Jésus-Christ est propitiation pour nos péchés et ceux du monde entier » (II, 5). Toutes les scènes de l'Apocalypse se déroulent autour de la vision centrale de « l'agneau immolé » (V, 6-12; XIII, 8; cf. V, 8-13, etc.); indice sans doute de l'impression profonde produite par la parole du Précurseur, qui, incomprise peut-être au premier moment, devait s'éclairer des lumières de l'expérience et de la révélation.

Est-ce à dire que cette image du salut par l'immolation du juste exprime aussi directement l'idée de substitution? Αἴρω signifie proprement *lever* de terre, *élever* en l'air; il se distingue de synonymes, tels que φέρειν, *porter*, λαμβάνειν, *prendre*, en ce qu'il indique l'action de porter ou de prendre, comme faite en levant, en soulevant; de là, *prendre, enlever, emporter;* et enfin *éloigner, ôter, faire disparaître*. On trouve ces diverses acceptions soit dans les synoptiques, soit dans saint Jean : ainsi prendre des pierres (Joa., VIII, 59); lever les yeux (XI, 41; au figuré X, 24 : tenir en suspens); porter, emporter (un lit, V, 8-12; le corps de Jésus, XX, 2-13); enfin ôter (XI, 39-41), détruire (XI, 48). Si fréquent cependant que soit ce verbe, il est rarement employé à propos du péché : en dehors de notre texte et de I Joa, III, 5, on ne peut citer que Eph., IV, 31 et, dans l'Ancien Testament, I Sam., XV, 25 et XXV, 28. Dans ces deux derniers passages, αἴρειν signifie ôter le péché en le pardonnant; dans saint Paul, « l'ôter » en cessant de le commettre. Ainsi ni le sens général de αἴρειν, « ôter », « enlever », ni son acception particulière, quand il a le péché pour objet, ne favorisent l'idée de « prendre sur soi la responsabilité et le châtiment ». Il est vrai que αἴρειν répond à l'hébreu *nāšā*, et qu'en hébreu l'expression *nāšā ḥet* ou *nāšā ʿavon* signifie parfois « porter la responsabilité ou la peine de la faute »; E. Riggenbach a beaucoup insisté sur ce rapprochement (*Jesus trug die Sünde der Welt...*, dans *Neue kirchl. Zeitschr.*, t. XVIII, 1908, p. 295-307). Il est vrai encore que, précisément dans la prophétie d'Isaïe, *nāšā* prend par deux fois cette signification en vertu du contexte (LIII, 4, *nāšā* = *sabal*, « porter »; et LIII, 12); cf. P. Federkiewicz, *Ecce agnus Dei, Verb. Domini*, t. XII, 1932, p. 157-158. Mais il est non moins remarquable que dans tous ces cas le grec emploie toujours λαμβάνειν, φέρειν, ἀνάφερειν jamais αἴρειν. Il vaut donc mieux laisser à ces termes leur nuance propre et prendre αἴρειν au sens de ἀφαίρειν, καθαίρειν (Origène, saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste), ἀφανίζειν (Théophylacte); en latin, *tollere, auferre : « qui auferet »* (saint Irénée, saint Cyprien), « *auferens* » (Knabenbauer, *Ev. sec. Joannem*, p. 111), « *qui penitus aufert, qui penitus delet* » (Maldonat), « *qui abstulit* » (liturgie pascale). La substitution, saillante dans la prophétie, demeure ici dans l'ombre, mais, si elle ne résulte qu'indirectement de la description d'Isaïe et de la nature des souffrances du juste, du moins le Baptiste énonce explicitement le fait même de l'expiation par le sacrifice volontaire.

Le Sauveur vient effacer « le péché du monde », τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Le monde, dans saint Jean, se prend souvent en un sens très spécial, pour la catégorie des hommes obstinés dans le mal et hostiles à la révélation du Verbe. Le Christ ne prie pas pour ce monde-là. Il s'agit ici du monde en général, de tous les hommes. Le Sauveur ôte « le péché » du monde, non pas tel péché en particulier, qu'aucun indice ne précise, mais « le péché » collectif, tous les péchés de l'humanité. Le baptême de Jean aide déjà les hommes à sortir du péché; mais ce n'est qu'un « baptême d'eau »

(I, 31), bien inférieur au « baptême dans l'Esprit-Saint (I, 33) » que conférera le Messie et qui lui-même devra son efficacité au sacrifice de l'agneau. Le participe présent, précédé de l'article ὁ ἀμνὸς ὅ αἴρων, n'affirme point que l'action exprimée par le verbe s'accomplit déjà au moment où l'on parle, mais qu'elle appartient en propre au sujet, qu'elle constitue le trait caractéristique de sa nature ou de sa mission. Cette tournure est très expressive; en désignant le Christ comme l'agneau annoncé par le prophète, elle marque en même temps que l'expiation est son rôle, que lui seul a la vertu de la réaliser et que son action sera pleinement efficace; il est le rédempteur unique et souverain.

Victime innocente, douce et patiente, s'offrant aux souffrances et à la mort pour « ôter le péché » et seule capable de l'effacer, victime universelle qui rachète non seulement les juifs, mais le monde entier, tel apparaît Jésus au seuil de l'évangile de saint Jean. On ne saurait souhaiter affirmation plus solennelle de l'expiation.

Un enseignement si net et si assuré sur la destinée du Messie, dès ses premiers pas dans la carrière, est suspecte aux exégètes rationalistes. On a soulevé bien des objections, que Holtzmann résume en ces termes : « Dans ce passage : 1° le regard du Baptiste, en réalité limité à son peuple, est étendu à l'univers. 2° De plus, on lui prête sur la valeur salutaire de la mort du Messie une réflexion religieuse dont I Cor., v, 7, donne la première date. 3° Surtout on lui attribue, malgré Matth. (XI, 11) deux idées : souffrance et mort du Messie, que Jésus a péniblement acquises lui-même par l'expérience de la vie et que seules, d'après Marc (IX, 12-13), la destinée et la mort même du Baptiste ont fait mûrir dans son esprit. » *Lehrbuch...*, t. II, 1911, p. 526. Cf. Bauer, *Johannes Ev.*, 1912, p. 21-22 : « Le Baptiste pouvait-il parler de mort, de salut universel? Il suffit de poser la question » : Strack-Billerbeck, t. II, p. 369-370; J.-H. Bernard, *St. John*, dans *Int. crit. comm.*, Edinburgh, t. I, 1928, p. 43-47; Dibelius, etc.

Ces difficultés paraissent faire impression sur nombre de critiques. Cremer ne trouve d'autre moyen de les écarter que d'imaginer pour le Baptiste un état d'exaltation dans lequel, comme les anciens prophètes, il aurait parlé sans bien savoir ce qu'il disait (*Biblisch. theol. Wörterbuch der neut. Græcitat*, Gotha, 1911). Il est fort à craindre qu'un pareil expédient, sous prétexte de sauver un prophète, ne les sacrifie tous! Dans le quatrième évangile, Caïphe prononce un oracle sans s'en douter : mais s'il dit, Dieu le voulant ainsi, plus vrai encore qu'il ne pense, il sait bien cependant ce qu'il pense et il s'en vante; tandis que les paroles de Jean-Baptiste ne veulent rien dire, si elles ne signifient que Jésus est, par sa mort, l'agneau rédempteur du monde. — *a)* Le Baptiste ne pouvait, assure-t-on, penser qu'au salut d'Israël, non à celui du monde. Pourquoi? Est-ce que les anciens prophètes, et Isaïe en particulier, n'étendaient pas de quelque manière à tous les peuples les promesses divines? Est-ce que, dans les synoptiques eux-mêmes, le Précurseur ne s'attaque point de toutes ses forces aux préjugés de race, assurant que Dieu peut, des pierres mêmes, susciter des enfants à Abraham et que « toute chair verra le salut divin »? Il est très possible que l'évangéliste ait suivi ses habitudes littéraires en rendant l'expression araméenne du Baptiste par le mot κοσμός, « monde », qui lui est familier, plutôt que par un terme tel que πάντες ou πᾶσα σάρξ ou οἱ ἄνθρωποι ou οἱ πολλοί; mais, depuis quand le choix du mot empêche-t-il la fidélité de la traduction? — *b)* Moins encore que la conception d'un salut universel, les rationalistes acceptent-ils, chez le Précurseur, celle d'un Messie souffrant et mourant? Mais la portée rédemptrice de la mort du « serviteur de Dieu » n'est-elle pas le trait saillant de l'oracle d'Isaïe? Pourquoi le Précurseur n'aurait-il pas compris ce qu'un autre prophète avait enseigné tant de siècles auparavant? Assurément, le Baptiste se montre en ce point plus éclairé que la plupart de ses contemporains; mais qui méritait mieux que lui d'être instruit des desseins de Dieu et de faire pressentir aussi par un oracle le mystère que devait présager sa propre mort? Cf. Matth., XVII, 12-13; Marc., IX, 12-13. La logique de leur système pousse les adversaires à refuser au Christ lui-même la science qu'ils dénient au Précurseur; c'est la négation de toute révélation divine et de tout l'ordre surnaturel. — *c)* D'après Holtzmann, le rapprochement entre le Christ et l'agneau pascal serait dû à saint Paul (I Cor., v, 7). Mais le point de vue sotériologique du Baptiste diffère complètement de l'aperçu moral de l'Apôtre; aucune dépendance, aucun rapport d'idée ni d'expressions. Nous avons montré d'ailleurs que les paroles du Précurseur ne renferment pas d'allusion directe à l'agneau pascal.

F. Spitta (*Christus das Lamm*, dans *Streitfragen der Geschichte Jesu*, p. 172-174) a une manière originale d'interpréter l'expression « agneau de Dieu ». C'est bien, déclare-t-il, un titre messianique, mais ce titre n'insinue aucune idée de mort ou de sacrifice; au contraire, il représente le Messie, défenseur de son peuple et toujours triomphant, sous les traits du bélier qui marche fièrement à la tête du troupeau et le protège de ses cornes redoutables. Spitta (*Das Joh. Ev...*, Göttingen, 1910, p. 32) reproche à We lhausen et à Schwartz d'avoir encore admis l'expiation comme un sens clair et naturel, après « l'étude pénétrante » dans laquelle il a prouvé que la conception messianique de l'agneau n'a été unie que tard dans la littérature à l'agneau-sacrifice, et se rapportait primitivement à l'agneau-bélier. Il tient pour authentiques et primitifs, ou du moins comme appartenant à une source antique, les seuls mots : « Voici l'agneau de Dieu »; le reste est une addition tardive. Ainsi, d'après Spitta, le Messie est l'agneau de Dieu parce qu'il est le bélier armé de la force de Dieu, mais comment « agneau » veut-il dire « bélier »? Les Actes (VIII, 32 sq.) montrent que les chrétiens, dès le lendemain de la mort de Jésus, savaient reconnaître le Christ dans la prophétie d'Isaïe sur l'agneau immolé. Enfin, le membre de phrase du verset I, 29, « qui ôte le péché du monde », serait une glose tardive et erronée des mots : « Voici l'agneau de Dieu », qui se trouvent seuls au verset I, 32. Mais cette dernière formule se comprend très bien comme un abrégé destiné à éviter, à deux lignes de distance, une répétition inutile; au contraire, prise isolément, elle est difficilement intelligible, comme le prouve la tentative même de Spitta, obligé d'entendre « agneau » au sens de « bélier » et de transformer en emblème de force le symbole par excellence de la douceur. On ne s'étonnera donc pas que les critiques, malgré « l'étude pénétrante » à laquelle on les renvoie, accueillent mal le bélier de Spitta. Cf. B. Weiss, *Das Johannes Ev. als einheitliches Werk*, Berlin, 1912, p. 34; Clemen, *Religionsgesch. Erklärung des N. T.*, 2e édit., Giessen, 1924; Strack-Billerbeck, t. II, p. 363-370.

Un de ces critiques, B. Weiss (*Das Johannes Ev.*, p. 25-27), maintient contre Spitta l'appel à la prophétie d'Isaïe. Mais le Baptiste voudrait dire seulement que le Messie portera ou ôtera les péchés du peuple en supportant de rudes épreuves. Interprétation tout à fait arbitraire : de quel droit parler seulement d'épreuves, à l'exclusion de la mort expiatoire, quand le texte prophétique dit si clairement que l'agneau est immolé et que le serviteur est mis à mort pour le péché des multitudes?

Il reste donc acquis que le Précurseur, par l'emblème de l'agneau, désigne le Christ comme la victime expiatoire des péchés du monde, expiation dont les hommes

recevront le bienfait par « le baptême dans l'Esprit-Saint ». Incapables encore de saisir tout le mystère, André et Jean comprirent du moins que leur maître leur montrait le juste par excellence, le sauveur promis, et cette première révélation les guida vers Jésus. Souvenir ineffaçable que le voyant de Patmos fixera à jamais, avec la plénitude du sens voulu par le Précurseur, dans l'émouvant tableau de l'agneau immolé.

2. *Le signe de Moïse* (Joa., III, 12). — Après avoir réuni ses premiers disciples (I, 35-51) et accompli à Cana son premier miracle (II, 1-11), Notre-Seigneur se rend de Capharnaüm à Jérusalem pour la Pâque. A cette date, se place l'entrevue de Nicodème avec Jésus. Le Maître entretient d'abord son visiteur de la nécessité d'une seconde naissance « par l'eau et par l'esprit » (III, 5). Nicodème ne comprend pas; il s'étonne : Comment cela peut-il se faire? Sans autres explications, Jésus demande qu'on s'en rapporte à sa parole; il dit ce qu'il sait, il atteste ce qu'il voit, il révèle les choses du ciel parce qu'il est descendu du ciel. « Personne n'est monté au ciel, que celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme. » Ces paroles mystérieuses, en décrivant le ciel comme la patrie de Jésus, proposent le motif et l'objet de la foi qu'il réclame; s'il vient du ciel, il a le droit de parler des choses célestes; si le ciel est sa patrie, il possède la nature divine. De ses rapports avec le ciel, Jésus passe à sa mission sur la terre : « Et comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit ait en lui la vie éternelle. »

Donner la vie éternelle, telle est la mission du Fils de l'homme. Pour arriver à ce résultat, deux conditions sont requises : l'une objective, imposée au Christ, à savoir son « exaltation »; l'autre subjective, à remplir par les hommes, à savoir la foi. Tout cela a été prophétiquement annoncé et figuré dans l'Ancien Testament. On connaît le récit des Nombres (XXI, 4-9). En punition des murmures du peuple, Dieu envoya des « serpents brûlants », dont la morsure fit périr un grand nombre d'Israélites. Les coupables, effrayés, confessent leur péché et supplient Moïse d'intercéder en leur faveur auprès de Dieu. Le Seigneur dit alors à Moïse : « Fais-toi un serpent et élève-le sur un poteau, et quiconque ayant été mordu le regardera, vivra. » Moïse fit un serpent d'airain, le mit au haut d'une perche, et quand quelqu'un était mordu, s'il regardait le serpent d'airain, il vivait. Ce moyen de salut, donné jadis aux Israélites, dans le désert, figure celui que Dieu offre maintenant au monde entier.

a) La comparaison porte sur trois points. D'abord, comme le serpent fut élevé, ainsi faut-il que le Fils de l'homme « soit élevé » καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Être « élevé » ne doit pas s'entendre, du moins directement, au sens figuré de « être glorifié, exalté », mais avant tout au sens matériel : le Fils de l'homme doit être élevé en croix, crucifié. Ce sens résulte de la comparaison avec le serpent élevé sur le poteau. De plus, tandis que le verbe δοξάζω s'entend en plusieurs endroits (VII, 39; XII, 16; XIII, 31-33; XVI, 1-5) de la glorification du Christ par son retour au ciel, ὑψόω, employé trois autres fois dans saint Jean, désigne toujours la crucifixion. Notre-Seigneur dit aux juifs (XII, 32) : « Quand j'aurai été élevé de terre, ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, j'attirerai tous les hommes à moi »; or, il signifiait par là, nous assure saint Jean (XII, 32), de quelle mort il devait mourir. Même prophétie (VIII, 28) : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Il est probable que Jésus s'est servi du terme araméen זְקַף, qui s'applique à la suspension des malfaiteurs (Esdr., VI, 11). Cf. C. Lattey, *Recherches de science rel.*, 1912, p. 597-598. Les Pères sont unanimes à voir dans ces paroles une prophétie voilée de la passion. « Le Sauveur, remarque saint Jean Chrysostome, dit qu'il doit être *élevé*, non *suspendu* ou *crucifié;* c'était un euphémisme pour ménager son interlocuteur en même temps qu'un rapprochement plus étroit avec la figure » (*P. G.*, t. LIX, col. 159).

Au reste, cette interprétation n'épuise pas la pensée. Le quatrième évangile aime à considérer la passion du Sauveur comme le point de départ de son triomphe (VIII, 28; XII, 22-24, 32-34; XVIII, 31-32). Dans les deux passages que nous venons de citer (VIII, 28 et XII, 32), le verbe ὑψόω sert précisément à introduire cette idée. Il s'agit donc à la fois et de l'élévation en croix et de l'élévation à la gloire; la croix est pour Jésus l'instrument du triomphe futur, bien plus, elle est elle-même une exaltation, car, dans l'intention divine, Jésus n'y est pas élevé comme malfaiteur, mais comme sauveur.

D'après Th. Zahn, le Christ parlerait uniquement de son exaltation à la gloire céleste. Cet auteur avoue que la plupart des exégètes admettent dans ce verset une allusion à la croix; mais, ajoute-t-il, personne n'y aurait songé si on n'avait été induit en erreur par la remarque de saint Jean (XII, 32). Cette remarque se justifie par le contexte : à la suite du discours de Jésus sur la nécessité et les fruits de sa mort (XII, 24-28), l'élévation en croix apparaît en effet comme un échelon vers le ciel. Il n'en est pas de même au c. III; rien, dans l'entretien avec Nicodème, ne prépare la pensée de la mort. En outre, la fabrication d'un serpent qu'on hisse sur une perche ne figure pas la mort infligée à un homme par le supplice de la croix (*Das Ev. des Joh.*, 1921). Ces difficultés sont de pures arguties. L'analogie avec le serpent d'airain invite spontanément à prendre le verbe ὑψόω au sens matériel; sens parfaitement légitime puisque ὑψόω, dans les autres passages de l'Évangile, fait toujours allusion à la croix. Cette allusion n'est ici nullement déplacée; dans un discours sur le baptême, moyen nécessaire de salut, la pensée remonte facilement à la mort du Christ, première source de salut. Le rapprochement entre le serpent sur le poteau et le Christ sur la croix, pour n'être que matériel et en quelque sorte local, n'en est pas moins frappant. Les Pères tireront même parti du fait que Moïse se servit d'un serpent artificiel : comme il avait tous les dehors des autres serpents sans en avoir le venin, ainsi le Christ a-t-il une nature en tout semblable à la nôtre, sauf le péché. D'ailleurs, il n'est pas dit précisément que le serpent figure directement la mort du Christ, mais son élévation en croix. Cette nuance a son importance. Pour le Christ, l'élévation aura lieu, en fait, par le supplice et la mort de la croix. Mais ce fait échappe sans doute à Nicodème, comme il semble avoir échappé plus tard à la foule (XII, 34); le docteur comprend peut-être vaguement que Jésus-Christ annonce un acte qui le mettra en évidence aux yeux du peuple et par lequel il sera, pour les croyants, source de salut. Mais on sait assez que la portée des paroles du Maître, dans les discours du quatrième évangile, ne doit pas se restreindre à l'intelligence bornée qu'en ont, au moment même, les auditeurs. Jésus prédit discrètement sa mort sous la figure du serpent dressé sur le poteau, comme il annonce sa résurrection sous l'image du temple rebâti.

b) Ce récit des Nombres prêche une autre leçon : la nécessité de la foi. Le serpent d'airain se dressait, selon l'expression de la Sagesse, comme un « signe de salut », σύμβολον σωτηρίας, qui avertissait les Israélites de mettre leur confiance dans la puissance et la miséricorde du Très-Haut qui voulait guérir par le serpent ceux qui périssaient par le serpent et changer en remède pour les croyants le mal qui châtiait la rébellion des incrédules. De même les hommes, mordus par

le serpent infernal, doivent-ils, pour guérir, lever vers Jésus-Christ des regards pleins de foi; ils doivent « croire en lui », croire que Jésus crucifié « est le Fils unique de Dieu envoyé par le Père pour le salut du monde » (III, 15-18).

c) Troisième ressemblance : le salut. — Seulement, le serpent n'était que l'occasion du salut, le Christ en est la source; par l'un, la vie temporelle, par le Christ la vie éternelle. *Quomodo qui intuebantur illum serpentem, non peribant morsibus serpentum, sic qui intuentur fide mortem Christi, sanantur a morsibus peccatorum. Sed illi, sanabantur a morte ad vitam temporalem, hic autem ait, ut* habeant vitam æternam. *Hoc enim interest inter figuratam imaginem et rem ipsam : figura præstabat vitam temporalem; res ipsa cujus illa figura erat, præstat vitam æternam.* S. Augustin, *In Joa.*, XII, 11, *P. L.*, t. XXXV, col. 1490.

L'ancienne figure renferme donc un triple enseignement par rapport à l'économie nouvelle du salut : d'abord une condition objective, le crucifiement, qui sera matériellement et spirituellement une exaltation; puis une condition subjective, la foi; enfin, comme résultat de l'une et de l'autre, la vie éternelle. Dans la suite du discours, Notre-Seigneur, ou plutôt l'évangéliste, insiste sur la nécessité de la foi pour le salut. Toutefois, l'importance des dispositions morales n'empêche pas que la croix, elle aussi, ne soit l'instrument nécessaire de la mission du Fils de l'homme; il faut, δεῖ, que le Fils de l'homme monte sur la croix pour que le monde soit sauvé. Dieu a voulu sauver les hommes par la croix de Jésus, comme il voulut guérir les Israélites par le serpent d'airain; et, de même que, après l'ordre du Seigneur à Moïse, nul ne pouvait espérer de guérir qu'en levant les yeux vers le serpent, ainsi, en vertu des décrets divins, nul n'aura la vie éternelle que par la foi en Jésus crucifié.

Quelle est la raison de cette nécessité? Pourquoi ce δεῖ? Notre-Seigneur ne s'en explique pas. Il se contente de faire entendre que le monde est en état de perdition et que les hommes se trouvent, relativement à la vie éternelle, dans la condition des Israélites blessés à mort par les serpents venimeux. Le verset 16 confirme cette impression : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. » Dieu donne son Fils « en l'envoyant » dans ce monde. Le verbe ἔδωκεν s'étend à l'ensemble de la mission rédemptrice. Cependant, il vise plus particulièrement la croix : c'est d'elle qu'il vient d'être question et c'est par elle que Jésus, réalisant le don complet de soi, manifeste excellemment l'amour de Dieu. Or, le dessein de Dieu en donnant son Fils est d'empêcher le monde de périr, ἵνα μὴ ἀπόληται. Les hommes donc seraient perdus. Pourquoi, sinon comme les Israélites dans le désert, à cause de leurs péchés? Maldonat va jusqu'à trouver enseignée dans ce passage la doctrine que, sans le péché, l'incarnation n'aurait pas eu lieu, l'Évangile n'alléguant d'autre motif de la venue du Christ sur la terre que de délivrer les hommes de leurs péchés : *Tertium est Christum in hunc mundum venturum non fuisse, si homines non peccassent : hanc enim solam causam adventus sui et Christus hoc loco et Scriptura universa... reddunt, ut homines a peccatis liberaret (In quatuor ev.).* Si l'on joint à cette donnée touchant le Christ élevé en croix pour sauver les pécheurs, celle de l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde, nous avons, observe J. Murillo (*San Juan*, 1908, p. 205), les éléments de la théorie complète de la rédemption par la mort expiatoire du Christ. Pour saint Jean d'ailleurs, comme pour saint Paul, l'expiation est elle-même l'effet et la grande preuve de l'amour de Dieu pour les hommes : οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον.

3. *La chair (livrée) pour le salut du monde* (Joa., VI, 51). — Saint Jean, au c. VI, 22-59, rapporte le discours sur le pain de vie que Jésus prononce vers l'époque de la seconde Pâque, à l'occasion du miracle de la multiplication des pains (VI, 1-15). Dans une première partie, ℣ 27-47, Notre-Seigneur se présente comme le pain de Dieu descendu du ciel pour donner la vie à quiconque croit en lui. A partir du ℣ 48, les paroles : « Je suis le pain de vie », servent de thème à des développements d'une nature spéciale. Il ne se contente pas de réclamer d'une manière générale la foi à sa personne, à sa parole, à sa mission; il propose des mystères nouveaux. Le verset 51 mérite, à notre point de vue, d'être distingué : « Je suis le pain vivant descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement; et *le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde* », καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

Quelques exégètes rapportent ces paroles à l'incarnation; ils relèvent l'emploi du mot σάρξ (au lieu de σῶμα), qui rappelle la formule solennelle du prologue « le Verbe s'est fait *chair* »; et ils notent que « le Fils est donné » par le fait qu'il est « envoyé » en ce monde (III, 16-17). Mais cette explication est insuffisante. Les versets précédents, surtout 36-40, ont parlé tout au long de l'incarnation. Aux versets 50-51 nous rencontrons trois affirmations non encore énoncées : l'invitation à « manger » le pain du ciel, l'identification de ce pain avec la chair du Christ et l'annonce que cette chair sera donnée pour la vie du monde. Le verbe au futur, δώσω, fait naturellement penser à un don qui n'a pas encore eu lieu et qui complétera celui de l'incarnation. Ce don est celui de sa chair « pour le salut du monde », ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Grammaticalement, ces mots peuvent se rattacher au pain, qui est le sujet du membre de phrase, ou à la chair, qui fait fonction d'attribut. Cependant, leur place même invite à les joindre à σάρξ, qui précède immédiatement. Ils introduisent une idée nouvelle, celle d'immolation. « Le pain donne la vie à chacun, c'est l'immolation de la chair qui donne la vie au monde » (Lagrange, *Év. selon saint Jean*, p. 183). Le premier don se fait par l'eucharistie, le second par la croix. Ces paroles rappellent celles du bon Pasteur donnant sa vie pour ses brebis, ὑπὲρ τῶν προβάτων, « afin qu'elles aient la vie ». Elles semblent une anticipation des paroles de la cène : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous » (Luc., XXII, 19), « ceci est mon corps pour vous » (I Cor., XI, 24). On voit que ce texte associe étroitement la passion et l'eucharistie; le pain que Jésus donne n'est autre que sa chair considérée comme la chair d'une victime, sa chair immolée sur la croix. Cette doctrine reproduit celle des synoptiques et de saint Paul, d'après lesquels le fidèle, dans l'eucharistie, communie au Sauveur sous le symbole de sa mort. Tel est le sentiment de la plupart des exégètes catholiques : Knabenbauer, Calmes, Mgr Ruch, Schanz, Murillo, Lagrange, etc. Quelques-uns seulement restreignent le sens à la seule eucharistie (Patrizi, Fillion) ou à la seule passion (Batiffol, *L'eucharistie*, 7e édit., 1920, p. 84; Cajétan, etc.). Parmi les protestants et les rationalistes, ceux qui voient dans le quatrième évangile le reflet de la foi chrétienne à une époque tardive associent volontiers dans l'exégèse de ce texte la passion et l'eucharistie : tels Loisy (p. 454-456), Holtzmann, etc. Pour ceux des protestants qui admettent que l'évangile est de Jean l'Apôtre, il ne saurait être question d'eucharistie; ils entendent les versets 51 et suivants de la passion : Westcott, Godet, Weiss, etc. Mais 51b, « manger le pain » fait certainement allusion à l'eucharistie.

La chair du Christ sera donc immolée. Ce sacrifice est offert pour le monde entier. Il est pour tous les hommes source de vie. Cette vie, destinée à tous dans

l'intention du Sauveur, n'est infusée cependant qu'à ceux qui se l'approprient spirituellement par la foi et sacramentellement par la manducation de la victime. Tel est, pour nous borner aux seuls traits saillants, le riche contenu dogmatique de ce passage. Le terme générique de ζωή embrassant dans son ampleur tous les degrés et toutes les manifestations de la vie surnaturelle, depuis son premier épanouissement jusqu'à la plénitude de l'union avec Jésus, il est clair que le pardon du péché est compris, comme une condition indispensable, dans le don de la vie. « Je suis venu pour que les hommes aient la vie », en passant de la mort du péché à la vie de la grâce, « et une vie abondante » (x, 10). Mais Jean ne fait pas, comme les autres évangélistes et comme Paul, mention expresse du péché; pour lui, l'expiation, qui se détache chez eux au premier plan, se fond dans les vastes perspectives de l'œuvre de vie.

4. *Le bon Pasteur.* — L'allégorie du bon Pasteur (x, 1-21), exprime sous une forme touchante l'amour de Jésus pour les siens. L'Ancien Testament, pour peindre la sollicitude de Yahweh en faveur de son peuple et exhorter celui-ci à la reconnaissance et à la fidélité, recourt volontiers à la comparaison du berger et du troupeau (Ps., xxiii, 1-3; lxxix, 13; Is., xl, 11; Ez., xxxiv; Zach., xxii, 7). Mais, combien, sur les lèvres de Jésus, la vieille image se trouve rajeunie! Quelle fraîcheur de traits, quelle tendresse et, à vrai dire, quelles nouveautés inouïes!

Après avoir rappelé le spectacle, familier à ses lecteurs, des bergeries palestiniennes (cf. D. Buzy, *Introd. aux paraboles*, 1912, p. 451-452), Jésus s'applique à lui-même les points principaux de la parabole; il est, par opposition aux voleurs et aux brigands, le légitime berger (7-10) et, par opposition au mercenaire, le bon Pasteur (11-18). Cette seconde partie — la plus développée — débute par une affirmation surprenante : « Le bon Pasteur donne sa vie pour ses brebis » : ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων. Cette proposition n'est pas jetée là en passant. Elle énonce une thèse capitale que va illustrer et prouver le tableau suivant où est peinte au vif la lâcheté du mercenaire : « Le mercenaire, au contraire, qui n'est pas berger et à qui les brebis n'appartiennent pas, voit venir le loup, abandonne les brebis et s'enfuit, et le loup les ravit et les disperse. C'est qu'il est mercenaire et qu'il ne se soucie point des brebis. » Ainsi, d'après l'enseignement du Sauveur, le vrai pasteur, celui qui veut se montrer digne de ce titre ὁ ποιμὴν ὁ καλός, se distingue du mercenaire en ce qu'il est prêt à donner sa vie pour sauver ses brebis. Voilà, certes, un idéal inattendu. David, confiant dans sa force et son adresse, et surtout dans le secours de Dieu, ne craignit pas de marcher contre l'ours et le lion pour arracher ses brebis de leur gueule. Mais quel berger s'exposerait au péril s'il était sûr, tout en sauvant ses brebis, de périr lui-même? Ce qu'aucun autre ne ferait jamais, Jésus le fera. Il poursuit en effet : « Je suis le bon Pasteur. Je connais mes brebis et elles me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père, et je donne ma vie pour mes brebis », καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων (x, 14-15). Le présent, τίθημι, montre que Jésus n'envisage pas la mort comme une condition seulement théorique et éventuelle de l'office du pasteur idéal, tel qu'il l'a décrit au ℣ 11; il s'en fait à lui-même une loi; il la présente comme un devoir positif, catégorique, qu'il accepte dès maintenant et qu'il est bien résolu à remplir. Bon Pasteur, il doit donner sa vie pour ses brebis, il veut la donner et il la donnera en effet, τὴν ψυχήν μου τίθημι.

En quoi et comment l'intérêt de ses brebis exige-t-il sa mort? Quel est le danger qui les menace et qu'il va écarter d'elles au prix de sa vie? A cette question, le discours du Sauveur ne donne point de réponse. Le trait si pittoresque du loup qui ravit les brebis et disperse le troupeau, dans la partie descriptive de la parabole, appellerait naturellement, dans la partie doctrinale, la mention de l'ennemi qui menace le bercail spirituel du Christ. Mais rien, dans l'application, ne répond à l'apparition du loup dans le tableau. C'est la preuve que ce trait n'est pas un élément important de la parabole, que du moins il n'a pas de valeur allégorique directe, et qu'il figure dans le récit non en vue d'une leçon spéciale, mais pour donner plus de naturel et de vie à la description et introduire le piquant spectacle du mercenaire en fuite. Cf. D. Buzy, *Pour commenter les paraboles évang.*, dans *Rev. bibl.*, 1916, p. 406-422; *Enseignements paraboliques*, *ibid.*, 1917, p. 168-207, 377-380.

A défaut d'indication formelle, les expressions du Sauveur permettraient-elles de discerner l'orientation de sa pensée? Quelques exégètes font état de la préposition ὑπέρ : cette particule marquerait substitution et, en signifiant que Jésus meurt à la place de ses brebis, ὑπὲρ τῶν προβάτων, elle insinuerait que sa mort est expiatoire. Mais, comme nous l'avons dit souvent, la valeur substitutive de ὑπέρ doit se prouver par le contexte; en outre, l'idée de substitution est susceptible d'applications diverses et il resterait à établir qu'il s'agit ici du point de vue spécial de l'expiation.

D'autres prennent pour fil conducteur le verbe τίθημι, « poser », « déposer ». L'expression « poser sa vie » serait une métaphore tirée de l'usage de « poser » ou de « déposer », pour le consigner entre les mains du vendeur, le prix de l'objet qu'on achète : « la vie » représenterait donc le prix que Jésus doit verser pour le salut de ses brebis, et nous serions ainsi conduits à la théorie de la rançon exprimée dans l'Évangile par la formule δοῦναι τὴν ψυχὴν (Matth., xx, 28). *Talentum hoc, animam meam, pro sanctificatione antiquæ prævaricationis persolvam* (Rupert). Mais l'opposition entre τιθέναι et λαμβάνειν (xii, 17-18; et xiii, 4-12 avec τα ἱμάτια) ferait croire plutôt pour τίθημι au sens de « abandonner «, « laisser », « sacrifier ». En tout cas, la signification demeure trop générale, et ne laisse nullement entrevoir le but pour lequel Jésus dépose sa vie ou la sacrifie.

Il faut donc s'en tenir, touchant le motif qui pousse le Sauveur, à l'idée qui domine tout le discours : l'amour du Pasteur pour ses brebis. Il s'intéresse à elles parce qu'elles sont siennes, il veut leur bien, il veut leur assurer « la vie et une vie surabondante », et il se dévoue pour elles jusqu'à la mort, « parce qu'il n'y a pas de plus grande preuve d'amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ (xv, 13). Dans la dernière partie du discours, Notre-Seigneur insiste sur un double caractère de son sacrifice : la liberté et l'obéissance. D'une part, il meurt librement : « Mon Père m'aime parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me l'enlève, mais je la donne de moi-même » (x, 17-18). On comprend en effet que personne ne puisse ôter de force la vie à celui qui « a le pouvoir de la reprendre », puisque le dépositaire d'un tel pouvoir ne peut être que Dieu. D'autre part, ce dévouement spontané n'empêche point qu'il n'ait reçu cette mission de son Père; tout en souffrant, il obéit. Et son obéissance n'ôte rien au mérite de sa charité; l'une et l'autre lui valent les prédilections et les infinies complaisances de son Père (x, 17).

Pourquoi cette charité du Fils et cet ordre du Père? Pourquoi cette obligation librement contractée? La parabole indique seulement que la mort du Christ était nécessaire pour le salut ou, selon le terme johannique, pour « la vie » des brebis.

5. *Le dernier oracle du grand prêtre* (Joa., xi, 49-52). — La résurrection de Lazare est une manifestation éclatante de la divinité du Sauveur : c'est le rayon le plus brillant de sa « gloire ». Trait de lumière, qui amène à la foi les âmes de bonne volonté, il achève au contraire d'aveugler et d'endurcir les ennemis de Jésus. Les prêtres et les pharisiens, effrayés de sa popularité, tiennent conseil : « Si nous le laissons faire, tous croiront en lui, et les Romains viendront détruire notre ville et notre nation. » Ils semblaient hésiter. Alors « Caïphe, qui était grand prêtre cette année-là, leur dit : Vous n'y entendez rien et vous ne réfléchissez pas qu'il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que toute la nation ne périsse pas » (xi, 49-50). Principe de triste politicien, qui justifie les moyens par la fin et sacrifie l'innocence à de prétendues raisons d'État; conseil bien digne de l'homme sans scrupule, qui sut, à force de bassesses, conserver pendant douze ans (de l'an 25 à l'an 36) le pontificat suprême à une époque où les gouverneurs romains destituaient à leur gré les grands prêtres!

Cependant, ajoute saint Jean, « il ne dit pas cela de lui-même, mais étant grand prêtre cette année-là », la grande année de la rédemption, « il prophétisa que Jésus devait mourir pour toute la nation, et non pas pour la nation seulement, mais afin de réunir les enfants de Dieu qui étaient dispersés » (xi, 52). La critique de Tubingue tient ce verset pour inauthentique, parce qu'il suppose que le grand prêtre n'était nommé que pour un an, alors qu'il était à vie. Mais « cette année-là » veut dire simplement que Caïphe exerçait le souverain pontificat l'année où Jésus mourut. La sentence : il faut qu'un seul meure pour le salut de tout le peuple, au sens où Caïphe la formulait, n'était que la maxime égoïste d'une prudence humaine fausse et criminelle. Prises en soi, ces paroles sont l'expression frappante du mystère de la rédemption : Jésus-Christ devait mourir pour sauver tous les enfants de Dieu, tant gentils que juifs, et les réunir tous dans le sein de l'Église, comme des brebis groupées dans le même bercail sous la houlette du même pasteur (x, 16). Tout en laissant à Caïphe la responsabilité des intentions coupables, Dieu lui inspira des termes qui exprimaient exactement le grand dessein de sa providence. Le grand prêtre avait jadis pour fonction de consulter le Seigneur dans les circonstances solennelles « par l'*urim* et le *thummim* joints au pectoral du jugement » (Ex., xxviii, 30; cf. Eccli., xlv, 10), et nous voyons dans l'histoire sacrée qu'il rendit plus d'une fois des oracles (Ex., xxviii, 30; Num., xxvii, 21; II Sam., xxx, 7-8). Une fois encore, Dieu mettait sur les lèvres du pontife juif, dernier représentant du sacerdoce ancien, un oracle qui venait clore toutes les prophéties et expliquer le mystère du salut du monde.

Le principe énoncé par Caïphe est celui de la substitution : substitution injuste et irrecevable au point de vue où se place ce politique sans conscience, légitime et sainte quand il s'agit du Christ se dévouant pour les hommes. Peut-on aller plus loin et rattacher ce principe, tel qu'il est ratifié par Dieu, à la théorie de l'expiation? M. Théodore Zahn émet à ce sujet des vues originales (*Das Ev. des Joh.*, 1921). Il est peu probable, dit-il, que saint Jean pense au pontife comme porteur du pectoral avec les *urim* et *thummim;* aucun mot du texte ne fait allusion à ce fait obscur et sûrement peu connu des premiers lecteurs. Au contraire, le τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, répété trois fois, alors qu'on aurait pu l'omettre entièrement ou le remplacer par un incolore τότε, donne à entendre que Caïphe, au cours de cette année, avait à remplir, en qualité de grand prêtre, une fonction qui était une représentation typique, et, par là même, prophétique, de ce qui a été réalisé par la mort de Jésus. Or, la seule fonction sacerdotale, réservée au grand prêtre comme tel, était d'offrir, une fois l'an, le sacrifice d'expiation pour tout le peuple, afin de purifier Israël de tous les péchés commis durant l'année. Caïphe ne pensait qu'à mettre Jésus à mort; par une disposition providentielle, le grand prêtre, en sacrifiant Jésus à l'intérêt public, allait cette année-là, quoique à son insu, offrir le grand sacrifice expiatoire qui, plus efficace que les *kippourim* anciens, effacerait véritablement les péchés du peuple de Dieu, et lui donnerait le salut. Cette interprétation est ingénieuse. Malheureusement, elle n'a d'appui ni dans le texte, ni dans la tradition. L'Évangile envisage dans le grand prêtre Caïphe le prophète qui parle au nom de Dieu, non le sacrificateur, et, pour justifier la vérité de l'oracle, il insiste non sur le pardon des péchés ou sur le caractère sacrificiel de l'immolation, mais sur l'universalité du salut procuré par la mort d'un seul, universalité qui s'étendait plus loin encore que ne pensait Caïphe et embrassait les gentils en même temps que les juifs. Toutefois, si Jésus n'est pas directement comparé à la victime du jour des *Kippourim*, l'affirmation du salut de tous par la mort d'un seul se rattache intimement à la notion biblique d'expiation.

6. *Le grain de blé : fécondité du sacrifice* (Joa., xii, 24). — Sans le savoir ni le vouloir, Caïphe avait annoncé le salut du monde par la mort du Christ. Ce résultat se fait pressentir du vivant même de Jésus, au moment où la passion va commencer. Des prosélytes d'origine païenne, venus à Jérusalem pour la fête de Pâques, témoins de son entrée triomphale le jour des Rameaux et gagnés par l'enthousiasme populaire, demandent à l'entretenir. A cette nouvelle, Jésus tressaille d'allégresse. Mais ces prémices des gentils lui rappellent plus vivement la condition qui lui est imposée. Si dure qu'elle paraisse, il l'accepte par avance une fois de plus, il en oublie les rigueurs pour n'en considérer que les heureuses suites, il chante la gloire qui lui en reviendra. Recueillons en quelques mots les leçons de cette belle page (xii, 20-33), où tant de sentiments se pressent.

Ce sont d'abord des accents d'allégresse : « Elle est venue l'heure où le Fils de l'homme sera glorifié! » (xii, 23). Mais la gloire s'achète par l'humiliation. Jésus établit cette nécessité avec une insistance singulière, comme s'il voulait convaincre ses disciples d'une vérité difficile et se défendre lui-même d'une impression contraire. *A la vie par la mor !* C'est une loi de la nature : « Si le grain de blé qui est tombé en terre ne meurt, il demeure seul; mais s'il meurt, il produit beaucoup de fruits » (xii, 24). C'est une loi aussi du monde surnaturel; il faut se perdre pour se sauver, et sacrifier la vie du temps pour obtenir celle de l'éternité (25). C'est le devoir de ceux qui veulent suivre Jésus de près et avoir part à sa récompense (26).

La comparaison du grain de blé, au verset 24, est une parabole qui s'applique à tout le monde, mais tout d'abord à Jésus : le « fruit abondant », c'est-à-dire le grain multiplié, par opposition au grain resté seul, αὐτὸς μόνος μένει, figure le Christ se multipliant dans la multitude des sauvés : *Se autem dicebat*, note saint Augustin. *Ipsum erat granum mortificandum et multiplicandum : mortificandum infidelitate judæorum, multiplicandum fide populorum* (*In Joa.*, tr. LI, *P. L.*, t. xxxv, col. 1766). De même que le grain de blé doit mourir en terre pour devenir le riche épi aux grains serrés, ainsi faut-il que le Fils de l'homme meure pour qu'une riche moisson d'âmes devienne sa couronne et sa gloire.

D'après Wellhausen (*Das Ev. Joh.*, Berlin, 1908, p. 57), la pensée serait tout autre : « Il n'est pas question ici de la glorification du Fils de l'homme, mais de la résurrection des justes en général, comme dans saint Paul. » Rapprochement inexact. Saint Paul montre

que la graine semée ne renaît pas, si elle ne meurt auparavant, et qu'elle renaît avec un corps nouveau. Il établit par là le dogme de la résurrection et les qualités nouvelles des corps ressuscités (I Cor., xv, 36-44). Ici, le point de vue est différent; l'opposition n'est pas entre la vie et la mort ni entre la nudité de la semence et la beauté du « corps » qui en provient, mais entre le grain « unique » et le « fruit nombreux », πολὺν καρπόν. Or, ce trait ne se justifie pas dans le juste ressuscité, qui, tout transformé qu'il est, « demeure seul », αὐτὸς μόνος μένει; il se réalise au contraire en Jésus qui, par sa mort, devient le merveilleux épi aux innombrables grains, le sauveur et le chef de la multitude des croyants.

M. Jean Réville reconnaît que Jésus parle de lui-même, mais, assure-t-il, la notion de mort ou de sacrifice est « complètement absente » de ce passage : « Le grain de blé ne se sacrifie pas, il parvient à une vie plus intense et plus abondante. » Il suffira, pour écarter cette objection, de rappeler la règle fondamentale en exégèse parabolique, qu'il faut prendre les symboles tels qu'ils sont exposés par le paraboliste et s'en tenir à ses intentions clairement manifestées. En agissant autrement, nous nous substituons à l'auteur et nous faisons passer nos propres créations sous le couvert de son nom. Ici, les termes sont formels et l'intention est manifeste. Il est dit par deux fois que le grain « meurt », mort purement apparente, assurément, suffisante néanmoins pour justifier le choix du symbole; il serait même difficile de trouver une image qui parle plus éloquemment aux yeux. Et cette image, Jésus la choisit dans le dessein bien avoué de figurer la mort réelle : « Qui aime sa vie, ajoute-t-il aussitôt, la perdra, et qui hait sa vie en ce monde », en sachant sacrifier sa vie terrestre et corporelle, « la gardera pour la vie éternelle. » Cette sentence est, en soi, de portée générale; chacun comprend cependant que Jésus fera le premier ce qu'il commande à tous, et ses disciples n'auront qu'à l'imiter : « qui veut me servir, qu'il me suive. »

Il est donc hors de doute qu'en se comparant au grain de blé, qui meurt pour se multiplier, Jésus enseigne la nécessité et la fécondité de son immolation pour le salut du monde : les foules lui seront données, comme au serviteur de Yahweh, en récompense de sa mort.

La loi est dure cependant. En pensant à sa mort, Jésus éprouve les angoisses de l'agonie. « En ce moment, mon âme est troublée : et que dirai-je? Père, sauve-moi de cette heure? Mais je suis venu précisément pour cette heure. Père, glorifie ton nom » (xii, 27). La lutte a été courte, mais le frisson de Gethsémani a traversé le triomphe même des Rameaux! Il impose silence à la nature par la pensée du devoir, et, de nouveau, il envisage la mort dans une auréole de gloire. Il aperçoit, du haut de la croix, un vaste et brillant horizon. « C'est maintenant le jugement du monde; maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors; et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (xii, 31-32). C'est bien à l'exaltation en croix que se réfèrent ces dernières paroles : saint Jean le note expressément (xii, 33), et la foule devine confusément que Jésus fait allusion à sa mort (xii, 34). La victoire annoncée est expliquée plus longuement aux versets xvi, 8-11, où figurent les mêmes personnages, le Christ, le monde et le démon; l'aveuglement du monde sera désormais sans excuse, le démon restera sans force, et l'influence sanctifiante du Christ ne connaîtra ni obstacle, ni limite.

Cette parole fait de la mort de Jésus, condition douloureuse et nécessaire du succès et de la fécondité de la rédemption, une œuvre de puissance. Le trait final : « je les attirerai tous à moi » révèle la force de persuasion qui réside dans la croix pour toucher les cœurs et les entraîner à la suite de Jésus.

7. *La consécration du Christ* (Joa., xvii, 17-19). — Nous touchons aux derniers jours du Sauveur. En rapportant la dernière cène, l'évangéliste passe sous silence l'institution de l'eucharistie. Cette omission surprend au premier abord. Elle s'explique néanmoins par le caractère du quatrième évangile, qui est une œuvre plutôt doctrinale que purement biographique. La doctrine eucharistique ayant été méthodiquement exposée au c. vi, à propos du pain de vie, l'auteur n'éprouve pas la préoccupation historique de raconter à part et pour lui-même un fait, important sans doute, mais déjà connu par les synoptiques et chaque jour reproduit sous les yeux des fidèles par l'usage liturgique.

Par contre, la scène du lavement des pieds, outre l'intérêt de la nouveauté pour la plupart des lecteurs, a l'avantage de mettre déjà dans tout leur jour les sentiments d'abnégation et de dévouement qui poussent Jésus vers la croix, sentiments qu'il s'efforce d'inspirer à leur tour à ses disciples, parmi les encouragements, les consolations et les promesses qu'il leur prodigue dans l'intimité du suprême entretien. « Si je vous ai lavé les pieds, moi votre seigneur et votre précepteur, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres. Car je vous ai donné l'exemple, afin que, comme j'ai fait pour vous, ainsi vous fassiez » (xiii, 14-15). « Mon commandement est que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. Personne ne peut avoir un amour plus grand que de donner sa vie pour ses amis » (xv, 13). La croix dira bientôt aux disciples jusqu'où Jésus les a aimés et jusqu'où ils doivent s'aimer.

Les effusions du Cénacle se terminent par la prière justement appelée *sacerdotale*. Après les recommandations faites à ses apôtres, dans un dernier élan du cœur, Jésus se tourne vers son Père pour lui confier ceux qu'il va quitter. En même temps, pontife près de monter à l'autel, il explique ses intentions et développe, sous forme de demande, les fruits qu'il attend de son sacrifice. La suite des idées se distingue nettement. Jésus prie d'abord pour lui-même; en retour de la gloire qu'il a procurée à son Père, et comme moyen de l'augmenter encore, il demande sa propre glorification (xvii, 1-5). Il prie ensuite pour ses apôtres; ils ont accepté son message, ils l'ont reconnu pour l'envoyé du Père, ils sont, à cause de cela, exposés à la haine du monde; que Dieu les garde, qu'il les confirme dans l'unité, qu'il les consacre pour leur mission (6-19). Enfin, il intercède pour tous ceux qui, dans le monde entier et à travers les siècles, croiront en lui par le ministère des apôtres (20-26).

La prière pour les disciples s'achève par ces paroles : « Consacre-les dans la vérité, ta parole est vérité. Comme tu m'as envoyé vers le monde, moi aussi je les ai envoyés vers le monde, et je me consacre moi-même pour eux, afin qu'ils soient eux aussi consacrés en vérité » (xvii, 17-19).

Jésus demande à son Père pour les disciples de les « consacrer ». Ἁγιάζειν « sanctifier », « consacrer » rend chez les Septante l'hébreu קדשׁ, הקדישׁ, et signifie séparer de l'usage profane pour réserver à Dieu. Il se dit souvent des offrandes et des victimes (Ex., xiii, 2; Deut., xv, 19; xxii, 4, etc.). Appliqué aux personnes et ayant Dieu pour sujet, il désigne l'acte par lequel Dieu fait entrer l'homme en société avec lui en le séparant du monde : Yahweh a « sanctifié » Israël en l'attachant à son service (Ex., xxxi, 3; Lev., xx, 8), etc.; il a « sanctifié » plus spécialement Aaron et ses fils, destinés au ministère de l'autel (Ex., xxviii, 37-41; xxix, 1, etc.), et d'autres personnages appelés

à une vocation particulière (Jer., III, 5). Il va de soi que la participation à la sainteté divine suppose, en cas de souillure, la purification et qu'elle entraîne, quand il s'agit de vocation, tous les dons qui permettront de la remplir. Il en est ainsi pour les apôtres. La demande de les « consacrer dans la vérité » a pour objet, d'après le contexte, de faire d'eux les dignes ministres de la parole divine : car « ta parole est vérité ». Ces expressions rappellent l'ordre de Yahweh à Moïse au sujet d'Aaron et de ses fils : « Sanctifie-les, pour qu'ils soient mes ministres », ἁγιάσεις αὐτοὺς, ὥστε ἱερατεύειν μοι αὐτούς (Ex., XXIX, 1). La prédication, premier devoir des apôtres, est aussi regardée comme une fonction liturgique (Rom., XV, 15-16).

Au ℣ 18, Jésus investit ses apôtres de la mission dont lui-même a été investi par son Père : ils seront ses continuateurs à travers le monde. Il ajoute : « Je me consacre pour eux, afin qu'ils soient eux aussi consacrés en vérité. » Nous venons de voir en quoi consiste la consécration des apôtres; c'est la plénitude des grâces pour l'exercice de leur ministère. L'expression ἐν ἀληθείᾳ, sans article, doit avoir un sens différent de ἐν τῇ ἀληθείᾳ au verset 17; les apôtres seront sanctifiés en vérité, c'est-à-dire véritablement, pleinement, parfaitement.

Cette consécration des disciples est présentée comme le résultat de la consécration du Maître : καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν. Quel est cet acte saint auquel Jésus se prépare sinon la mort, dont la pensée est présente à tout ce discours et qui suivra dans quelques heures? « Que signifie : Je me sanctifie moi-même ? » demande saint Jean Chrysostome. Il répond : « Je m'offre en sacrifice », προσφέρω σοι θυσίαν, et il donne trois raisons. D'abord, le sens même du verbe, employé si souvent à propos des sacrifices; puis, la suite du récit qui traite de la passion; enfin le but avoué de Jésus de mourir pour les siens; cf., X, 11, 15; XV, 13. La nécessité de donner deux acceptions différentes au même terme dans la même phrase ne crée point de difficulté; cette diversité de nuances provient de la diversité des sujets, et l'on sait d'ailleurs que saint Jean se plaît à rendre la pensée piquante en jouant sur le mot : ainsi ὑψοῦν, élever à la croix et à la gloire; ψυχή, âme et vie; ἐγείρειν, κρίσις, πνεῦμα, etc. On pourrait objecter c. X, 36, où Jésus dit que son Père l'a « sanctifié », c'est-à-dire, « envoyé dans le monde ». Mais cette sanctification appartient au passé, tandis que celle-ci regarde le présent; la première, précédant ou accompagnant sa venue au monde, marque le début de sa mission, au lieu que la seconde en indique le terme; celle-là est alléguée comme preuve de sa véracité et de sa divinité, celle-ci comme source de grâces pour les apôtres; l'une est due au Père, qui députe le Fils pour son représentant, l'autre est l'œuvre de Jésus lui-même se dévouant pour les siens; bref, la première eut lieu au moment de son incarnation, la seconde se produira par sa mort. Que si, pour expliquer de manière identique la « sanctification » de Jésus aux deux passages (X, 36 et XVII, 19), on étend le second texte à la vie entière du Messie, force sera cependant d'y voir une allusion spéciale à l'acte qui la couronne. Aussi les anciens commentateurs sont-ils unanimes : *Omnes prorsus auctores quos ego legerim interpretantur : pro eis me in sacrificium offero, nec dubium est quin id verbum significet* (Maldonat). Cf. J. Huby (*Le discours de Jésus après la cène*, 1932, p. 138-139); Durand, Lagrange, M. de La Taille (*Mysterium Fidei*, p. 88-89); Vosté (*Studia joan.*, p. 298), etc.

La mort de la croix est donc un sacrifice que Jésus offre de lui-même en qualité tout à la fois de pontife et d'hostie afin d'obtenir de son Père la « consécration », pour ainsi dire liturgique des apôtres.

Doit-on regarder ce sacrifice, dans l'intention du Sauveur, comme expiatoire? Il serait exagéré d'interpréter directement la sanctification des apôtres comme la purification de toute souillure. La sanctification ou consécration en vue d'un ministère déterminé confère les dispositions et les aptitudes surnaturelles requises à cette fin. Elle purifie, s'il en est besoin, la pureté étant la première condition pour appartenir à Dieu. Si le consacré est déjà en état de pureté, sa consécration consiste dans une augmentation de dons et de grâces. La scène du lavement des pieds montre que les disciples, quoique purs comme un homme qui sort du bain, ne sont pas sans avoir besoin d'ablution (X, 10). D'ailleurs, fussent-ils parfaitement « lavés », Jésus a pu faire dépendre leur purification antérieure de son sacrifice futur. Le rapprochement entre la « sanctification » des apôtres par Jésus et celle des lévites par Moïse peut fournir ici quelque lumière. Comme condition préalable de la « sanctification des prêtres », Moïse avait offert des victimes pour leurs péchés (Ex., XXI, 10-14; Lev., VIII, 14-17). De même, le sacrifice, qui consacre les apôtres et assure tant de fécondité à leur action, commence par les purifier de leurs fautes. Ainsi la conception en quelque sorte liturgique de la rédemption, par laquelle Jésus se présente comme prêtre et victime d'un sacrifice d'ordination, loin d'exclure l'expiation, la suppose à sa base. Cependant, dans cet ensemble, la parole du Sauveur attire l'attention moins sur le fondement que sur le superbe édifice de grâces qui s'élève au-dessus. Remarquons enfin que la tournure « je me consacre moi-même » met en relief le dévouement du Sauveur et le propose implicitement comme modèle. « Si le Christ a poussé son dévouement à la vérité jusqu'au témoignage du sang, c'est pour laisser à ses apôtres un grand exemple, c'est surtout pour leur obtenir, par sa mort rédemptrice, la grâce de l'imiter. » A. Durand, *Év. selon saint Jean*, p. 452.

8. *La victime pascale* (Joa., XIX, 31-37). — La passion a commencé. Conformément à la doctrine de la gloire par le sacrifice, saint Jean multiplie les rayons autour du front humilié de Jésus, en relevant ses miracles, en insistant sur les prophéties accomplies, en notant une foule de circonstances providentielles. Et voici, sur le Calvaire, où Jésus vient d'expirer, une scène que le quatrième évangile nous a seul conservée.

XIX, 31, « Les juifs cependant, comme c'était (le jour de) la préparation, afin que les corps ne restassent pas sur la croix durant le sabbat, car c'était un grand jour que celui de ce sabbat, demandèrent à Pilate qu'on leur brisât les jambes et qu'on les enlevât. 32, Les soldats vinrent donc et brisèrent les jambes du premier, puis de l'autre qui avait été crucifié avec lui. 33, Mais étant venus à Jésus et le trouvant déjà mort, ils ne lui brisèrent pas les jambes; 34, mais l'un des soldats lui perça de sa lance le côté, et il en sortit du sang et de l'eau. 35, Et celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai, et celui-là sait qu'il dit la vérité, afin que vous aussi vous croyiez. 36, Car ces choses eurent lieu afin que l'Écriture s'accomplît : aucun de ses os ne sera brisé. 37, Et l'Écriture dit encore : Ils regarderont celui qu'ils ont percé. »

L'auteur note trois particularités de la passion que nous ne connaissons que par lui : le brisement des jambes des deux larrons à droite et à gauche de Jésus, le coup de lance qui perce le côté du Sauveur, l'écoulement de sang et d'eau. Ces détails ont à ses yeux une grande importance; il affirme qu'il a été témoin de ces faits; il déclare que son témoignage est véritable; il répète encore, en faisant appel à sa conscience, qu'il dit la vérité. Pourquoi cette insistance? « C'est, dit-il, afin que vous croyiez. » Croire, dans le quatrième évangile, c'est reconnaître que Jésus est le Messie et le Fils de Dieu. Les faits dont Jean a été témoin ont été pour

lui une puissante confirmation de cette foi; il les rapporte, afin que ses lecteurs y trouvent la même preuve de leur foi : « Afin que vous aussi vous croyiez! »

Comment donc ce spectacle prouve-t-il que le crucifié est l'envoyé de Dieu? Jean a soin de l'expliquer. D'abord le brisement des jambes. Ce supplice, infligé aux larrons pour hâter leur mort, est épargné à Jésus. Or, c'est là l'accomplissement du texte scripturaire : « Aucun de ses os ne sera brisé », ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ. Plusieurs commentateurs pensent que ces mots se réfèrent au psaume xxxiv, 21 (Sept., xxxiii) : φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, ἕν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται. Cette image exprime la sollicitude divine en faveur des justes; idée rendue sans métaphore au verset précédent : « Nombreuses sont les épreuves des justes, mais de toutes le Seigneur les délivre. » La réalisation littérale de cette promesse en Jésus crucifié montrerait en lui le juste par excellence, objet spécial des complaisances et de la providence de Dieu. Mais Jean cite plutôt la prescription du Pentateuque, relative à l'agneau pascal : ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ'αὐτοῦ (Ex., xii, 46; Num., ix, 12). Si la forme passive οὐ συντριβήσεται paraît inspirée du psaume, par contre l'emploi de ὀστοῦν (alors que le psaume dit ὀστᾶ au pluriel), l'omission de ἕν, « un seul » (fortement accentué dans le psaume), le pronom αὐτοῦ au singulier et se rapportant à un sujet individuel (dans le psaume αὐτῶν se rapporte à ὀστᾶ et indirectement aux «justes»), enfin la structure de la phrase (le psaume met en avant ἕν ἐξ αὐτῶν et rejette le verbe à la fin) nous reportent vers le texte du Pentateuque. D'ailleurs, observe le P. Lagrange (*Évangile selon saint Jean*, p. 501) l'emploi du passif συντριβήσεται s'explique par la difficulté de conserver dans la citation la deuxième personne ou de mettre le verbe à la troisième. L'Écriture que Jean voit ici réalisée dans le Christ est une prophétie typologique ou figurative, à l'instar du serpent d'airain. Comme le serpent dressé dans les airs aux yeux des juifs annonçait que le Christ devait être élevé en croix pour le salut du monde, ainsi la défense portée par Yahweh de briser les os de l'agneau, devait être respectée, d'une manière providentielle, dans la personne du Christ, le véritable agneau pascal. Tout l'ensemble du récit, où le souvenir sans cesse rappelé de la grande fête des juifs contraste si fort avec le tragique événement de la passion, prépare cette identification. L'école de Tubingue va même jusqu'à conclure que la principale tendance du quatrième évangile est de présenter le Christ comme l'agneau pascal afin de séparer à jamais la Pâque chrétienne d'avec la Pâque juive, celle-ci n'ayant eu lieu que le soir du jour où Jésus déjà était mort; cette tendance, en portant saint Jean à fixer la mort du Sauveur au 14 nisan, l'aurait mis en contradiction avec les synoptiques. Ces accusations sont injustifiées : rien ne prouve que l'évangéliste se préoccupe de querelle pascale, encore moins qu'il sacrifie la vérité historique au symbolisme dogmatique. Plusieurs des rapprochements que les exégètes de Tubingue, intrépidement fidèles à leur parti pris d'allégorisme, s'efforcent de mettre au compte de saint Jean, ne sont, au jugement même des critiques indépendants, que d'étranges « caprices » exégétiques (B. Weiss, *Das Johannesev.*, Berlin, 1912, p. 339, n. 1). L'esprit subtil de Loisy fait bon accueil à ce symbolisme paradoxal : « Jésus est la vraie porte, humectée de vinaigre au lieu de sang à l'heure même où le rite s'exécute dans les maisons juives, et cette porte, qui semble se fermer du côté du temps, va s'ouvrir toute grande vers l'éternité » (*Le quatrième évangile*, p. 881-882). De même, la sépulture donnée au Sauveur, d'après saint Jean, « à l'endroit où il avait été crucifié », aurait trait au rituel pascal ordonnant de manger l'agneau sur place. Vraiment « M. Loisy... n'est-il pas comme un Origène moderne, et n'abuse-t-il pas autant de l'allégorie »? (A. Puech, *Hist. de la littér. chrét.*, 2e édit., Paris, 1928, p. 133.) Ces fantaisies écartées, et quelle que soit d'ailleurs la chronologie précise qu'on adopte pour la passion, la relation de fait entre la mort de Jésus et la célébration de la Pâque est rappelée avec assez d'insistance (xviii, 28-39; xix, 14, 31-42) pour qu'on reconnaisse dans cette coïncidence une intention providentielle, dont le texte prophétique allégué au ℣ 36 apporte une nouvelle preuve. La mort de Jésus coïncide avec l'immolation de la victime légale, parce qu'il est lui-même le véritable agneau pascal; c'est en vue de Jésus crucifié, mais sans mutilation, que Dieu avait prescrit dans la Loi qu'aucun os ne serait brisé. (La loi ne concernait directement que la manducation de l'agneau, mais la tradition juive l'étendait à l'immolation), et c'est pour accomplir cette prophétie que la Providence conduit les péripéties du drame. Saint Paul dit aussi : « Notre Pâque, le Christ, a été immolé » (I Cor., v, 7).

Nous savons que l'immolation de l'agneau était considérée comme un vrai sacrifice; elle n'avait lieu que dans le Temple; on y observait tous les rites prescrits pour les autres sacrifices, en particulier la règle selon laquelle « chaque sacrifice est offert pour son but » (*Pesaḥim*, v, 2-3; cf. *Zebaḥim*, i, 1-4); le sang des *pesaḥim* « touchait la paroi de l'autel comme celui des *zebaḥim* » ou victimes sacrificielles et servait également « pour la réconciliation » (*Pesaḥim*, x, 6); et Philon va jusqu'à voir dans cette immolation faite par le chef de famille une sorte de fonction sacerdotale et l'indice que tout Israélite est prêtre (*De vita Moysis*, t. iii, p. 29; Mangey, t. ii, p. 169; *De Decalogo*, 29; Mangey, t. ii, p. 206). Nous savons aussi que, par la solennité pascale, Israël commémorait le passage de l'esclavage à la liberté, de l'Égypte à la Terre promise, du joug du pharaon au royaume de Yahweh. Le sang de l'agneau avait sauvé Israël, en le préservant du terrible châtiment qui brisa les dernières résistances du pharaon. Si ce rôle rédempteur ne lui appartint qu'une fois et ne fut plus, dans la suite, qu'un souvenir, combien ce souvenir demeurait vivant! Le rituel pascal ressuscitait le passé, les convives revivaient toutes les émotions de leurs pères, et si le sang de l'agneau ne rougissait plus les linteaux de leurs portes, c'est que Dieu avait substitué l'autel du Temple aux demeures profanes « pour la réconciliation ». Or, cette délivrance qu'avait opérée la première Pâque, que rappelait et confirmait la Pâque annuelle, n'était que la figure de la grande délivrance que Jésus, la vraie victime pascale, venait de réaliser sur la croix. A s'en tenir strictement à la figure ancienne, la mort de Jésus est bienfaisante et salutaire; on ne voit pas qu'elle soit expiatoire, et c'est pourquoi nous avons écarté plus haut l'interprétation pascale directe de « l'agneau qui ôte le péché du monde ». L'Exode, en effet, ne suppose point un péché pour lequel les Israélites auraient encouru, comme les Égyptiens, la colère divine; au contraire, le sang sur les portes montrait à l'ange exterminateur une maison amie qu'il fallait épargner. Mais la nature de la délivrance, procurée par le Sauveur, donne à sa mort une signification nouvelle. Aux juifs qui se vantaient de n'avoir jamais été esclaves de personne, Jésus déclarait : « En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque commet le péché est esclave du péché » (viii, 34). Voilà le véritable esclavage, plus honteux, plus redoutable, plus impossible à secouer que celui d'Égypte, et il ajoutait : « Si le Fils vous délivre (alors seulement) vous serez vraiment libres » (viii, 36). La rédemption spirituelle du monde prend donc, en vertu de la doctrine évangélique, un sens que n'avait pas jadis la délivrance nationale d'Israël

et que celle-ci, cependant, était apte à figurer au moins indirectement : le péché d'Israël et du monde fait de Jésus, agneau pascal, une victime d'expiation.

9. *La transfixion.* — Le côté ouvert du Crucifié atteste aux yeux de saint Jean l'accomplissement d'un autre oracle : « l'Écriture dit encore : *ils verront celui qu'ils ont transpercé* » (XIX, 37). Ce texte de Zacharie (XII, 10) se rapporte, on le sait, aux temps messianiques. Un personnage, qui n'est pas autrement désigné, a été percé, c'est-à-dire mis à mort par les habitants de Jérusalem. Mais Dieu répand sur eux « un esprit de grâce et de sanctification »; ils reconnaissent leur faute, et un deuil national, sans exemple depuis la mort de Josias, témoigne de leur repentir (XII, 11-14). Alors une source est ouverte aux habitants de Jérusalem pour laver tout péché et toute souillure, et nul faux prophète ne viendra plus induire en erreur le peuple trop longtemps abusé (XIII, 1-6).

Cet oracle s'accomplit en Jésus; le voilà transpercé sur la croix, et les juifs peuvent contempler leur œuvre. Le regard qu'ils jetteront sur le Crucifié sera-t-il un regard de repentir et d'amour ou, au contraire, d'obstination? Plusieurs exégètes, considérant que les juifs figurent constamment dans le quatrième évangile comme les ennemis de Jésus et que la même citation prend dans l'Apocalypse (I, 7) un caractère nettement comminatoire, voient dans ces paroles une sentence de réprobation : « le sacrifice une fois accompli, les juifs, frappés par les prodiges, tourneront les yeux vers Jésus, mais il sera trop tard » (Calmes, *L'év. selon saint Jean*, p. 444). Mais, à côté des passages qui semblent condamner les juifs sans retour, d'autres laissent la porte ouverte à la miséricorde, tel l'oracle de Caïphe annonçant que Jésus devait mourir pour son peuple, ou encore la promesse du Sauveur d'attirer tous les hommes à lui du haut de la croix. Quant à l'Apocalypse, elle nous transporte au jour du jugement, lorsque le Fils de l'homme vient sur les nuées; ce n'est plus alors le temps de la pénitence. Sur le Calvaire, au contraire, les plaies du Crucifié invitent au repentir et sont des sources de grâces. D'ailleurs, l'Apocalypse ne fait pas à proprement parler de citation : l'auteur se sert des paroles bibliques pour exprimer sa pensée, mais il se garde de dire que la prophétie de Zacharie visait la venue du Christ sur les nuées du ciel. L'Évangile, au contraire, présente la prophétie comme réalisée sur le Calvaire. Or, le prophète annonçait, avec le transpercement du Messie, la conversion du peuple et les bénédictions du ciel. Il semble donc préférable d'interpréter aussi l'Évangile comme une promesse, non comme une menace. Ainsi l'ont compris saint Jean Chrysostome (*P. G.*, t. LIX, col. 463), saint Augustin et la plupart des Pères et des anciens. Cf. Knabenbauer, *Evangel. secundum Joannem*, p. 568 ; Murillo, *San Juan*, p. 531 ; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes*, p. 565; Shegg-Haneberg, *op. cit.*, t. II, p. 493, etc. D'après Loisy, *Le quatrième évangile*, p. 892 : « Rien n'est plus contraire à l'esprit du quatrième évangile que de trouver ici l'annonce de la conversion des juifs. » Mais Jean n'exclut personne des fruits de la passion et il ne s'agit pas d'ailleurs de la conversion de la nation. B.-F. Westcott unit sans explication les deux points de vue : *Perhaps these two aspects of Christ's death are reconcilied in that final Truth which lies at present beyond our sight* (*St. John*, 2e édit., p. 280). Du reste, l'attention de saint Jean se porte moins sur les conséquences de la transfixion que sur le fait lui-même (Lagrange, *op. cit.*, p. 502) : le coup de lance du soldat désigne Jésus comme le personnage prédit par Zacharie. Frappé en ceci de l'accomplissement littéral, visible, actuel de la prophétie, l'évangéliste laisse dans l'indétermination les autres points; tout montre cependant que, dans les perspectives indéfinies qu'il ouvre sur l'avenir, il y a place pour le repentir et l'expiation dont parlait si clairement le prophète.

10. *Le sang et l'eau.* — L'évangéliste signale un dernier épisode; le sang et l'eau qui coulent aussitôt du côté ouvert. Quoiqu'il ne soit pas rattaché aux prophéties, ce trait, comme les deux précédents, doit renfermer un mystère. On le conclut, soit du caractère spirituel et symbolique du quatrième évangile en général, soit, en particulier, du soin providentiel qui règle les détails en apparence les plus insignifiants de la passion. L'épanchement de sang et d'eau sous le coup de lance était sans doute, dans la pensée de l'évangéliste, un phénomène miraculeux; mais son importance doit lui venir de sa signification non moins que de sa nature. Cette signification, d'ailleurs, doit être en rapport avec l'œuvre de salut à laquelle la mort de Jésus met le dernier sceau, car Jésus « est celui qui vient par l'eau et par le sang » (I Joa., v, 6). Ces données nous orientent vers les deux sacrements dont le quatrième évangile a le plus fortement établi la nécessité : le baptême et l'eucharistie. A propos de l'un et de l'autre, Jésus avait fait allusion à sa passion; la vie que confère la renaissance par l'Esprit avait pour condition, on s'en souvient, l'exaltation figurée par le serpent de Moïse; et c'est après avoir annoncé qu'il livrerait sa chair sur la croix pour la vie du monde, que Jésus ordonne, pour avoir part à cette vie, de manger sa chair et de boire son sang. L'eau et le sang, qui coulent de la croix, représentent donc les mérites de la passion s'écoulant sans cesse sur les fidèles par le canal des sacrements, surtout le baptême et l'eucharistie. Le sang figure aussi la passion, dont l'eucharistie est le mémorial. Le sang est nommé avant l'eau; bien que, dans la participation aux sacrements, le baptême précède l'eucharistie, par nature cependant l'eucharistie l'emporte, car elle contient en réalité le sang rédempteur dont le baptême ne possède que la vertu. Ailleurs (I Joa., v, 6), l'ordre est interverti; peut-être Jean parlait-t-il ici en témoin qui mentionne en premier lieu le sang, parce qu'il a coulé le premier.

Ce symbolisme, que les exégètes admettent d'un accord presque unanime, fournit un précieux appoint à la doctrine de l'expiation. En établissant, à côté de la conception morale de la rédemption, la conception que l'on peut appeler sacramentelle, en montrant que le sang de Jésus-Christ n'agit pas sur l'âme seulement d'une manière indirecte, par les sentiments qu'il provoque, mais directement, à la manière du flot qui lave ou de l'aliment qui nourrit, il aide à comprendre l'expiation. Par le baptême et l'eucharistie, les mérites de Jésus-Christ deviennent nos mérites, nous bénéficions du prix de ses souffrances et de sa mort comme si ces souffrances et cette mort étaient les nôtres. C'est la substitution sous son jour favorable pour nous. Mais cette substitution en suppose une autre, celle par laquelle Jésus a fait siens nos péchés.

Pour résumer, Jésus en croix apparaît sous la figure de l'agneau pascal, comme la victime immolée pour la rédemption du monde. La transfixion prédite par Zacharie donne à entendre que Jésus est le Messie et que sa mort sera pour beaucoup de coupables l'occasion d'un repentir salutaire. Enfin, le sang et l'eau présentent le côté ouvert du Sauveur comme la source des sacrements et nous appliquent les fruits de la passion, achevant de réaliser la prophétie de Zacharie : « En ce jour-là, il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour (laver) le péché et la souillure » (XIII, 1). Sacrifice et sacrement, la passion se révèle comme une expiation rituelle d'une efficacité souveraine et universelle. Saint Jean, l'apôtre de l'amour, le docteur de la religion « en esprit et en vérité », tient au fond le même langage que saint Paul.

2° *Première épître de saint Jean.* — L'affinité de fond et de forme entre la Ia Joannis et le quatrième évangile est si frappante que la plupart des critiques s'accordent à reconnaître dans ces deux écrits l'œuvre d'un seul et même auteur. L'épître semble comme un sommaire de l'évangile. Aussi ne séparerons-nous point deux documents si étroitement apparentés.

1. *Purification et propitiation.* — Dans un exorde, I, 1-4, dont pensées et expressions rappellent le prologue de l'Évangile, saint Jean se donne comme le témoin du Verbe de vie qui s'est manifesté aux hommes. « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous ayez communion avec nous; or, notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. » Et voici le premier message que transmet aux fidèles le témoin du Verbe :

I, 5, « Et voici le message que nous avons entendu de lui et que nous vous annonçons : c'est que Dieu est lumière et qu'il n'y a pas en lui de ténèbres. 6, Si nous disons que nous sommes en communion avec lui, et que nous marchons dans les ténèbres, nous mentons et nous ne pratiquons pas la vérité; 7, mais, si nous marchons dans la lumière comme lui-même est dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres, et le sang de Jésus-Christ, son Fils, nous purifie de tout péché. 8, Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons et la vérité n'est pas en nous, 9, mais, si nous confessons nos péchés, il est fidèle et juste pour nous remettre nos péchés et nous purifier de toute iniquité. Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous le faisons menteur et sa parole n'est point en nous. II, 1, Mes petits enfants, je vous écris ceci pour que vous ne péchiez pas; et si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ (le) juste : 2, il est lui-même propitiation pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres mais pour (ceux) du monde entier. »

En tête de son témoignage touchant le Fils de Dieu, saint Jean met la rémission des péchés par le sang de Jésus. « Dieu est lumière et il n'y a point de ténèbres en lui. » La lumière peut s'entendre intellectuellement et moralement comme symbole de la vérité et de la sainteté. Dieu est vérité et sainteté par essence, l'homme a le devoir de réfléchir cette double lumière, dans son esprit par la foi, et dans toute sa conduite par l'observation des commandements.

Si nous marchons par la foi et les bonnes œuvres dans cette lumière qui est Dieu même, alors « nous sommes en communion les uns avec les autres, et le sang de Jésus, son Fils, nous purifie de tout péché ». La charité fraternelle est le grand devoir du chrétien (III, 11; IV, 7-21); en aimant nos frères, nous passons de la mort à la vie; qui n'aime pas demeure dans la mort (III, 14). Impossible, sans la charité fraternelle, d'avoir part aux bienfaits du sang purificateur. Par contre, cette condition remplie, le sang de Jésus, Fils de Dieu, nous purifie de tout péché, τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Καθαρίζειν forme hellénistique de καθαίρω, signifie « rendre pur », soit au physique, soit au moral. Chez les Septante, il est souvent employé à propos des « purifications » rituelles. Le sens est clair : purifier de tout péché, c'est enlever de l'âme toute trace de péché. D'après Westcott, il s'agirait ici de « péché », non de « péchés », c'est-à-dire du péché dans sa source et son principe, non dans ses manifestations isolées (*The ep. of St. John*, 4e édit., 1905, p. 22). Mais on ne voit aucune raison de limiter ainsi la pensée. Purifier de tout péché, c'est faire disparaître tout ce qui, à titre de péché, souille l'âme d'une manière quelconque et rappellerait à Dieu la culpabilité de l'homme. La purification s'étend donc au péché sous toutes ses formes, qu'on le considère soit dans son principe et à l'état d'habitude, soit dans ses manifestations actuelles, soit dans ses conséquences et dans les châtiments qu'il entraîne pour l'homme, soit dans la conscience que nous en avons et qui nous empêcherait d'approcher de Dieu avec confiance. Ce sens se dégage de la généralité même des termes ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Il résulte également de la mention du sang. Selon le Lévitique, le sang du sacrifice expiait les actes coupables, délivrait des peines encourues, réhabilitait et réconciliait le pécheur. Ainsi, et bien mieux encore, en est-il du sang de Jésus, car c'est le sang du « Fils de Dieu ». Nulle limite donc à l'efficacité expiatoire de son sacrifice.

Autant cette purification est efficace, autant elle est nécessaire. Deux idées que Jean fait valoir aux versets 8 et 10, dans ce style particulier qui, pour insister sur la pensée, la développe en une série de courtes propositions soumises au rythme du parallélisme tantôt synonymique, tantôt antithétique. « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous... Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous faisons Dieu menteur et sa parole n'est pas en nous. » Ces affirmations répétées établissent que le péché est un fait universel. Vérité d'où découle pour l'humanité l'état de perdition, la nécessité du salut et le besoin d'un rédempteur. Pour asseoir solidement ce principe, l'Apôtre en appelle d'abord à l'expérience: les faits sont là, évidents, palpables, et qui se croit sans faute n'est qu'un aveugle qui s'égare misérablement, ἑαυτοὺς πλανῶμεν. Il en appelle surtout à la parole de Dieu. Cette parole est l'Ancien Testament, qui déclare bien des fois que tout homme est pécheur (Ps., LIII, 2-4; Eccli., VII, 20, etc.) C'est aussi et principalement la révélation évangélique, comme en font foi tant de textes néotestamentaires bien connus. Notre épître enseigne que le Christ est le sauveur du monde : c'est là l'objet de sa mission sur la terre, ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. Tel est aussi le titre que lui décerne le quatrième évangile (IV, 42). Or, Jésus sauve en ôtant le péché : « vous savez qu'il est apparu (sur la terre) pour ôter les péchés », ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ. On ne pourrait donc nier le péché sans nier la mission de Jésus. En disant que nul n'est exempt de faute, l'Apôtre a plus spécialement en vue les chrétiens; il ne spécifie rien ni quant à la nature de ces fautes, ni quant au temps : passées ou présentes, commises avant ou après le baptême, graves ou légères, elles obligent le chrétien à se reconnaître pécheur. A plus forte raison, pareil aveu s'impose-t-il aux autres hommes, car le monde où tout n'est que concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et ostentation des richesses, est la proie du démon; cf. II, 16; V, 18, etc. Pour l'orgueilleux qui se croit juste, point de salut. Le salut commence par l'humble aveu des fautes. Moyennant cet aveu, Dieu « nous pardonne nos péchés et nous purifie de toute injustice », ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας (I, 7). Purification due au sang de Jésus, comme il ressort du verset qui précède (I, 7) et de ceux qui suivent (II, 1-3).

En mettant les fidèles en garde contre l'illusion de se croire sans tache, saint Jean n'entend nullement qu'ils se laissent aller au péché; il veut, au contraire, qu'ils le fuient de toutes leurs forces (II, 1). Cependant, malgré leur bonne volonté, et si facile que soit aux enfants de Dieu l'observation des commandements, les chutes sont toujours possibles. Saint Jean montre dans ce cas le remède : ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον. L'épître applique à Jésus-Christ ce titre de Paraclet ou avocat que Jésus, dans le discours de la cène, donne au Saint-Esprit en le revendiquant en même temps pour lui-même. Des offices si variés et si étendus du Paraclet

dans l'Évangile, l'épître retient pour le Sauveur celui qui répond plus directement à l'idée d'avocat; Jésus-Christ plaide notre cause auprès du Père afin d'obtenir le pardon de nos fautes. Il a toutes les qualités capables d'assurer le succès de sa médiation. Il est *persona grata*, étant le propre Fils du Juge qu'il s'agit d'apaiser. Il plaide, en outre, de tout l'immense crédit que lui vaut sa sainteté, car il est le « juste » par excellence, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον, le modèle parfait de toutes les vertus. Enfin, ce qui achève de rendre son intercession toute-puissante, c'est que « *il est lui-même propitiation pour nos péchés*, et non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier » (II, 2).

On pourrait se demander si la propitiation de Jésus n'est pas, comme son patronage, une fonction purement céleste, consistant simplement dans le fait d'obtenir à ses clients la faveur divine et n'impliquant aucune idée de sacrifice. Le passage similaire, IV, 9-10, écarte cette supposition. « En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous, que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par Lui. En ceci consiste l'amour, que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais que *Dieu nous aima et envoya son Fils en propitiation pour nos péchés.* » Il y a un parallélisme évident entre le verset 9 : « Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde », et le verset 10 : « il a envoyé son Fils en propitiation pour nos péchés ». Il en résulte que la propitiation s'est accomplie « en ce monde ». En même temps, la pensée renchérit : au verset 9, la vie entière du Fils de Dieu fait homme est présentée comme objet de sa mission et comme gage de l'amour du Père pour nous; au verset 10, la propitiation surgit comme le point culminant de la mission du Fils et comme la manifestation par excellence de l'amour du Père. Toutes ces indications convergent vers le Calvaire : *c'est par sa mort sur la croix que Jésus est propitiation* pour nos péchés.

Le substantif ἱλασμός que Jean emploie seul d'entre les auteurs du Nouveau Testament, signifie, en grec classique, la propitiation en général, l'acte d'apaiser, de rendre favorable (de ἱλάσκομαι, « rendre propice »). Chez les Septante, il prend une signification très particulière. Il traduit deux fois l'hébreu כִּפֻּרִים, « expiation »; le grand jour des *Kippourim* s'appelle ἡ ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ (Lev., XXV, 9; cf. XXIII, 27-28, τοῦ ἐξιλασμοῦ); le bélier de l'expiation est dit ὁ κριὸς τοῦ ἱλασμοῦ (Num., V, 8). Il répond, dans Ézéchiel au mot *hattat*, victime ou sacrifice pour le péché. Dans le IIe livre des Macchabées (III, 33), le grand prêtre, pour obtenir à Héliodore la rémission de son crime, se hâte d'offrir dans le Temple un ἱλασμόν. D'après ces exemples, ἱλασμός désigne l'expiation par le sacrifice. Il est vrai que, deux fois, ce terme s'emploie pour *selihah*, au sens général de « pardon » ou, de « miséricorde » (Ps., CXXIX, 4; Dan., IX, 9). Mais, dans saint Jean comme dans les textes cités plus haut, il s'agit d'immolation. *Jésus ἱλασμός est donc la victime expiatoire* offerte sur la croix pour les péchés du monde. Cf. B.-F. Westcott, *The epistles...*, p. 85-87; *The use of* ἱλασμός.

La signification de ἱλασμός ainsi dégagée, le raisonnement de l'Apôtre suit une gradation saisissante. S'il arrive au chrétien de tomber dans le mal qu'il lui est ordonné d'éviter, qu'il ne se décourage pas. Nous avons dans le ciel un patron puissant, un avocat éloquent, qui saura nous ménager de nouveau la faveur divine. Et le secret de sa puissance et de son éloquence, c'est qu'il ne met pas seulement en avant son titre de fils ou sa sainteté sans égale, il n'élève pas seulement sa voix en notre faveur; il est lui-même victime de propitiation pour les péchés des hommes. C'est là sa définition, sa nature même. Son immolation, sans doute, est un fait passé, mais la vertu en est toujours présente, et son incessante médiation s'appuie sur les mérites éternels de ce sacrifice. Voilà comment, aux yeux du Père, il est toujours la victime expiatoire. Intercesseur et avocat, il distribue les grâces qu'il a méritées une fois pour toutes par son expiation. Si cette expiation suffit, en droit, pour effacer tous les péchés du monde, combien ne sera-t-elle pas efficace, de fait, pour les chrétiens qui en connaissent le prix, dont elle est l'espérance, qui se présentent, le repentir dans l'âme, pour laver dans le sang de Jésus, Fils de Dieu, des fautes commises le plus souvent par fragilité. Quel bienfait! Quelle assurance! Quelle consolation!

2. *I Joa., II, 12.* — « Je vous écris, petits enfants, parce que vos péchés vous sont remis à cause de son nom. »

III, 5, « Vous savez qu'il est apparu pour ôter les péchés et il n'y a pas de péché en lui. 6, Quiconque demeure en lui ne pèche point; quiconque pèche ne l'a pas vu et ne l'a pas connu. 7, Petits enfants, que personne ne vous séduise; celui qui pratique la justice est juste, comme lui-même est juste; 8, celui qui commet le péché est du diable, car le diable pèche dès le commencement. Le Fils de Dieu est apparu pour détruire les œuvres du diable. »

Le premier de ces textes est un transport de reconnaissance pour le péché pardonné, tant est vif, dans le cœur de l'Apôtre, le sentiment du péché. Dans le second, Jean, disciple du Baptiste, se fait l'écho de son premier maître. Le Précurseur avait dit, par allusion à la prophétie d'Isaïe : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. » L'évangéliste écrit à son tour : « Vous savez qu'il est apparu pour ôter nos péchés. » S'il ne prononce pas le nom d'agneau, il rappelle l'innocence et la douceur figurées par ce mot en ajoutant avec le prophète : « Il n'y a pas de péché en lui. » Jésus-Christ est donc venu sur la terre dans un dessein d'expiation, et c'est en vertu de son innocence personnelle qu'il peut expier les péchés d'autrui. Le démon étant l'instigateur de tout mal, Jean conclut, en élargissant la pensée : « Le Fils de Dieu est apparu pour détruire les œuvres du diable. »

3. *I Joa., III, 16; IV, 7-12.* — « En ceci nous avons connu l'amour, c'est qu'il a, lui, donné sa vie pour nous; nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères. »

IV, 7, « Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres... 8, Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. 9, En ceci a apparu l'amour de Dieu parmi nous, que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde pour que nous vivions par lui. 10, En ceci consiste l'amour, que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais que lui nous aima et envoya son Fils comme propitiation pour nos péchés. 11, Bien-aimés, si Dieu nous a aimés de la sorte, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres. 12, Et nous, nous avons vu et nous témoignons que le Père a envoyé son Fils (comme) sauveur du monde. »

Le c. III présente dans la mort de Jésus la preuve de son amour pour nous et le modèle de la charité que nous devons à nos frères. Il nous a aimés jusqu'à donner sa vie : ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν; et l'on se souvient que, d'après le divin Maître, il n'y a pas d'amour plus grand que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. A son exemple, nous devons être prêts à donner notre vie pour nos frères, à plus forte raison à les aider de nos biens matériels dans leurs besoins (I Joa., III, 11-24).

Au c. IV, la mort du Sauveur met en relief l'amour de Dieu le Père à notre égard, et ce nouvel aspect est un nouveau motif de charité fraternelle. Dieu est charité! Touchante et sublime définition que n'avait point su trouver le paganisme, que le judaïsme devi-

nait sans trop oser y croire! Dans son amour, Dieu donne son Fils unique, « monogène ». Μονογενῆ, terme de tendresse en même temps qu'expression théologique d'une vérité profonde; il n'est pas unique seulement de fait, comme il arrive dans les familles humaines, il l'est par une loi nécessaire, à cause de sa perfection, parce que le Père épuise en engendrant son Fils toutes les richesses de la nature divine, en sorte qu'elles ne peuvent se communiquer à aucun autre par voie de filiation. Et c'est ce Fils, « le monogène », que le Père nous donne. En outre, Dieu ne nous a pas attendus; il nous a aimés le premier, il est venu au-devant de nous : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais lui qui nous aima. » Il y a, dans cette antithèse, plus que la constatation d'un fait; cette énergique affirmation des prévenances du ciel a pour but de relever, avec le caractère spontané de la charité divine, l'impuissance humaine : « Nous, nous aimons parce que lui nous a aimé le premier » (IV, 19).

Dans ce contexte tout imprégné de tendresse, à la suite de ces sublimes élévations sur l'amour du Christ et l'amour du Père, au milieu d'une exhortation à chérir nos frères, se rencontre de nouveau ce terme d'ἱλασμός que nous connaissons déjà; rigide expression de rituel, au dire de tant de critiques, sombre apparition, à leurs yeux, d'une justice et d'une réparation incompatibles avec le véritable amour! On s'est efforcé de le vider de son réalisme et de le réduire à une métaphore. Vaine tentative : ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτίων ἡμῶν signifie que Jésus est « victime de propitiation pour nos péchés ». Bien remarquable est la place de ce mot dans la phrase : loin que ἱλασμός paraisse heurter les effusions de l'âme johannique, c'est au contraire le trait final, le point de vue qui permet d'embrasser dans son étendue l'amour divin, d'en mesurer la hauteur et la profondeur. Le comble de l'amour, c'est d'avoir envoyé son « Fils propitiation pour nos péchés », victime expiatoire! C'est là l'amour, ἡ ἀγάπη.

Qu'on veuille bien remarquer ce qu'un pareil contexte donne de force à l'idée d'expiation. Car, enfin, si Dieu nous a aimés le premier, quand nous ne l'aimions pas, s'il nous a aimés jusqu'à nous envoyer son Fils unique, il ne s'agissait donc pas, pour le Fils, de changer les dispositions du Père à notre égard, mais seulement de nous en rendre dignes; et la condition requise pour assurer libre cours au flot des faveurs divines était la réparation de nos fautes, l'expiation. Parce que nous ne pouvions seuls y réussir et que Dieu, malgré tout son amour, ne voulait pas nous dispenser de ce devoir, son Fils unique s'est fait victime à notre place! Voilà l'amour, ἡ ἀγάπη; mais quel mal que le péché, dont un tel amour ne pouvait pas ou ne voulait pas accorder purement et simplement le pardon et qui a fait inventer une telle réparation!

On voit comment l'épître de saint Jean rejoint les épîtres de Paul. Signalons seulement deux points de contact plus remarquables. D'abord, l'immolation du Calvaire est la preuve de l'amour du Père et du Fils envers nous, le fruit de leur empressement à venir au-devant de nous, empressement d'autant plus généreux que nous n'aurions jamais fait, de nous-mêmes, le premier pas vers Dieu. Saint Paul développe cette idée, surtout dans l'épître aux Romains (V, 5-11). Chacun des deux auteurs a son point de vue. Paul veut inspirer aux chrétiens la confiance et insiste davantage sur l'idée de pardon; Jean pousse les fidèles à la charité fraternelle et met en relief le divin modèle d'amour. Dans la diversité des cadres la ressemblance du fond n'est que plus frappante. De part et d'autre, impuissance de l'homme, prévenance de Dieu, initiative du Père, amour du Fils, mission de salut embrassant la vie entière de Jésus et consommée par sa mort.

De part et d'autre aussi, cette mort est un sacrifice d'expiation. Selon saint Paul, Dieu a exposé son Fils aux yeux de l'univers comme victime de propitiation, ἱλαστήριον, afin d'expier par son sang tous les péchés et de justifier tous les croyants sans exception. Et, deux fois, dans sa courte épître, Jean déclare à son tour que Jésus, par la volonté de son Père, est victime de propitiation, ἱλασμός, pour les péchés du monde entier. Cet accord est d'autant plus significatif que les termes ἱλαστήριον et ἱλασμός sont absolument isolés dans le Nouveau Testament et que les mots de même racine sont eux-mêmes très rares. En dehors d'une citation biblique et de deux locutions populaires (Hebr., VIII, 12; Matth., XVI, 22; Luc., XVIII, 13), on ne trouve qu'une seule fois un terme apparenté : c'est le verbe ἱλάσκεσθαι dans l'épître aux Hébreux (II, 17) et il désigne précisément le sacrifice expiatoire. Il y a donc affinité entre l'ἱλασμός de saint Jean et l'ἱλαστήριον de saint Paul. Non point que la Iª Johannis emprunte à l'épître aux Romains ou même s'en inspire directement; ἱλαστήριον et ἱλασμός attestent seulement les mêmes croyances puisées à la même source traditionnelle.

3° *Conclusion.* — 1. *La mort, dessein d'amour.* — En récapitulant les données du quatrième évangile, nous sommes frappés d'abord de la mention fréquente de la mort de Jésus. Cette pensée est partout présente. Jésus annonce sa mort dès sa première apparition à Jérusalem (II, 19-22); il s'en entretient avec Nicodème (III, 14 sq.), il la fait entrevoir dans son discours sur le pain de vie; il dénonce longtemps à l'avance la trahison de Judas (VI, 70); il sait et précise le temps de son départ de ce monde (VII, 33-36; VIII, 21-22; XIII, 33); il lit dans les cœurs des juifs leurs desseins homicides (VIII, 37); il se déclare le bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis (X, 11-15); il loue Marie de Béthanie d'avoir par avance répandu sur lui le baume de la sépulture (XII, 7); il est saisi des affres de l'agonie au milieu de son triomphe (XII, 27); il décrit aux auditeurs stupéfaits le supplice qui l'attend (XII, 32-35), et les longs adieux de la cène empruntent à la séparation prochaine une solennité attendrie.

Cette mort, dont le souvenir ne le quitte point, Jésus ne peut la fuir. Du premier (III, 14) au dernier instant (XII, 24), elle s'impose à lui comme une nécessité, comme son devoir d'état (X, 11), comme l'objet essentiel de sa mission; c'est pour ce but qu'il est venu (XII, 27). Cette nécessité n'est pas une contrainte; il meurt parce qu'il le veut bien. Le pouvoir qu'il a de reprendre son âme garantit que nul ne la lui peut arracher malgré lui. Il s'offre de lui-même, et c'est pour cela que son Père l'aime, c'est pour cela que sa mort sera source de vie pour le monde, de gloire pour lui-même et pour son Père.

Pourquoi ce sacrifice à la fois nécessaire et volontaire? D'abord, par un besoin d'amour. Ce motif est fréquemment et longuement rappelé. Toute la joie, toute la « nourriture » et la vie de Jésus est d'accomplir la volonté de celui qui l'a envoyé (IV, 34; V, 10, 19-36; VI, 38; VII, 16; VIII, 29; XV, 10, etc.), et entre les commandements qui lui sont prescrits d'en haut, celui de mourir vient au premier rang (X, 18; XIV, 31). En outre, il n'y a pas, entre les hommes, de plus grande marque de dévouement que de sacrifier sa vie dans l'intérêt d'autrui (XV, 13), et le Christ veut donner aux siens ce gage sans pareil de tendresse. Le Père, à son tour, en livrant son Fils, cède à l'amour, amour envers les hommes qu'il veut sauver, amour envers son Fils qu'il veut glorifier. Le Père, en effet, se propose, en sacrifiant son Fils, de l'élever à la gloire. Et le Christ, entrant dans ce dessein divin, envisage sa mort comme une exaltation et la croix comme l'instrument de son triomphe.

2. *La mort de Jésus, vrai sacrifice.* — Certains auteurs, frappés de ce dernier aspect, n'aperçoivent

rien de plus dans la mort de Jésus-Christ. « En réalité, dit M. J. Réville (*Le quatrième évangile*, 2e édit., Paris, 1902, p. 185), la mort de Jésus n'a aucune valeur pour le salut de ses disciples dans la pensée du quatrième évangéliste. Ce n'est nullement par sa mort qu'il les sauve. Comme nous l'avons déjà dit, le véritable sacrifice consenti par le *Logos*, parce qu'il était voulu de Dieu..., c'est l'incarnation, l'emprisonnement dans un corps charnel réel, l'abaissement volontaire à une condition d'existence inférieure, par amour pour les hommes, afin de faire éclater la révélation complète de Dieu. Le Christ sauve les hommes en leur communiquant Dieu par sa parole et par sa vie. *Sa mort n'y est pour rien.* Elle n'est que la dernière et suprême manifestation de la réalité de son incarnation. *La notion de sacrifice en est complètement absente.* Ce n'est pas se sacrifier que de quitter le monde méchant pour rentrer dans la gloire éternelle auprès de Dieu. » Ces affirmations ont de quoi surprendre, car, d'un côté, si beaucoup de textes établissent énergiquement la réalité de l'incarnation, aucun ne la présente comme un emprisonnement ni comme un sacrifice; de l'autre, tout le monde a en mémoire, pour ne citer que deux traits, l'allégorie du bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis, et la belle sentence sur le sacrifice de soi, signe le plus parfait d'amour. Par quel renversement des données évangéliques le critique enlève-t-il à la mort du Christ toute valeur de dévouement et de sacrifice, pour la transporter exclusivement à l'incarnation? Voici : « Le sacrifice consenti par le *Logos*, comme agent fidèle de la volonté du Père, c'est son incarnation, sa descente dans la chair, non pas le sacrifice de sa vie incarnée pour le salut du monde. *Une pareille conception serait trop contradictoire dans le système alexandrin de l'auteur;* aussi n'en trouve-t-on chez lui aucune trace. » On voit que le jugement de M. Réville sur la mort rédemptrice lui est dicté bien moins par l'étude objective des textes, que par sa théorie fantaisiste sur l'origine alexandrine du quatrième évangile. Un examen impartial fait voir, de l'aveu de la plupart des critiques, que malgré la ressemblance de certaines expressions et l'importance donnée à des notions telles que celles de *Logos*, de vie, de lumière (ces deux dernières d'ailleurs, dans Philon, ne sont pas directement attribuées au *Logos*), le philonisme n'a exercé aucune influence réelle sur les idées johanniques; trop de différences essentielles séparent les deux doctrines. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, p. 590-598; A. Durand, *Saint Jean*, p. 536-539; Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 1927, p. 28-34; Prat, *Logos*, dans *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 515-523.

Du reste, la logique pousse M. Réville à des exagérations si évidentes qu'elles mettent à nu l'arbitraire du système. A l'en croire, ce n'est pas la mort du Christ en tant que salutaire aux hommes, c'est le fait même de mourir qui est impossible, vu l'alexandrinisme du quatrième évangile. « Le *Logos* ne peut pas mourir. C'était une hérésie déjà bien assez grave de le faire vivre sur la terre d'une vie humaine réelle. La mort, pour lui, c'était la glorification auprès de Dieu. Méconnaître cette exigence élémentaire de la pensée de l'évangéliste, c'est se condamner à ne pas comprendre son enseignement » (p. 253). Dire que la réalité de l'incarnation et de la vie humaine du *Logos*, dogme fondamental de la théologie johannique, serait une « hérésie » dans le système alexandrin, n'est-ce pas reconnaître entre les deux conceptions un abîme? Or la mort du *Logos* est aussi réelle que sa vie, et cette seconde « hérésie » n'est pas moins que la première, aux yeux de saint Jean, un point de foi.

3. *Sacrifice d'expiation.* — Le Christ du quatrième évangile s'est donc, par sa mort très réelle, dévoué en faveur des hommes. S'est-il sacrifié pour leurs péchés? D'après bien des auteurs, dont Holtzmann résume la pensée, « le Christ, comme sauveur des pécheurs, est une conception des synoptiques, surtout de saint Luc, presque point de saint Jean ». D'après Luc, Jésus vient pour sauver les « perdus »; d'après Jean, il s'occupe plutôt de ne pas laisser périr ce qui est sien. Les publicains et les pécheurs, compagnons ordinaires de Jésus dans les synoptiques, ne sont jamais mentionnés dans saint Jean. « Ni le mot, ni l'idée de repentance ne figurent dans le quatrième évangile. » Le péché n'est guère, dans cette doctrine, que l'incapacité naturelle de l'homme à parvenir de lui-même à la vie supérieure. Selon M. Loisy, « le quatrième évangile n'envisage pas l'éventualité d'une réconciliation pour les pécheurs, enfants du diable, et il ne considère à aucun moment les enfants de Dieu comme étant ses ennemis; on dirait que le péché affecte irrémédiablement les hommes voués à la réprobation et qu'il ne touche pas les prédestinés » (*Le quatrième évang.*, p. 109). Cf. Scott, *The fourth Gospel*, p. 218-221; Holtzmann, *Lehrbuch*, t. II, p. 522, etc.

Il est vrai que l'évangéliste ne parle point des « publicains » et ne prononce point le mot de « repentir ». Mais on se tromperait si on concluait à une position plus optimiste de Jean par rapport au péché de l'humanité. Partout, au cours de son œuvre, il se plaît dans les vives oppositions entre lumière et ténèbres, vie et mort, vérité et mensonge, haut et bas, céleste et terrestre, Dieu et diable. Or, ténèbres, mort, mensonge, choses d'en bas, de la terre, du diable, autant de synonymes du péché. Nul ne peut, par ses propres forces, sans le secours du Fils de Dieu, passer des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie, mais tous, invités, aidés par lui, le peuvent et le doivent. C'est par leur faute que les hommes demeurent plongés dans les ténèbres et dans la mort (VII, 7). Si certains textes semblent partager l'humanité en deux classes, l'une d'aveugles incapables de saisir la lumière et de mettre en pratique la vérité, l'autre d'enfants de Dieu qui écoutent sa voix et sont destinés à la vie éternelle, on se rend compte bien vite que ce dualisme n'a rien de métaphysique et que l'endurcissement des incrédules (XII, 39) n'a pas sa cause dans une nature essentiellement mauvaise ni dans la volonté de Dieu, mais dans leur refus volontaire de répondre à l'appel divin. Jésus reproche aux juifs de « ne pas vouloir venir à lui » pour obtenir la vie (V, 40-47; VIII, 44). La condition du salut est la bonne volonté : ἐάν τις θέλῃ (VII, 17); mais c'est un fait d'expérience que trop souvent les méchants se complaisent dans le mal et « aiment mieux les ténèbres que la lumière » (III, 18-21). « C'est ici que s'opère le partage des hommes, c'est ici la croisée des chemins ou, pour parler avec saint Jean, le *jugement* qui s'exerce »; J.-B. Frey, dans *Biblica*, t. I, 1920, p. 216. « Ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit » (III, 6); de là non point l'impossibilité de passer de la chair à l'esprit, comme l'exigerait le strict dualisme, mais la nécessité pour tout homme de « renaître » (III, 3-8), renaissance qui implique le désaveu du passé et le repentir. « Par la foi, on vient de la mort à la vie » (V, 24). Les célèbres épisodes de la Samaritaine, devenue l'apôtre de sa patrie, du paralytique guéri de corps et d'âme, de la femme adultère si miséricordieusement pardonnée, prouvent que le Christ de saint Jean, comme celui des synoptiques *est vraiment le sauveur du monde* (IV, 42), et, bien que l'expression ne soit pas employée, le sauveur des pécheurs. Bien plus, quand on considère et le petit nombre des faits racontés dans le quatrième évangile et leur grande valeur doctrinale, on demeure frappé de l'importance de ces épisodes. La Samaritaine est le type des âmes qui, dans le monde païen, conservent, malgré de coupables égarements, cette droi-

ture et cet amour de la vérité qui disposent au salut. Le paralytique, à son tour, constitue, au sein du peuple juif, un cas représentatif du même genre. L'histoire de la femme adultère montre qu'aucun crime, fût-il sévèrement puni par les lois humaines, n'est exclu du pardon divin. Le triple reniement de Pierre, expié par la triple profession d'amour, avertit les justes eux-mêmes de leur faiblesse et les met en garde tout à la fois contre la présomption et contre le désespoir. L'évangéliste est donc pénétré du sentiment du péché et de la nécessité d'une délivrance.

Non seulement le Christ vient sauver les pécheurs, mais pour saint Jean comme pour les autres évangélistes et pour saint Paul, la mort du Christ est la condition *sine qua non* de la mission qu'il remplit en faveur des hommes. Jésus en croix est le signe du salut qui « doit » être dressé au milieu du monde, comme le serpent dans le désert. Bon Pasteur, Jésus se dévoue à ses brebis non point, comme les autres bergers, pour essayer de se sauver en les sauvant, mais pour mourir et les sauver en se perdant. Le grain de blé, s'il ne meurt, demeure seul; il faut que Jésus meure pour conquérir les peuples. Ces passages, et autres semblables, qui font de la mort du « Sauveur du monde » l'acte par excellence de sa mission, embarrassent certains exégètes. Ils y voient « un emprunt à la théorie de saint Paul » (H.-J. Holtzmann), un nouvel exemple de ces traditions antérieures, d'origine paulinienne et synoptique, que le quatrième évangéliste n'a pas pu complètement annuler, mais qu'il enregistre comme des éléments étrangers, qui ne font pas corps avec son œuvre. Aussi s'empressent-ils de corriger, x, 11 et 15 par 17 et 18; xv, 13 par xvi, 1 sq. (la comparaison du cep et des sarments); c'est la vie du cep et non sa mort qui fait vivre les sarments (Réville). Est-il besoin de signaler que les prétendues corrections ou contradictions n'existent que dans les préventions des adversaires? La doctrine de la vie communiquée aux sarments par l'union au cep, dans saint Jean, ne vise pas plus à « corriger » la portée expiatoire de la mort du Christ que la théorie du corps mystique, dans saint Paul, ne détruit la rédemption. Il est vrai que Jean ne se préoccupe pas de fondre en un système harmonieux les diverses parties de son enseignement. Il se contente d'en affirmer, avec une égale énergie, les multiples aspects. Parler, à ce propos d' « éléments étrangers », c'est oublier sa méthode qui procède par témoignages successifs de la vérité contemplée, non par spéculations philosophiques. Des observations des critiques une seule reste, à savoir l'accord de la doctrine johannique avec la tradition synoptique et paulinienne sur un point capital : la nécessité de la mort de Jésus pour le salut du monde.

Enfin, la manière dont cette mort est mise en rapport avec le péché nous oriente directement vers l'idée d'expiation; Jésus est l'agneau qui efface les péchés du monde (i, 29), le signe élevé sur la croix pour guérir ceux qui périssent (iii, 14-16), le Sauveur envoyé aux hommes que leurs œuvres mauvaises livreraient au jugement et à la condamnation (iii, 17-19), la victime immolée pour la vie du monde (vi, 51), le bon Pasteur dont la mort est nécessaire pour la vie des brebis (x, 11-28), le martyr qui se dévoue pour le salut public (xi, 50), l'hostie de sanctification par laquelle les apôtres seront purifiés et consacrés (xvii, 19), la victime pascale (xix, 36) qui délivre du véritable esclavage, celui du péché (viii, 33-34), la source d'où découle pour l'Église, par le baptême et les sacrements, la vertu purificatrice de la passion (xix, 34), enfin le transpercé de Zacharie qu'on ne peut regarder sans de vifs sentiments de componction (xix, 37).

Comparée au développement qu'elle avait déjà pris depuis de longues années dans les épîtres de saint Paul, la théologie de l'expiation paraîtra peu saillante dans le quatrième évangile. Mais qu'on compare évangile et évangiles. Qu'on se souvienne qu'il n'entrait pas dans le plan de saint Jean de raconter la dernière cène, récit qui aurait naturellement amené les paroles de la consécration, avec leur richesse dogmatique, telles qu'elles se lisent dans les synoptiques, et l'on sera frappé de l'apport considérable de notre Évangile. C'est toute une série de textes disséminés d'un bout à l'autre du récit, depuis le premier jour de la vie publique jusqu'au dernier, qui, tantôt sur les lèvres de Jean-Baptiste, tantôt sous la plume du narrateur, le plus souvent de la bouche même de Jésus, viennent tour à tour, à la faveur d'une prophétie, d'un type ou d'une allégorie, éclairer le mystère de la mort rédemptrice. Que l'on compare ensuite épître et épîtres; les exhortations familières d'ordre moral et pratique, auxquelles saint Jean se borne dans ces courts chapitres, ne comportaient pas les considérations dogmatiques qui ont permis à saint Paul d'approfondir l'idée de substitution, mais celui-là n'affirme pas moins clairement que celui-ci le fait de l'expiation.

V. L'Apocalypse. — L'Apocalypse, composée par Jean l'Apôtre vers la fin du règne de Domitien, est le *Te Deum* céleste que l'Église, assurée des infaillibles promesses de son divin fondateur, entonne d'avance au milieu même des épreuves de la terre. Quel que soit le sytème d'interprétation qu'on adopte à son sujet, qu'on le regarde comme un ouvrage d'actualité, écrit en vue des temps et des circonstances où vivait l'auteur, ou comme une prophétie des événements qui auront lieu à la fin du monde; qu'elle ait pour objet principal le triomphe du christianisme sur l'idolâtrie par la ruine de la Rome païenne et de l'empire persécuteur, ou qu'on y voie un tableau général des combats que l'Église devra livrer aux diverses périodes de son histoire, et qui se renouvelleront jusqu'à la fin des siècles, toujours est-il que les images et les symboles dont elle est remplie tendent tous à encourager les fidèles en leur montrant comment Dieu préside avec une souveraine puissance aux événements d'ici-bas et les dirige, par des voies mystérieuses mais sûres, au triomphe définitif du Christ et de l'Église. Au-dessus des vicissitudes parfois troublantes de la lutte terrible engagée par Satan contre Dieu, par les adorateurs de la bête contre les serviteurs de l'agneau, resplendit, immuable et sereine, la majesté du Christ, roi des rois et dominateur des dominateurs, qui protège et sauve les siens. Aussi l'Apocalypse est-elle, pour les chrétiens exposés aux fureurs des persécutions, un message d'espérance, un poème prophétique de courage et de confiance surnaturelle. Cf. B. Allo, *L'Apocalypse*, 1921, p. i-v.

Il est souvent question de la rédemption, mais elle est envisagée moins en elle-même que dans ses magnifiques résultats, dans l'avenir plutôt que dans le passé, au ciel plutôt que sur la terre. Les plaies du Crucifié sont maintenant des insignes de victoire. Les élus ont blanchi leur vêtement dans son sang, et, la palme en main, chantent ses louanges, tandis que les ennemis du Fils de Dieu, après de vains efforts pour renverser son empire, le glorifient à leur tour par le châtiment qui suit leur défaite.

On sait les obscurités de l'Apocalypse. Par bonheur, les difficultés qui font de ce livre le champ de bataille où se heurtent tant de systèmes, ne se dresseront pas devant nous. Les tableaux qui s'y déroulent, énigmatiques par beaucoup d'endroits, sont aussi clairs que frappants pour qui leur demande seulement la pensée de saint Jean sur le rôle du sang rédempteur.

1° *Le sang qui délivre et consacre.* — Dès le Ier chapitre, s'accuse fortement, à propos de la rédemption, la manière de l'Apocalypse.

I, 5, « A celui qui nous aime et qui nous a délivrés de nos péchés dans son sang, 6 et qui a fait de nous un royaume, des prêtres pour Dieu et pour son Père, à lui la gloire et la puissance dans les siècles (des siècles). Amen. 7, Voici qu'il vient sur les nuées, et tout œil le verra et ceux aussi qui l'ont percé, et toutes les tribus de la terre se frapperont (la poitrine) à son sujet. Oui. Amen. »

Gloire et puissance du Christ, amour pour les siens, honneurs dont il les comble, jugement qu'il vient exercer sur le monde, voilà, dans des phrases nourries de réminiscences bibliques (une douzaine en trois versets), des traits qui se rencontreront à chaque page.

« A celui qui nous aime », τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς : ce participe présent décrit l'amour de Jésus dans sa réalité présente et sa durée indéfinie. De cet amour voici deux témoignages. D'abord, la rémission des péchés : « il nous a délivrés (λύσαντι) de nos péchés par son sang ». Les péchés sont des liens, le pécheur est un captif. Jésus nous rend la liberté par son sang. La métaphore du sang qui délivre se rattache à l'idée de rançon. L'emploi de la préposition ἐν, « par le moyen de », semble une réminiscence de l'hébreu ב ; cf. I Par., XXI, 24; Jer., XXXIX (hébreu XXII), 44; un peu plus loin (ỷ 9), saint Jean dit en toutes lettres que Jésus-Christ nous a « achetés de son sang », ἠγόρασας ἡμᾶς... ἐν τῷ αἵματί σου. Le sang est donc considéré comme la rançon (λύσαντι) payée pour notre délivrance.

De nombreux manuscrits portent, au lieu de λύσαντι, la variante λούσαντι. Ce verbe substitue à la notion de délivrance celle de purification, à la rançon, l'expiation sacrificielle. Cette manière de parler est également biblique et se justifie par plusieurs passages de l'Apocalypse. Quelques critiques (W. Bousset, *Die Offenbarung Joh.*, Göttingen, 1906, p. 188) inclinent à préférer cette leçon; la première est cependant mieux attestée.

Relevons, dès les premières lignes de l'Apocalypse, l'étroite alliance des deux aspects de la rédemption : amour et expiation. Jésus-Christ nous aime, et la première preuve de sa tendresse est de verser son sang pour nos péchés, et c'est le ressuscité vainqueur de la mort, c'est le roi des rois de la terre (5^a), qui nous aime et nous a rachetés (5^b). Un autre effet de son amour est d'avoir fait de nous « un royaume, des prêtres ». Nous formons une société, dont tous les membres, par leur union à Jésus-Christ, leur chef, sont rois et prêtres, ainsi qu'il est expliqué, XX, 6 : « ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et ils régneront avec lui ». Comme nous participons à la royauté du Christ, tous aussi nous participons de quelque manière à son sacerdoce : *Quia Rex regum et Sacerdos cœlestis se offerendo pro nobis nos suo corpori adunavit, nemo sanctorum est qui spiritualiter sacerdotii officio careat, cum sit membrum æterni sacerdotis* (Bède, *Explan. apoc.*, *P. L.*, t. XIII, col. 134-135). De magnifiques tableaux, dans les chapitres suivants, illustreront ces idées. Nous verrons les vingt-quatre vieillards, représentants du peuple entier des élus, rangés autour de la Majesté divine avec tous les attributs de la royauté, assis sur des trônes, des couronnes d'or sur la tête, et se prosternant pour offrir, comme les prêtres dans le Temple, dans des encensoirs d'or, les parfums qui symbolisent les prières et les adorations des saints. Si tout chrétien est prêtre, en Jésus et par Jésus, le sacerdoce convient par excellence et sans métaphore à Jésus-Christ : et tout le livre, en effet, fera ressortir, avec sa puissance royale, la dignité de son sacrifice.

Voilà ce qu'est Jésus pour les siens. A la peinture de Jésus, salut et gloire de ceux qu'il aime, succède la description de Jésus, juge du monde. Nous sommes tout à coup transportés au jour du dernier avènement; alors, tous les yeux le verront, ses ennemis reconnaîtront celui qu'ils ont percé; mais il est trop tard pour un repentir salutaire et les tribus de la terre, saisies de frayeur, font entendre leurs lamentations.

Les c. I, 8-III, 22 renferment des conseils et des exhortations que Jean adresse, sous la dictée du Fils de l'homme, aux Églises d'Asie. Tous ces avis concernent l'état présent des Églises particulières. Or, à l'exception de celles de Smyrne et de Philadelphie, toutes les autres donnent lieu à quelque blâme; le divin Maître, tout en louant en elles de grandes qualités, leur reproche plusieurs défauts : relâchement dans le bien, tiédeur, vaine complaisance, doctrines et pratiques idolâtriques, faiblesse qui semble aller jusqu'à la complicité (II, 4-15). L'Église de Laodicée, tombée dans la tiédeur, est sur le point d'être vomie (III, 16). Celle de Sardes, pleine de vie en apparence, est déjà morte; bien peu nombreux sont ceux qui, dans son sein, « n'ont point souillé leurs vêtements » (III, 1-6). Huit fois, dans ces deux chapitres, est répétée l'invitation à faire pénitence. Ce tableau est des plus instructifs. Il montre que, même après le baptême, même après de grandes grâces reçues, le péché parvient à se glisser dans l'âme et à lui donner la mort; mais, grâce « à celui qui nous a délivrés par son sang », le juste peut par la pénitence et les bonnes œuvres, racheter ses faiblesses et le pécheur recouvrer la vie.

2° *L'agneau immolé.* — Au c. IV, une porte s'ouvre dans le ciel, une voix de trompette invite Jean à monter pour contempler ce qui doit arriver dans l'avenir, et les visions apocalyptiques commencent. Saint Jean a sous les yeux la cour céleste. La description qu'il en donne réunit tout ce qu'ont de plus brillant les théophanies de l'Ancien Testament, depuis la manifestation du Sinaï jusqu'aux visions d'Ézéchiel et de Daniel. Sur un trône surmonté d'un arc-en-ciel d'où partent des éclairs et des tonnerres, siège la Majesté divine. Tout autour, vingt-quatre vieillards vêtus de blanc, la tête ceinte d'une couronne d'or, sont assis sur vingt-quatre trônes. Sept lampes ardentes, « les sept esprits de Dieu », brillent devant le trône. Tout près, quatre animaux mystérieux, semblables à ceux qui, dans Ézéchiel, traînent le char de la gloire divine, chantent comme les séraphins d'Isaïe, le *Trisagion :* Saint, saint, saint, le Seigneur, le Dieu tout-puissant. Dieu tient dans sa main droite un rouleau écrit sur les deux faces, scellé de sept sceaux. C'est le Livre des destinées. Nul, au ciel, sur la terre et dans le séjour des morts, n'était digne de rompre les sceaux et de dérouler le livre; et Jean pleurait qu'il ne se trouvât personne. Alors, un des vieillards lui dit : « Ne pleure point, voici que le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David peut ouvrir le Livre et les sept sceaux » (V, 5). Citons les lignes qui décrivent l'entrée en scène de Jésus-Christ :

5, 6, « Et je vis au milieu du trône, des quatre animaux et des vieillards, un agneau debout, comme égorgé, ayant sept cornes et sept yeux qui sont les sept esprits de Dieu envoyés vers toute la terre. 7, Il vint et prit (le Livre) de la main de celui qui siégeait sur le trône. Et, quand il le prit, les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards se prosternèrent devant l'agneau ayant chacun une harpe et des vases d'or remplis de parfums qui sont les prières des saints. Et ils chantent un cantique nouveau disant : « Tu es digne de prendre le Livre et d'en ouvrir les sceaux, car tu as été immolé et tu as racheté pour Dieu, dans ton sang (des hommes) de toute tribu, de (toute) langue de (tout) peuple et de (toute) nation, 10, et tu as fait d'eux pour notre Dieu un royaume et des prêtres, et ils régneront sur la terre. »

L'entrée en scène ne laisse pas que de surprendre. On annonce le lion de Juda, et c'est un agneau qui paraît, un agneau égorgé! Symboles transparents, dis-

parates pour les yeux, merveilleusement harmonieux pour l'esprit. Le lion figure la force et la victoire; le lion de Juda, par allusion à la prophétie de Jacob (Gen., XLIX, 9-10), c'est le Messie, qui a triomphé par sa mort et sa résurrection; en vertu de cette victoire, il lui appartient d' « ouvrir les sceaux », c'est-à-dire de révéler les desseins, impénétrables à toute créature, que Dieu poursuit à travers les âges. Or, ce triomphe, Jésus-Christ l'a remporté par son sacrifice sanglant; aussi, le voyons-nous paraître sous la forme d'un agneau immolé.

Jésus se montre dans le ciel tel qu'il s'était révélé, selon le quatrième évangile, dès les premiers jours de sa carrière terrestre. A la vérité, l'Apocalypse n'emploie pas le terme ἀμνός, dont le Nouveau Testament se sert (Joa., I, 29-36; Act., VIII, 32; I Pet., I, 19) à la suite d'Isaïe; partout, et jusqu'à 29 fois, elle donne à Notre-Seigneur le titre de ἀρνίον, « petit agneau », diminutif de ἀρνός (dont le nominatif ἀρήν est inusité). Ce terme, qui ne se trouve qu'une seule fois dans le reste du Nouveau Testament, sous la plume encore de saint Jean (XXI, 15), semble emprunté à Jérémie (XI, 19); peut-être l'idée de tendresse qu'évoque ce diminutif gracieux a-t-elle fixé les préférences de l'auteur. Quoi qu'il en soit du mot, la notion de sacrifice vient au premier plan, car l'agneau est « comme immolé », ὡς ἐσφαγμένον. La préposition ὡς ne désigne pas ici une apparence contraire à la réalité; elle affirme plutôt une réalité contraire aux apparences. L'agneau, en effet, se tient « debout », ἑστηκός, attitude qui symbolise la vie. Mais ce Jésus vivant a été vraiment mis à mort : ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι; il ne veut se présenter aux regards du voyant qu'avec le souvenir de son immolation. Il est probable qu'une blessure, visible à la gorge de l'agneau, exprimait de façon apparente sa qualité de victime (cf. Allo, *L'Apoc.*, p. 63). D'ailleurs sept cornes rappellent la force réelle que cache son apparente faiblesse, et sept yeux, « qui sont les sept esprits envoyés par toute la terre », figurent sa science et son action universelles.

La victime, qui a été égorgée, ne laisse pas d'être le Dieu que l'on doit adorer : aussi les vingt-quatre vieillards, au nom de toute l'assemblée des saints, se prosternent-ils à terre pour faire monter vers lui, avec le parfum de leurs encensoirs d'or, l'hommage de leurs adorations. Leurs voix, qui ont la douceur des sons de la harpe, entonnent le « cantique nouveau » : « Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, parce que tu as été immolé et que tu as racheté (les hommes) pour Dieu dans ton sang. »

Cette doxologie exalte le sacrifice du Sauveur comme la source de tout bonheur, de toute sainteté et de toute dignité pour ses fidèles, de toute gloire et de toute puissance pour lui-même. C'est en récompense de son sacrifice qu'il a mérité d'ouvrir le Livre aux sept sceaux, de lever tous les voiles de l'avenir et de présider aux destinées de l'humanité. C'est par la vertu de son sacrifice que les hommes de toute race sont sauvés, qu'ils sont élevés à la dignité sacerdotale et appelés à régner avec Jésus-Christ. Ce sacrifice, dont l'agneau est à la fois la victime et le pontife, est décrit comme un rachat : ἠγόρασας. Jean emploie cette expression dans le même sens que Paul : I Cor., VI, 20; VII, 23 (et avec le composé ἐξ-αγοράζω, Gal., III, 13; IV, 5); on ne le trouve, en dehors des épîtres pauliniennes, que dans l'Apocalypse et II Pet., II, 1. Le prix de rachat consiste dans le sang du Christ. Les saints ont été rachetés « pour Dieu », pour lui appartenir et pour le servir. Saint Paul rappelait de même aux Corinthiens qu'ils avaient été délivrés de l'esclavage du péché pour devenir les serviteurs du Christ. Les fruits de l'immolation s'étendent à tous les hommes sans exception; les rachetés viennent de tous les pays, ils appartiennent à toutes les races, à toutes les langues.

Les vingt-quatre vieillards, de concert avec les quatre animaux mystérieux, ont entonné le cantique nouveau. Il est juste qu'il retentisse d'abord sur leurs lèvres, puisqu'ils représentent les rachetés pour lesquels a coulé le sang du Christ. Mais les anges prennent part à l'allégresse des hommes : par myriades de myriades et milliers de milliers (℣ 11; cf. Deut., XXXIII, 2; Dan., VII, 10), ils unissent leur voix à celle des saints. Leur hymne est moins personnel; ils n'ont pas à rendre grâces pour eux-mêmes. Néanmoins, quoique demeurés par leur inviolable fidélité en dehors de la sphère de la rédemption, ils ne restent pas indifférents à ce grand drame. Ils acclament le rédempteur avec tout l'enthousiasme de ceux qu'il a sauvés, ils ajoutent même de nouvelles louanges à celles des rachetés et les titres d'honneur qu'ils lui décernent forment un magnifique septénaire : « Il est digne, l'agneau qui a été immolé, de recevoir la puissance et la richesse et la sagesse et la force et l'honneur et la gloire et la bénédiction » (℣ 12). Enfin, toutes les créatures font monter, des quatre parties de l'univers, au ciel, sur la terre, sous la terre et dans la mer, une quadruple acclamation : « A celui qui est assis sur le trône et à l'agneau la bénédiction et l'honneur et la gloire et la puissance dans les siècles des siècles! »

Tel est le fruit du sacrifice de l'agneau. Ce sacrifice a racheté tous les hommes, sans distinction de race; il a fait d'eux des prêtres exclusivement consacrés au culte du vrai Dieu, des rois destinés à porter éternellement la couronne avec le Christ. Par ce sacrifice, il a mérité pour lui-même, comme le proclame le triple concert de plus en plus étendu et puissant des hommes, des anges et de la création entière, tout honneur, toute puissance et toute gloire, au ciel, où il reçoit les adorations dont Dieu même est l'objet, et sur la terre, où tous les événements se déroulent conformément aux desseins providentiels dont il a le secret, où rien ne se produit que par sa volonté, où tout concourt à son triomphe et à l'éternelle félicité des élus. Tout cela, Jésus le doit sans doute à la dignité de sa personne et à la sainteté de sa vie sur la terre, mais surtout à son sacrifice, ὅτι ἐσφάγης. Touchant contraste qui fait de l'agneau immolé le dominateur suprême, qui attribue toutes ses grandeurs à sa qualité de victime! Et ce sacrifice, source de tant de biens, est envisagé principalement comme un rachat, comme une expiation, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας ἐν τῷ αἵματί σου.

3° *Le sang qui blanchit les âmes.* — Au c. VII, 9-17, le voyant aperçoit dans le ciel une grande foule, que personne ne pouvait compter, de toute langue et de toute nation. Ils se tenaient devant le trône et devant l'agneau, revêtus de robes blanches, et des palmes dans leurs mains. Et ils criaient d'une voix forte : « Le salut à notre Dieu qui est assis sur le trône et à l'agneau! » ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν... καὶ τῷ ἀρνίῳ. Le salut vient de Dieu, à lui seul il appartient de sauver, lui seul est sauveur (cf. Ps., VII, 8). Ce titre de σωτήρ que l'adulation des cités asiatiques prodiguait aux empereurs romains, les élus ne le reconnaissent qu'au Dieu tout-puissant, unique source de tout bien, et à l'agneau qui nous a sauvés par son immolation.

Ces élus sont « ceux qui viennent de la grande tribulation; ils ont lavé leurs robes et ils les ont blanchies dans le sang de l'agneau ». Les vêtements lavés et blanchis symbolisent la purification et la sanctification. Le psalmiste demandait le pardon de ses péchés en disant : « Lave-moi, Seigneur, et je serai plus blanc que la neige » (Ps., LI, 9); et Isaïe invitait les coupables au repentir par cette promesse : « Si vos péchés sont comme le cramoisi, ils deviendront blancs comme la neige; s'ils sont rouges comme la pourpre, ils devien-

dront comme la laine (I, 18). Les vêtements ont été lavés « dans le sang de l'agneau », parce que les chrétiens ont été purifiés par la vertu du sacrifice de la croix. Les aoristes ἔπλυναν, ἐλεύκαναν, se rapportent aux actes de leur vie terrestre par lesquels les bienheureux ont obtenu le pardon de leurs péchés et mérité la gloire céleste. Le paradoxe du sang qui, au lieu de rendre les vêtements rouges, les rend blancs, déconcerte quelque peu l'imagination. C'est un de ces contrastes dans lesquels se complaît l'Apocalypse, qui emploie couleurs et images dans le seul but de rendre sensibles des idées, nullement dans l'intention de composer d'artistiques peintures; ne venons-nous pas de voir l'identification du lion de Juda avec l'agneau immolé? Rien n'exprime plus vivement la vertu purificatrice et expiatoire du sacrifice de la croix que ces robes qu'on voit, plongées dans le sang, en sortir éclatantes de blancheur. Outre la pureté et la sainteté, la couleur blanche figure souvent dans l'Apocalypse (III, 4; IV, 4; VI, 11; VII, 9-13; XIX, 14) la joie et la gloire du triomphe : « Celui qui vaincra sera revêtu de vêtements blancs. » En effet, c'est au milieu des plus grandes épreuves que les saints ont conservé la pureté puisée dans le sang du Sauveur; dans la blancheur de leurs vêtements resplendit l'éclat de leur victoire (cf. Allo, *L'Apocalypse*, p. 48-50).

Plusieurs exégètes (Bossuet, Calmes, etc.) interprètent un peu différemment ce passage (VII, 9-18). Il y serait question des martyrs. Ceux-ci, plus haut (VI, 11), ont reçu la robe blanche en récompense de leur victoire. Nous apprendrions ici qu'ils l'ont lavée ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου, au sens où il est dit (XII, 11), qu'ils ont triomphé διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου; ἐν τῷ αἵματι serait l'équivalent de διὰ τὸ αἷμα et signifierait que les vêtements sont lavés non pas « dans le sang », mais « grâce » au sang. Par là, saint Jean ferait entendre que les martyrs ont remporté, par les mérites de la mort rédemptrice de l'agneau, et non point par leurs propres forces, cette victoire du martyre qui les a purifiés de toutes leurs fautes et rendus agréables à Dieu. Dans cette interprétation, l'expression ἐν τῷ αἵματι n'indiquerait qu'une causalité assez éloignée; la vertu expiatoire est attribuée directement au martyre, indirectement à la croix. Mais « vaincre par le sang » διὰ τὸ αἷμα, XII, 11) et « laver et blanchir ses vêtements dans le sang » (VII, 14) paraissent choses fort différentes. En outre, la scène de VII, 9-17, décrit par avance l'état final de l'humanité rachetée : « cette foule innombrable », en possession de la gloire éternelle, doit désigner la multitude des bienheureux. Les martyrs y sont compris, mais aucun trait ne les vise particulièrement. La robe blanche dont ceux-ci sont parés, d'après VI, 11, ne constitue nullement leur privilège exclusif; c'est un insigne promis à tout vainqueur (III, 4), et dont les vingt-quatre vieillards, qui représentent soit les anges, soit la totalité des élus, sont également revêtus. La palme, elle aussi, symbolise en général la victoire. Rien ne permet donc de réserver aux seuls martyrs la « robe lavée et blanchie dans le sang de l'agneau ». Par suite, il faut s'en tenir au sens naturel de la phrase et voir dans l'éclat de ces vêtements lavés par le sang l'action purificatrice et sanctificatrice du sang de Jésus sur les âmes (cf. Allo, *op. cit.*, p. 98).

L'expiation est ici considérée comme un acte des fidèles : eux-mêmes lavent leurs vêtements, eux-mêmes les blanchissent dans le sang de l'agneau. Ils ne reçoivent pas de façon purement passive les mérites de la rédemption; ils en obtiennent l'application par leur concours volontaire, par la réception des sacrements (XXII, 16), par la pratique des vertus chrétiennes, surtout par leur patience et leur courage au milieu des épreuves. Aussi l'expiation forme-t-elle pour eux un titre de gloire : leurs vêtements ainsi lavés deviennent les insignes de leur triomphe. On pourra trouver que ce point de vue diffère de celui de saint Paul, si attentif, chaque fois qu'il parle de la justification, à exclure le mérite de l'homme : *Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est.* Au fond, cependant, saint Jean pense comme saint Paul; si les élus triomphent, c'est par Jésus et en Jésus, et ils font remonter vers le sang de l'agneau et vers le trône de Dieu tout l'honneur de leur victoire. En effet, avec le pardon des péchés, toute force, toute vertu, toute gloire, tout salut découlent du sacrifice de Jésus. C'est « à cause du sang de l'agneau », διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου, que les martyrs ont eu le courage du sacrifice; « et ils n'ont pas aimé leur vie (mais l'ont haïe) jusqu'à mourir ». C'est à cause de lui, parce qu'ils « ont été rachetés de la terre » (XIV, 3), « rachetés d'entre les hommes comme prémices pour Dieu et pour l'agneau », que les 144 000 vierges ont conservé la pureté de leur foi et peuvent chanter au ciel « le cantique nouveau ». « Heureux ceux qui », quels que soient leurs péchés, « ont lavé leur vêtement dans le sang de l'agneau »! A ceux-là, il est donné de manger du fruit de l'arbre de vie!

4° *Le sacrifice éternel.* — Qui s'éloigne du sang de l'agneau s'écarte de la source de vie. Tels sont les adorateurs de la bête, « ceux dont le nom n'est pas écrit dans le livre de vie de l'agneau immolé dès la création du monde » (XIII, 8). Les mots ἀπὸ καταβολῆς κόσμου peuvent se rapporter soit à l'immolation de l'agneau, comme le suggérerait leur place même dans la phrase; soit plutôt à l'inscription dans le livre, comme il semble ressortir d'un passage parallèle (XVII, 8). D'une manière ou d'une autre, directement dans le premier cas, indirectement dans le second, l'immolation est considérée comme remontant à l'origine même des choses; le livre de vie de l'agneau immolé ne saurait être écrit dès la constitution du monde, si l'agneau n'était immolé de quelque façon dès la constitution du monde. Dès l'origine donc, avant tous les siècles, de toute éternité, Dieu avait prévu, voulu et décrété dans ses conseils immuables le sacrifice du Calvaire. Plusieurs critiques, tels que Vischer, Spitta, Sabatier, Pfleiderer, suppriment τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου comme une glose, sous prétexte que le passage parallèle (XVII, 8) parle seulement du « livre de vie ». Mais de quel droit imposer à Jean qu'il se répète partout? Cette répétition ne fournirait-elle pas aux critiques l'occasion d'accuser une glose systématique? Vischer, par exemple, n'a pas hésité à rejeter l'authenticité du mot ἀρνίον, bien que répété 29 fois (*Die Offenbarung Johannis*, dans *Texte und Unters.*, 1886, p. 35-46, 57-60). En fait, un autre texte (XXI, 27) mentionne encore le « livre de vie de l'agneau ». Il est vrai que cette fois la qualification « immolé » n'y est pas jointe. Mais, dans la vision saisissante où l'agneau est paru pour la première fois, il s'est présenté « comme immolé »; ce caractère lui demeure dans toutes les scènes qui suivent. Une fois pour toutes, le voyant fait comprendre que Jésus est agneau, non pour sa douceur, son innocence ou ses autres qualités morales, mais pour son sacrifice; ce point bien mis dès l'abord en évidence, il n'est plus besoin d'y revenir. M. Vischer objecte que, dans la scène du jugement (XX, 12-15), le livre de vie n'a pas de rapport avec l'agneau (p. 40). C'est que, dans ce passage, le voyant veut insister sur la responsabilité personnelle; aussi, évite-t-il de dire que la sentence est écrite par avance, pour répéter que « chacun est jugé selon ses œuvres », que « les morts sont jugés d'après ce qui est écrit dans les livres selon leurs œuvres ». M. Vischer oppose encore une difficulté doctrinale : « l'agneau n'ayant été immolé que récemment, les fidèles n'auraient pu être inscrits que depuis sa mort, et non dès la constitution du

monde ». On a peine à croire au sérieux d'une pareille réflexion : il suffit de rappeler que, selon l'enseignement formel de saint Pierre, l'immolation de l'agneau était prévue de toute éternité (I Pet., I, 20).

Non seulement ce sacrifice remonte à l'éternité, preuve déjà de son exceptionnelle importance, mais encore il est le centre de l'histoire des âmes. Dieu a voulu que toute destinée humaine fût mise en rapport avec la mort de Jésus. Le livre de vie est le livre de l'agneau immolé; élégante antithèse qui montre dans la vie des élus le fruit de la passion et de la mort du Sauveur! Quiconque a son nom dans le livre de l'agneau immolé, c'est-à-dire quiconque profite de la rédemption, est écrit par là même dans le livre de la vie éternelle et rangé parmi les élus; quiconque, au contraire, ne participe point aux mérites de la rédemption est rayé par cela seul du livre des prédestinés et demeure la proie de la mort éternelle. Du reste, la prédestination divine, tout éternelle et infaillible qu'elle est, ne prive point les hommes de leur liberté : le livre de vie est écrit selon les œuvres de chacun (XX, 12-15).

Ce passage reproduit, sous forme de vision et en termes apocalyptiques, la pensée de l'épître aux Éphésiens (I, 4s q.) : « En lui, Dieu nous a élus avant la fondation du monde...; en lui, nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés, selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même pour le mettre à exécution quand les temps seraient accomplis. » La ressemblance d'expression est plus frappante encore avec I Pet., I, 19 : « Vous avez été rachetés par le sang du Christ comme d'un agneau sans défaut et sans tache, prédéterminé avant la fondation du monde, manifesté à la fin des temps. » Cependant, la perspective de saint Jean se développe avec plus d'ampleur, soit dans le temps, soit dans l'espace. Saint Paul, après avoir levé ses regards au ciel pour y lire le dessein rédempteur formé par Dieu dès l'origine, les abaisse sur la terre pour en admirer à l'heure où il écrit la première réalisation; il n'a d'ailleurs en vue que les chrétiens, il ne s'occupe point des autres. L'Apocalypse se place au terme de toutes choses, à la consommation des siècles, elle amène le monde entier devant l'agneau, et embrassant du même regard le passé le plus lointain et l'avenir le plus reculé, elle déroule tout le plan divin depuis sa conception première jusqu'à sa complète exécution, d'une éternité à l'autre éternité. Et la leçon de ce spectacle grandiose est celle-ci: point de salut, sinon par le sang de l'agneau qui nous a rachetés!

La sotériologie de l'Apocalypse a ceci de particulier qu'en montrant dans une vision centrale, qui domine toutes les autres, l'agneau comme immolé près du trône de Dieu, elle semble, en partie comme l'épître aux Hébreux, transporter de la terre au ciel le sacrifice de la croix. Ce n'est pas au ciel, cependant, qu'a lieu l'immolation, mais du haut du ciel Dieu a décrété de toute éternité le sacrifice du Calvaire. Remonté au ciel après sa mort, l'agneau fait descendre du ciel sur la terre, en pluie de grâces, les mérites de sa passion; au ciel déjà, les âmes des fidèles, rachetés par le sang de l'agneau, chantent la victoire qu'ils ont remportée sur le monde; au ciel, un jour, tous les saints, inondés dans leur âme et dans leur corps de la plénitude de vie qui coule de sa mort, régneront avec lui et avec lui adoreront le Père en l'adorant lui-même. Que la mort du Christ soit considérée comme un acte rituel, c'est ce que prouvent et le nom d'agneau, victime ordinaire du sacrifice, et la couleur liturgique si accentuée des scènes qui se passent dans le « sanctuaire » de la Jérusalem céleste. Nombreux et variés sont les effets de ce sacrifice. Le pardon des péchés n'y est pas oublié. Le péché peut atteindre les saints eux-mêmes, attiédir les fervents, contaminer les purs, infliger une mort trop réelle devant Dieu à qui semble mener encore au dehors la vie des justes. Mais, pour tous les hommes sans exception, le sacrifice de l'agneau est le principe du salut. Ce salut, l'Apocalypse le conçoit, à l'instar de saint Paul et de toute la tradition chrétienne, comme une expiation sacrificielle, une purification rituelle, une délivrance par rachat. Manière d'autant plus frappante d'envisager la rédemption que la faiblesse de l'agneau, avec les idées d'immolation et de rachat qu'il incarne, forme un contraste perpétuel avec la souveraine puissance dont le Christ apparaît revêtu. Ce contraste n'invitait pas l'auteur à développer, dans le sens de saint Paul, la théorie de la substitution, mais il donne un relief puissant à ces notions de sacrifice expiatoire et de rançon qui la renferment en germe. L'homme, d'ailleurs, n'est pas racheté sans son propre concours. Il doit laver et blanchir son vêtement, il doit combattre et vaincre. Impossible, sans le sacrifice du Sauveur, d'obtenir le pardon des péchés et d'arriver au triomphe, mais ce sacrifice demeurerait inefficace sans la foi, le repentir, l'amour et les bonnes œuvres.

VI. SAINT PIERRE : Ire ÉPITRE. — On place communément la composition de la Ire épître de saint Pierre un peu avant la persécution de Néron, vers l'an 63 ou 64. Elle est adressée aux fidèles d'Asie Mineure (I, 1). L'Apôtre les exhorte à se rendre dignes de leur sublime vocation par une vie sainte (I, 13-III, 12), et à supporter avec courage et avec joie les épreuves qu'ils ont à endurer (III, 13-V, 11). Son but est pratique et il y tend sans arrêt ni détour; tout, dans ses paroles, vise à l'action. Dans son exhortation à la patience et à l'allégresse spirituelle, saint Pierre rappelle souvent, comme on pouvait s'y attendre, la passion de Notre-Seigneur. Il propose le Christ souffrant comme un modèle; il pousse les fidèles à imiter son innocence, sa douceur et sa générosité; il leur montre, entre les fruits de la passion, les joies de la résurrection et la gloire éternelle. A plusieurs reprises se font jour, comme des notions familières, les idées de sacrifice et d'expiation, tantôt simplement indiquées d'un mot, tantôt développées avec quelque insistance.

1° *L'aspersion du sang.* — Dès la salutation du début nous trouvons la mention du sang rédempteur. En souhaitant « aux élus » la grâce et la paix, saint Pierre marque la part qui revient, dans la grâce de la vocation, à chacune des personnes de la très sainte Trinité. Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ (I, 1) et notre Père (I, 17), les a choisis selon sa prescience; sa grande miséricorde est la cause première et efficiente de notre salut (I, 3). L'Esprit les sanctifie; la sainteté, cause formelle de leur justification, est l'élément dans lequel ils demeurent et doivent se maintenir : ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος (I, 2-15). Le but enfin de cette élection est « l'obéissance, et l'aspersion du sang de Jésus-Christ », εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Εἰς ὑπακοήν, ne pouvant guère se rattacher aux génitifs qui suivent, doit s'entendre au sens absolu, comme τέκνα ὑπακοῆς au ℣ 14 : « pour l'obéissance, pour être obéissants ». Cette obéissance peut se concevoir ou comme une vertu générale se réalisant à travers la vie entière du chrétien, ou comme un acte particulier, l'acte par excellence, celui par lequel le néophyte, en embrassant la foi, soumet au Christ son intelligence et sa volonté. Dans le premier cas, l' « aspersion » (ῥαντισμός) ferait allusion à la possibilité de nous purifier chaque jour de nos fautes par les mérites du sang du Christ; dans le second cas, ῥαντισμός désignerait le pardon des péchés, obtenu au baptême, en vertu de la passion et de la mort du Sauveur. Les deux points de vue, au reste, ne s'excluent pas. Le second, toute-

fois, semble ici principalement envisagé; cf. C. Stöckhardt, *Komm. zum ersten Brief Petri*, Saint-Louis, 1912, p. 23-25. En effet, c'est tout d'abord au baptême que le sang du Christ, moyennant la profession de foi et d'obéissance, produit la purification.

Le mot ῥαντισμός de ῥαντίζω, « asperger » (le grec classique dit plutôt ῥαίνω), est emprunté aux Septante qui l'emploient dans l'expression ὕδωρ ῥαντισμοῦ, « eau d'aspersion », eau lustrale (Num., XIX, 9, 13, 20, 21). L'hébreu dit מֵי נִדָּה, « eau d'impureté », c'est-à-dire servant à purifier ceux qui avaient contracté quelque souillure. L'épître aux Hébreux, copiant la locution des Septante, appelle le sang du Christ αἷμα ῥαντισμοῦ, le sang destiné à l'aspersion ou purification (XII, 24). Saint Pierre dit, en renversant l'ordre des termes : « l'aspersion du sang ». L'idée se comprend facilement par allusion à l'usage liturgique du Temple; de même que certaines impuretés légales étaient lavées par l'eau lustrale, ainsi les péchés des hommes sont expiés par le sang du Christ. Plusieurs exégètes, pensent que l'auteur se réfère plus spécialement à la scène du Sinaï : ὑπακοή rappellerait le serment de fidélité prêté par les Israélites, et ῥαντισμός le sang des victimes que Moïse répandit sur eux (Ex., XXIV, 3-8). Mais si l'épître aux Hébreux (X, 19) applique le verbe ἐράντισεν au rite du Sinaï, elle l'étend aussi à toutes les aspersions ordonnées par la Loi; cf. IX, 13, 21; X, 22; XII, 24. Il est mieux de s'en tenir pour ῥαντισμός à ce sens général. Vu l'usage que l'auteur fait d'Isaïe, on peut penser même à Is., LIII, 15, où l'hébreu יזה est rendu, dans Aquila et Théodotion, par ῥαντιεῖ. Par l'expression ῥαντισμοῦ αἵματος, l'Apôtre enseigne donc implicitement que le sang du Christ renferme en soi toute la valeur expiatoire des lustrations sanglantes. Ces lustrations accompagnaient le sacrifice et en appliquaient, pour ainsi dire, la vertu; par suite, l'immolation du Sauveur est aussi un sacrifice et un sacrifice d'expiation. La vertu de ce sang ne se borne pas d'ailleurs à la rémission des péchés; elle produit encore, bien mieux que les purifications anciennes, l'union avec Dieu. Toutes ces idées, en germe dans « l'aspersion du sang », vont s'épanouir au cours de l'épître.

Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ! s'écrie l'Apôtre. Dans son infinie bonté, il nous prépare l'héritage immortel. Les afflictions présentes ne sont que des épreuves d'où le mérite sort plus pur, ainsi que l'or du feu (I, 7). *A la gloire par la souffrance!* Telle est la destinée du chrétien. Ce fut celle du Christ; les prophètes avaient annoncé ses souffrances et les gloires qui devaient les suivre (I, 11).

2° *Le sang précieux de l'agneau.* — Après cet exorde, l'Apôtre presse ses lecteurs de vivre saintement. Pour les y engager, il met en avant, tour à tour, la sainteté même de Dieu (I, 15, 16), le jugement qui rendra à chacun selon ses œuvres, le temps si court sur cette terre où nous ne sommes qu'en passant (17, τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον), enfin le prix auquel nous avons été rachetés, « sachant que ce n'est point par des choses corruptibles, de l'or ou de l'argent, que vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre que vous teniez de vos pères, mais par le précieux sang du Christ, comme d'un agneau sans défaut et sans tache; connu d'avance avant la création du monde, il a été manifesté à la fin des temps pour vous qui, par lui, avez cru en Dieu, qui l'a ressuscité des morts et lui a donné la gloire... » (I Petr., I, 18-21).

Dès les premiers mots, l'attention est attirée sur le rachat dont les chrétiens ont été l'objet. Pour mieux faire comprendre en quoi consiste la rançon, on a soin d'expliquer en quoi elle ne consiste pas : « ce n'est pas par des choses corruptibles, de l'or ou de l'argent, que vous avez été rachetés », οὐ φθαρτοῖς ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ ἐλυτρώθητε. Nous voilà avertis qu'il a fallu une rançon, que cette rançon, quoique très réelle, n'est pas d'ordre matériel, comme l'argent ou l'or, qu'elle vaut infiniment mieux que l'argent et que l'or, parce que l'or et l'argent sont choses corruptibles, périssables. L'Apôtre englobe tous les biens d'ici-bas, parmi lesquels l'or et l'argent tiennent le premier rang, dans la désignation dédaigneuse : φθαρτοῖς; affectés de cette tare, tous les trésors perdent leur prix en comparaison de notre rançon, qui seule mérite d'être appelée « précieuse », τιμίῳ, et qui n'est autre que le sang du Christ.

Vous avez été rachetés, poursuit l'Apôtre, « du vain genre de vie que vous teniez de vos pères », ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου. Plusieurs commentateurs pensent que Pierre, écrivant à des convertis du judaïsme, s'en prend ici soit aux *traditiones seniorum* condamnées par Jésus-Christ (Matth., XV; Marc, VII), soit à toute la tradition mosaïque désormais incapable de sauver ceux qui s'y rattachent. Mais, d'une part, ἀναστροφή par opposition à la vie nouvelle, à la vie chrétienne, doit désigner tout l'ancien système de vie, non un simple accessoire ou une surcharge; et, d'autre part, on ne pourrait qualifier le mosaïsme de μάταιος sans une restriction qui expliquât la vraie portée du terme. Il s'agit plutôt du paganisme; μάταιος rappelle l'expression τὰ μάταια que l'Ancien Testament applique souvent comme un nom propre aux faux dieux et à leur faux culte (II Reg., XVII, 15; Jer., II, 5, etc.; Act., XIV, 15), et le mot πατροπαραδότος fait entendre quelle était chez les païens la force de la coutume, chacun s'en tenant aveuglément et machinalement à ce qu'avait fait son père. Religieusement et moralement, c'était un esclavage. Ils vivaient dans les passions et l'erreur (I, 14) sous le joug d'observances impuissantes au salut. On peut se demander si l'Apôtre a en vue plus directement la tyrannie *morale* exercée par la puissance du mal sur la volonté de l'homme, ou les *châtiments* auxquels le pécheur est voué. Le premier sens se lierait mieux avec l'idée de « ligne de conduite erronée suivie de père en fils »; le second, avec celle de rançon, ἐλυτρώθητε. Ce dernier semble plus saillant, à cause du développement qui suit aussitôt au sujet du λύτρον. On n'a pas d'ailleurs à séparer les deux points de vue, qui s'harmonisent parfaitement; cf. II, 24.

Les convertis gémissaient jadis dans la servitude du péché. Ils ont été délivrés non par de l'or ou de l'argent ni des biens matériels, mais « par le sang précieux du Christ, comme d'un agneau sans défaut et sans tache », τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ. En ce qui concerne la construction de la phrase, la plupart des commentateurs joignent αἵματι à Χριστοῦ et regardent ὡς ἀμνοῦ comme une apposition anticipée à Χριστοῦ. Hofmann (*Der erste Brief Petri...*, p. 43), et Wohlenberg (*Komm. N. T.*, de Zahn, t. XV, 1915, p. 39) jugent cette construction vicieuse : « Une apposition antécédente, disent-ils, serait une inversion sans exemple dans la langue grecque. » De bons hellénistes estiment, au contraire, que cette tournure est d'un grec excellent et en goûtent le charme « raffiné » (A.-T. Robertson, *A grammar...*, p. 127; C. Bigg, *Epistles of St. Peter and St. Juda*, dans *Int. crit. comm.*, p. 4). Elle semble en effet naturelle et les Pères grecs ne sentent nullement le besoin de couper la phrase après αἵματι (Wohlenberg) ou après ἀσπίλου (Hofmann), pour commencer le membre suivant par un génitif absolu (Χριστοῦ). Χριστοῦ a été rejeté après la comparaison parce qu'une autre proposition lui est rattachée.

Le Christ est comparé à « un agneau sans défaut et sans tache ». Le mot ἄμωμος, « sans défaut », « sans

reproche » est le plus souvent, chez les Septante, un terme rituel. Il rend l'hébreu תָּמִים, « entier », « parfait », et se dit des animaux qui, exempts de défaut corporel, réunissent toutes les conditions requises pour être offerts en sacrifice. Qu'on offre du grand ou du petit bétail, déclare le Lévitique (XXII, 21), il sera sans défaut, ἄμωμον ἔσται εἰσδεκτόν, πᾶς μῶμος οὐκ ἔσται ἐν αὐτῷ. Philon appelle μωμοσκόπος le prêtre chargé de l'examen des victimes. Un synonyme de ἄμωμος est τέλειος; ainsi שה תמים (Ex., XII, 5), se traduit πρόβατον τέλειον; mais ἄμωμος appartient plus strictement au langage sacrificiel. Appliqué au Christ, ce terme le représente comme une victime parfaite. Évidemment, il ne s'agit plus ici de qualités physiques, encore que celles-ci ne soient point exclues. Il est l'agneau sans tache parce que pur de tout péché; il possède toutes les perfections qui peuvent rendre son immolation plus agréable à Dieu et plus efficace en faveur d'autrui. Saint Pierre renforce l'expression biblique ἄμωμος par celle de ἄσπιλος, « sans tache », absente des Septante, mais classique; en Jésus pas le moindre défaut, pas la moindre tache. Il y a gradation; on exclut d'abord tout vice de nature, puis toute imperfection. Ces expressions dans le Nouveau Testament désignent parfois des qualités morales, sans allusion au sacrifice. L'allusion résulte ici du contexte; la mention du sang met ces attributs en rapport immédiat avec l'agneau immolé. L'affinité de ce passage avec Hebr., IX, 14, et même Eph., V, 27, en confirme la portée rituelle. Le premier de ces textes met le sens technique de ἄμωμος en plein relief, en l'appliquant au sang du Christ et à son sacrifice volontaire. Le second, qui réunit les deux mots σπῖλον et ἄμωμος, montre dans la splendeur de l'Église « qui n'a ni tache (σπίλον) ni ride, ni rien de semblable, mais est toute sainte et parfaite (ἄμωμος) », l'effet du sacrifice de Jésus-Christ (ἑαυτὸν παρέδωκεν) et de l'ablution baptismale. L'expression de saint Pierre s'applique, par la comparaison de l'agneau, au Christ considéré comme victime.

Quel rite l'Apôtre a-t-il en vue? Quel est cet agneau auquel il compare le Sauveur? Selon plusieurs exégètes, saint Pierre s'inspire d'Isaïe : ὡς ἀμνός se trouve dans Is., LIII, 7; οὐκ ἀργυρίῳ ἐλυτρώθητε est emprunté à Is., LII, 3 (οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε); ἄμωμος est relié dans l'Apocalypse (XIV, 5) avec Is., LIII, 9, cité par I Pet., II, 22; enfin, sans compter la longue citation textuelle de I Petr., I, 24, nombre d'expressions, dans les versets qui suivent, sont tirées encore d'Isaïe. Mais ces ressemblances, la plupart éloignées (seules les deux premières appartiennent au passage que nous étudions), ne portent pas directement sur l'idée principale; Isaïe propose l'agneau comme modèle de douceur plutôt que d'innocence et, d'après les Septante, le montre tondu plutôt qu'immolé. Aussi, sans écarter entièrement l'influence d'Isaïe, beaucoup de commentateurs donnent la préférence à l'agneau pascal (Ex., XII), dont le sang joue un si grand rôle dans la délivrance de la servitude égyptienne, figure de la rédemption. On remarquera toutefois que les deux mots importants, ἀμνός et ἄμωμος sont absents du récit de l'Exode, alors que ἀμνός, « agneau », est le nom de la victime prescrite régulièrement dans les circonstances ordinaires et que le qualificatif ἄμωμος lui est associé; Lev., XIV, 10; XXIII, 18, etc. : indice probable que saint Pierre ne pense pas en particulier à l'agneau pascal, mais plutôt à la victime du sacrifice quotidien. Le sang du Christ nous a délivrés de la même manière que le sang de l'agneau, offert conformément à la Loi, rachetait les coupables. La manière d'opérer est identique, la différence est dans la victime; d'un côté l'agneau, de l'autre Jésus-Christ. De là, des effets qu'on ne pouvait attendre des anciens sacrifices. En parlant ainsi, l'écrivain a conscience de ne rien enseigner de nouveau et d'inouï; cela, tout le monde le sait, εἰδότες ὅτι.

Remarquons encore la facilité avec laquelle l'auteur passe de l'idée de rançon à celle de sacrifice. La première sert d'introduction à la seconde et la seconde explique la première. Jésus-Christ paie notre rançon en offrant son sacrifice. Rachat et sacrifice sont ici deux noms de l'expiation.

Pour exciter les chrétiens à une plus vive reconnaissance, l'Apôtre ajoute une réflexion déjà faite à peu près dans les mêmes termes par saint Paul (Rom., XVI, 25-26; Eph., I, 4; III, 10, etc.). La sagesse divine avait arrêté, dès avant l'origine du monde, ce moyen de salut par le sang de Jésus-Christ; longtemps tenu secret, il vient d'être manifesté à la fin des temps « en votre faveur à vous », δι' ὑμᾶς. Grâce à l'apparition de Jésus, vous avez été appelés à la foi, dont la résurrection est la preuve la plus ferme, et cette foi ouvre à vos yeux les espérances les plus glorieuses. L'antithèse entre les desseins éternels de la prescience divine et leur réalisation dans le temps, entre le secret gardé dans le passé (I, 11-12) et la manifestation actuelle, est de frappe paulinienne. Mais saint Pierre y met aussi sa marque. Il ne s'agit pas ici du mystère au sens strict de l'épître aux Éphésiens, c'est-à-dire de la réconciliation entre les deux parties (juifs et païens) de l'humanité. Toute préoccupation polémique est absente de notre épître; saint Pierre n'a pas à élargir des esprits rétrécis par le particularisme national, ni à rétablir la fraternité entre deux classes naturellement hostiles. Il ne songe pas à affirmer l'égalité de tous par rapport au salut, comme si les privilèges de quelques-uns l'obscurcissaient; il insiste uniquement sur la grandeur des bienfaits déjà reçus et sur la certitude de bienfaits, plus grands encore, réservés dans l'avenir. Quand il invoque les prophètes, ce n'est point comme Paul pour leur demander des armes contre les juifs en faveur des païens; c'est pour rappeler à tous que le Christ devait parvenir à la gloire par la souffrance, et pour saisir les esprits d'admiration par la vue de ces merveilles que les prophètes annonçaient, sans pouvoir en contempler eux-mêmes l'accomplissement. Or, le centre de ces merveilles et la condition de ces bienfaits, c'est la rédemption par le sang précieux de l'agneau sans tache. Voilà ce que les chrétiens ne doivent jamais oublier, εἰδότες; voilà ce qui les délivre de leurs péchés et permet à leur foi toutes les espérances.

3° *Sacerdoce du chrétien.* — Poursuivant ses exhortations générales à la sainteté, l'Apôtre relève de toute manière la dignité du chrétien. En particulier, les fidèles forment avec Jésus-Christ une maison ou temple spirituel, dont il est le fondement et dont ils sont les pierres, en sorte qu'ils constituent « un sacerdoce saint », ἱεράτευμα ἅγιον (II, 5); ils participent par Jésus-Christ au sacerdoce et doivent offrir des « sacrifices spirituels », qui seront par lui agréés de Dieu. Le terme πνευματικος, qui oppose l'esprit au corps, l'intérieur à l'extérieur, montre qu'il ne faut pas urger la lettre ni conclure à un sacerdoce proprement dit, le sacrifice étant surtout un acte extérieur de religion. Mais ces métaphores, tout en restant métaphores, prouvent une rare estime pour ces grandes choses dont l'esprit cherche partout quelque image.

Attribuant au peuple nouveau toutes les grandeurs que l'Écriture reconnaissait au peuple ancien, « vous êtes, dit-il encore, une race d'élus, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis ». Βασιλειον ἱερατευμα; au sacerdoce, le chrétien unit la dignité royale. Le texte de l'Exode disait : « un royaume de prêtres » (XIX, 16); un royaume, car Dieu est roi, et les Israélites sont ses sujets; mais un royaume

dont tous les sujets sont prêtres, c'est-à-dire consacrés à Dieu, dignes de le servir. La version des Septante (Ex., xix, 6; xxiii, 22) ajoute à cette qualité la dignité royale; ils sont prêtres et rois. Le Nouveau Testament, à son tour, attribue cette double grandeur aux chrétiens; eux aussi sont prêtres, bien plus consacrés à Dieu et plus dignes d'approcher de lui que le peuple de l'ancienne alliance, et ils sont rois, n'ayant d'autre chef que Jésus-Christ, avec qui et par qui ils règnent (cf. Apoc., i, 6; v, 10; xx, 6). Ici, en ce qui concerne le sacerdoce, la pensée s'encadre dans la doctrine de l'Ancien Testament; on veut exprimer par là une consécration spéciale du chrétien, autrement parfaite que celle des Israélites. Et de même que le sacerdoce spirituel de tous n'empêchait pas le sacerdoce proprement dit des fils d'Aaron, ainsi le titre que Pierre décerne à tous les membres de la communauté peut n'exister dans sa plénitude que dans une classe à part.

4° *La Passion.* — A la suite de ces considérations générales, viennent des recommandations spéciales pour les diverses classes de la société. Les conseils aux serviteurs (ii, 8-29) ramènent le souvenir de la passion. Les serviteurs doivent soumission et respect à leurs maîtres non seulement quand ceux-ci sont bons et doux, mais même quand ils se montrent exigeants et durs. Le mérite devant Dieu et la vraie gloire consistent à souffrir patiemment les traitements injustes. Souffrir joyeusement quand on fait le bien, voilà ce qui est agréable à Dieu. C'est pour cela que vous avez été appelés! s'écrie l'Apôtre. La souffrance, une faveur! Pensée audacieuse, qui ne fait pourtant que rappeler l'une des béatitudes évangéliques; cf. Matth., v, 10; xii, 24. Mais il s'agit moins des paroles du Christ que de ses actes. L'exemple qu'il a donné trace l'idéal, le devoir du chrétien : « C'est là votre vocation, car le Christ a souffert pour vous, vous laissant un exemple pour que vous marchiez sur ses traces » (ii, 21). Cet exemple, l'Apôtre le remet sous les yeux, dans un touchant tableau où chaque trait marque une progression de l'idée et du sentiment. Ce tableau a deux parties, composées chacune de deux membres introduits par le pronom relatif ὅς (le dernier au génitif, οὗ, ℣ 24). La première peint le fait de la passion et les dispositions du divin patient; la seconde nous donne la théorie de la passion. La première propose plus immédiatement un exemple à imiter, la deuxième ajoute une vérité à croire; toutes deux contribuent puissamment à la leçon d'abnégation que l'Apôtre veut inculquer.

Voici d'abord, ℣ 22, l'innocence du Sauveur représentée d'après Isaïe, innocence parfaite en œuvres et en paroles : ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, « il n'avait point commis de péché et il ne s'était pas trouvé de mal sur ses lèvres ». En second lieu, ℣ 23, sa patience d'autant plus admirable qu'il souffrait innocent. Elle se manifeste dans sa conduite extérieure : « il ne rendait point injures pour injures; maltraité, il n'avait point de menaces », ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει. Cette douceur n'était point purement extérieure, elle venait du cœur : « il s'abandonnait à celui qui juge avec justice », à Dieu qui rend à chacun selon ses œuvres sans acception de personnes (i, 17; iii, 12; iv, 5) et qui lui préparait pour récompense le triomphe de la résurrection et les honneurs divins (iii, 22; iv, 13). Voilà le modèle que les chrétiens doivent s'efforcer d'imiter, les sentiments dont ils doivent se pénétrer (iii, 9-12; iv, 12-16). Dans ce premier tableau, l'affirmation de l'innocence est empruntée mot pour mot à Isaïe. Au contraire, la peinture de sa résignation intérieure et extérieure est tout entière de l'Apôtre; loin qu'on reconnaisse ici aucun emprunt, on ne trouve dans la littérature biblique rien de semblable. Le verbe composé ἀντι-λοιδορεῖν, de formation naturelle et régulière, ne se rencontre ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament, il n'apparaît que tard chez les auteurs profanes. Aussi les critiques (R. Knopf, Holtzmann, etc.) qui nient l'authenticité de l'épître, ont beau déclarer que le ℣ 23 est une réflexion que pouvait suggérer à n'importe qui la simple lecture d'Isaïe, il est permis de croire que ces expressions neuves rendent l'impression directe de la douceur divine sur un témoin oculaire.

Ce n'est pas tout. Voici une vue nouvelle et plus profonde de la passion : l'*expiation par substitution.* « Il a porté lui-même nos péchés en son corps sur le bois » (℣ 24). Les mots ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν sont d'Isaïe, liii, 11-12; ἡμῶν est seulement substitué à αὐτῶν dans le rapprochement si expressif ἡμῶν, αὐτός. Cependant, l'Apôtre ne se contente pas de citer le prophète; il le commente, il le complète, et ses précisions mettent en relief l'œuvre de substitution accomplie sur la croix. Jésus-Christ, dit-il, a pris lui-même nos péchés « en son corps », ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ. Quel réalisme dans ces mots! Il rend sensible l'idée d'expiation, il nous montre nos péchés sur la personne du Sauveur : les voilà, hissés avec lui « sur le bois », les voilà dans ces pieds et ces mains cloués, dans ce visage défiguré, dans tout ce corps meurtri qui n'est des pieds à la tête qu'une plaie ruisselante de sang, dans l'ignominie de ce supplice d'esclaves! Car c'est ainsi, par la souffrance, qu'il « portait nos péchés », comme le répétait le prophète Isaïe dont saint Pierre reproduit les termes : καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει (liii, 11), αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν (12), τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει (4). Ce réalisme ne nuit en rien à la précision théologique. Le mot ἐν τῷ σώματι explique à la fois et l'innocence de Jésus et son état de péché. Il prend nos péchés « dans son corps » non dans son âme; ils ne sont en lui que d'une manière extérieure, matérielle, par leur côté douloureux et afflictif, non par le côté moral qui pourrait affecter l'âme et la rendre coupable. Bref, il prend nos péchés parce qu'il en subit la peine. L'expression ἐν τῷ σώματι n'exclut d'ailleurs nullement les souffrances de l'âme; comment le corps pourrait-il être frappé sans que l'âme soit atteinte? Mais le corps est la victime visible; seul il pouvait donner le sang de l'expiation, seul il pouvait mourir.

Contre l'interprétation que nous venons de donner, E. Kühl (*Die Briefe Petri und Judae*, dans *Meyer's Komm.*, 1897), élève une objection surprenante. Il ne peut être question, prétend-il, de la passion du Christ comme salutaire et rédemptrice. Tout ce passage, en effet, a pour but de proposer le Christ comme modèle de patience aux chrétiens, objet de traitements injustes. C'est là le dessein fondamental qu'il ne faut pas un instant perdre de vue. Or, entendre « les souffrances du Christ pour nous » (ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν) en ce sens qu' « il a souffert pour nous sauver », c'est détruire la parité entre les souffrances du Christ et celle du chrétien, c'est donner le Christ comme modèle en un point où les fidèles ne peuvent l'imiter. Et qu'on ne dise pas, poursuit l'auteur, « que l'Apôtre saisit cette occasion d'expectorer *(expectoriren!)* sa conception sur l'œuvre salutaire du Christ; ce serait un expédient d'exégète aux abois » (*op. cit.*, p. 177). Mais, en quoi l'intention qu'avait le Christ de nous sauver peut-elle nuire à la force de l'exemple qu'il nous a tracé? Ce caractère de la passion du Sauveur ne la rend-il pas au contraire plus touchante et plus entraînante? L'Apôtre déclare expressément (℣ 24) que le Christ « a porté nos péchés dans son corps sur le bois », c'est-à-dire (comme en convient E. Kühl) est mort en croix, « afin que morts aux péchés, nous vivions à la justice », et il ajoute : « par ses plaies vous êtes guéris ». Quelle

affirmation plus nette peut-on souhaiter de la portée salutaire et rédemptrice de la mort de Jésus?

Isaïe annonçait la mort expiatrice, sans en déterminer le genre. Saint Pierre montre la croix en la désignant par le mot du Deutéronome (XXI, 33) qui rappelait à toutes les mémoires la malédiction encourue pour le péché : il a porté nos péchés en son corps « sur le bois », ἐπὶ τὸ ξύλον. Le nom de sacrifice n'est pas prononcé, mais tout en donne l'impression. Ἀναφέρειν, « porter en haut », est un terme rituel (cf. II, 5) : faire monter sur l'autel, offrir un sacrifice, qui assimile aussitôt, pour l'esprit du lecteur, la croix sur laquelle Jésus est élevé, à l'autel sur lequel on « fait monter » (העלה) la victime. En effet, l'expression ἀναφέρειν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον est fréquente dans la Bible, et les chrétiens les moins familiarisés avec la sainte Écriture connaissaient le sacrifice d'Abraham, dont saint Jacques a fixé l'instant le plus dramatique dans cette formule : « Il offrit Isaac, son fils, sur l'autel », ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον (II, 21). Contre cette assimilation de la croix à un autel, plusieurs exégètes (E. Kühl dans la 6e édition de Meyer, Knopf dans la 7e) opposent le fait que le corps de la victime, dans le Temple, n'était pas porté tout entier à l'autel; on ne mettait sur l'autel que ce qu'il fallait brûler en l'honneur de Dieu. Mais il suffirait que cet apport, quoique restreint, fût essentiel, pour justifier la comparaison. Une difficulté plus sérieuse, disons mieux, décisive vient du mot ἁμαρτίας; des péchés ne peuvent être offerts en sacrifice. Il est vrai que ἁμαρτία « péché », « peine du péché », signifie aussi parfois « sacrifice pour le péché »; mais ce n'est point ici le cas. Il faut maintenir à l'expression ἀναφέρειν ἁμαρτίας le sens que lui donne Isaïe et que met en relief l'antithèse ἡμῶν αὐτός : le Christ a porté nos péchés à notre place. La notion exprimée directement par les mots ἀναφέρειν ἐπὶ τὸ ξύλον est donc celle d'expiation, non de sacrifice; toutefois la seconde est inséparable de la première.

Le Christ a expié nos péchés « afin que, morts au péché, nous vivions à la justice », ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν. Formule d'allure paulinienne (cf. Rom., VI, 2-11, 18; II Cor., V, 15), neuve cependant d'expression. Le verbe ἀπογίνομαι est propre à notre épître; ni Paul, ni les autres auteurs du Nouveau Testament ne l'emploient. Des deux significations « s'éloigner » et « mourir », qu'il prend soit dans le grec classique soit dans celui des papyrus, la seconde est ici réclamée par le datif ταῖς ἁμαρτίαις et par l'antithèse avec ζήσωμεν. L'expression « vivre à la justice » ne se trouve pas non plus dans saint Paul. Cette indépendance jusque dans l'imitation ne prouve que mieux l'unité de doctrine. L'expiation par substitution a pour effet, d'après la théorie familière à saint Paul, la mort du juste et la justification du pécheur. Saint Pierre, qui vient d'exposer le premier point de vue, passe maintenant au second. Ἵνα, « afin que », marque un but qui est à la fois un droit, un fait et un devoir. Les souffrances du Christ doivent, dans son intention, produire en nous la mort d'où sort la vie; elles l'opèrent en effet, et elles nous imposent en même temps l'obligation de mener désormais cette vie de justice, fruit de la mort au péché.

Saint Pierre insiste sur l'efficacité de la mort du Christ en citant un texte d'Isaïe qui exprime, dans une antithèse concise et émue, la doctrine de la substitution : « par sa meurtrissure vous avez été guéris », οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε. Dans Isaïe, le pronom et le verbe sont à la première personne : τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν. Le passage soudain de la première à la deuxième personne, alors que le texte cité invitait à garder la construction suivie jusqu'ici au cours de la phrase, donne à penser que saint Pierre, après s'être élevé à des considérations générales, se retourne vers les esclaves et met dans ce trait final une leçon spéciale à leur intention. Ils connaissent, eux, par une trop dure expérience, le μώλωψ (Eccli., XXVIII, 17; XXXIII, 10-12), la trace livide et sanguinolente que laisse sur la chair le fouet dont on les frappe sans pitié! Ce supplice des esclaves, Jésus-Christ a voulu le subir pour eux et à leur place, et c'est à dessein que l'Apôtre résume dans ce mot d'Isaïe la passion et la mort du Sauveur. Par ces meurtrissures, dont les esclaves savent la cuisante douleur, Jésus-Christ les a guéris des plaies bien plus cruelles que le péché infligeait à leur âme et dont leur coupable insensibilité ne concevait aucune douleur; car, selon le mot d'Isaïe, « ils étaient errants comme des brebis », chacun suivant sa propre voie, loin du bercail, loin du pasteur; mais, par les mérites de la passion, « vous êtes retournés maintenant vers le pasteur et le gardien de vos âmes ». La seconde citation d'Isaïe : « par sa meurtrissure vous êtes guéris », confirmerait, s'il en était besoin, la façon dont il faut entendre la première : « lui-même a porté nos péchés ». Nos péchés pèsent sur lui par les meurtrissures dont son corps est couvert et par sa mort « sur le bois ». Mais, par là, nos péchés sont effacés; par ses plaies, nous obtenons la guérison et par sa mort, la vie.

Une chose frappe surtout dans cette représentation de la passion, à savoir la distinction très nette en même temps que l'harmonieuse fusion des deux aspects de la passion, considérée tour à tour comme exemple et comme expiation. Évidemment, l'auteur ne perçoit entre ces deux théories aucun heurt, aucun contraste, aucune incompatibilité. Il les unit, comme si elles étaient faites pour aller ensemble; elles se suivent non à distance, mais dans le même passage, dans la même phrase. De plus, il lui semble que l'expiation est l'aspect le plus touchant de la passion et que rien n'est efficace pour nous porter à la résignation, comme de nous souvenir que Jésus-Christ a souffert, innocent lui-même, à notre place. La pensée suit une gradation dont la souffrance substitutive occupe le sommet. Il eût suffi, pour arrêter le murmure sur les lèvres des esclaves, de rappeler que Jésus-Christ était innocent et souffrait sans se plaindre; l'Apôtre a besoin d'ajouter « il est victime pour vous », ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν. Encore y a-t-il diverses manières de souffrir pour autrui; l'Apôtre précise : il est victime par substitution, il porte nos péchés dans son corps en recevant les châtiments que nous avons mérités. Résultat : sa mort nous vivifie et « sa meurtrissure nous guérit ». On ne peut exprimer par une image plus vive la théorie expiatoire, l'échange divin de mort et de vie. L'Apôtre juge cette vue de la passion capable d'étouffer les plaintes, d'enflammer les courages, d'amener les chrétiens à l'héroïsme de leur vocation.

5° Δίκαιος ὑπὲρ ἀδικων. — La doctrine qu'il vaut mieux souffrir innocent que coupable, que la gloire du chrétien est d'endurer des maux qu'il n'a pas mérités et que la persécution est la récompense de la vertu, constitue l'une des pensées dominantes de l'épître. L'Apôtre a montré d'abord cet idéal aux esclaves, plus exposés aux injustes sévices. Mais il étend bientôt ce précepte à tous sans exception (III, 8-IV, 19). Ici encore, il ne sait pas de meilleur argument que l'exemple de Jésus-Christ : « Il vaut mieux souffrir, si Dieu le veut, en faisant le bien qu'en faisant le mal, car le Christ est mort une fois pour les péchés, juste pour les injustes, afin de vous ramener à Dieu, ayant été mis à mort selon le corps, mais vivifié selon l'esprit... » Nous retrouvons ici, rapidement esquissées, les idées rencontrées plus haut. C'est toujours la relation étroite entre la mort et le péché; Jésus-Christ s'est offert en sacrifice pour nos péchés, περὶ ἁμαρτιῶν (cf. περὶ ἁμαρτίας, Is., LIII, 10; Lev., V, 11; VII,

37, etc.); sacrifice unique parce qu'il efface à jamais tous les péchés, ἅπαξ; sacrifice qui doit sa valeur à l'innocence sans pareille et à l'amour sans bornes de celui qui se livre « juste pour les injustes », δίκαιος ὑπὲρ ἀδικῶν; sacrifice dont les morts eux-mêmes ont ressenti les salutaires effets (III, 19-20), dont le baptême applique les mérites aux chrétiens (21) et dont le Christ a recueilli pour lui-même les fruits en prenant place, après sa résurrection et son ascension, à la droite du Père dans les cieux (22). L'analogie de III, 18, avec II, 24, permet de prendre au sens substitutif la formule δίκαιος ὑπὲρ ἀδικῶν.

L'Apôtre conclut par cette exhortation (IV, 1-2) : « Puis donc que le Christ a souffert dans sa chair, armez-vous aussi de la même pensée, car qui a souffert dans sa chair cesse de pécher (2), pour vivre dans sa chair,tout le reste du temps non plus selon les convoitises des hommes, mais selon la volonté de Dieu. »

Il y a deux manières de comprendre le verset IV, 1, selon que l'on donne à la particule ὅτι le sens simplement énonciatif « à savoir que », ou bien le sens causatif « parce que ». Dans le premier cas, ὅτι introduit « la pensée » (τὴν αὐτὴν ἔννοιαν) qui vient d'être annoncée. Cette pensée, commune au Christ et au chrétien (τὴν αὐτήν), consisterait en ce que « celui qui a souffert dans sa chair a cessé de pécher » ou « a été délivré du péché ». Sentence qu'il faut rapprocher de celle de Rom., VI, 7 : ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. D'après saint Paul, « celui qui est mort est affranchi du péché ». Le Christ, quoique sans péché, avait pris une chair sujette aux souffrances et à la mort, conséquences du péché, mais, par ces souffrances et cette mort, il échappe à la tyrannie du péché et vit d'une vie glorieuse. L'homme, lui, était esclave du péché non seulement dans son corps, mais dans son âme; par son union mystique au Christ, le chrétien meurt avec son divin chef. Il est donc mort et comme tel n'a plus de comptes à régler avec le péché ni à l'occasion du péché; libre de ce joug, il vit désormais pour Dieu. Telle est la signification de la formule paulinienne. Telle serait aussi, selon plusieurs exégètes, l'explication à donner des paroles de Pierre, et le texte ainsi compris fortifierait la doctrine de la substitution. Cf. Oecumenius (*P. G.*, t. CXIX, col. 560), Théophylacte (*P. G.*, t. CXXV, col. 1233), Estius... Wohlenberg (*Komm.*, de Zahn, t. XV, p. 120-124), etc. Cette interprétation toutefois suppose présents à l'esprit du lecteur des points de doctrine que Paul a eu grand soin de mettre en pleine lumière pour éclairer sa formule, tandis que Pierre les laisserait dans l'ombre et n'y ferait pas même d'allusion claire. Elle ne rend pas compte non plus des particularités du texte. Saint Pierre ne met pas l'accent sur la mort, comme saint Paul (ὁ ἀποθανών), mais sur la souffrance, ὁ παθών. Et ces souffrances du chrétien ne sont pas seulement mystiques, endurées par eux dans la personne de leur représentant, le Christ, comme saint Paul l'enseigne de la mort par le baptême; elles sont corporelles et sensibles, endurées « dans la chair », ὁ παθὼν σαρκί.

Pour ces raisons, mieux vaut rapporter τὴν αὐτὴν ἔννοιαν à l'incise précédente, conformément d'ailleurs au sens naturel de l'expression τὴν αὐτὴν : « Le Christ ayant souffert dans sa chair, armez-vous vous aussi de cette même pensée, faites-vous de la pensée que le Christ a souffert une arme, un bouclier contre la souffrance. » Ὅτι ὁ παθὼν devient alors une proposition causale destinée à donner raison de la recommandation qui vient d'être faite : « car qui a souffert dans sa chair a rompu avec le péché, en sorte qu'il ne vit plus pour les passions humaines mais pour la volonté de Dieu ». Qui souffre ne pèche plus; axiome de morale expérimentale facile à comprendre, car qui accepte de souffrir pour la justice, διὰ δικαιοσύνην (III, 14), montre bien qu'il est insensible aux attraits du plaisir défendu et qu'il n'écoute pas le cri des convoitises, mais les ordres de Dieu.

Ainsi, bien que certaines expressions rappellent le langage de saint Paul, le contenu est différent; nous entendons ici une exhortation morale plutôt qu'une instruction dogmatique. Saint Pierre ne met pas en avant, comme l'épître aux Romains, l'identité du chrétien avec le Christ et les conséquences juridiques qu'entraîne pour le chrétien la mort de son représentant. Parlant à des persécutés, il leur montre dans leur propre souffrance une image : celle du Sauveur; il souhaite qu'elle produise en eux tous ses salutaires effets, qu'elle expie leurs fautes, qu'elle les éloigne du péché et les attache à Dieu; par là leur passion reproduira celle du Sauveur, en remplira les intentions et en recueillera les fruits.

6° *Objections contradictoires.* — H.-J. Holtzmann (*Lehrbuch...*, t. II, p. 349) attaque vivement la prétention que manifeste l'école de théologie dominante en Allemagne et représentée, après Ritschl, par B. Weiss, Kühl, Beyschlag, Schlatter, etc., « de déterrer dans l'épître de saint Jacques et la Ire de saint Pierre deux ossements fossiles appartenant à la couche la plus profonde du christianisme primitif ». La preuve d'antiquité consisterait, d'après ces théologiens, dans la simplicité doctrinale de l'épître, étrangère aux conceptions d'expiation pénale et de substitution et, par là, assurent-ils, orientée uniquement vers les paroles de Jésus et les prophéties de l'Ancien Testament. Certes, si l'authenticité pétrinienne de l'épître devait invoquer pour appui l'absence de l'idée d'expiation, le critique aurait raison de traiter « d'illusion palpable et impardonnable » la thèse apologétique de ces théologiens. Comment, en effet, fermer les yeux à la lumière, grandissante de chapitre en chapitre, dont brille le mystère du Christ immolé pour nous et à notre place? La vocation à la foi est la vocation « à l'aspersion du sang de Jésus-Christ » (I, 2), c'est-à-dire à la purification des péchés par les mérites de la mort du Sauveur envisagée comme sacrifice. Ce sang est infiniment précieux et comme rançon et comme sacrifice. Comme rançon, il laisse loin derrière lui l'or et l'argent et tous les trésors périssables, car il tire sa valeur de la dignité même du Christ et il rachète de la pire des servitudes, celle du mal. Comme sacrifice, rien ne l'égale parce que c'est le sacrifice d'un agneau sans tache, d'une victime parfaite (I, 18-20). Et de quelle manière a-t-il offert cette rançon et ce sacrifice? « En portant, lui, nos péchés à nous dans son corps pour les faire monter sur le bois » (II, 24), en prenant sur lui, par les souffrances corporelles, par le supplice et la mort de la croix, les peines de nos péchés. Voilà bien, sans doute possible, l'expiation pénale. Du reste, l'expiation ainsi comprise ne s'écarte ni de l'enseignement des prophètes, dont les paroles sont textuellement rapportées, ni de la simplicité de l'Évangile, qui en a posé les fondements : saint Pierre, en la proposant, demeure l'écho des anciens oracles et l'interprète fidèle du divin Maître.

Tandis que les généralités dans lesquelles l'épître se tient, d'après les théologiens dont nous venons de parler, seraient à leurs yeux une recommandation; au contraire, Holtzmann, Jülicher, Bauer, Pfleiderer et d'autres critiques voient dans la sobriété dont elle fait preuve, un défaut d'originalité et même le manque de conviction personnelle et d'idées arrêtées. L'expiation, dans saint Paul, unit la mort du juste et la justification du pécheur comme deux éléments inséparables. Du premier de ces deux éléments, l'épître, au dire des critiques, conserve l'idée générale et la terminologie, et elle laisse tomber le second; de ce dernier, il ne reste rien, de l'autre quelques débris; signe indubi-

table, concluent-ils, d'un travail secondaire. Pour constater combien une pareille appréciation tient peu de compte des faits, il suffit de relire II, 24-25 : « Nos péchés à nous il les a, lui, portés en son corps sur le bois, afin que morts au péché nous vivions à la justice; par sa meurtrissure, vous avez été guéris, car vous étiez errants comme des brebis, mais vous voilà revenus au pasteur et guide de vos âmes. » Vie à la justice et mort au péché, guérison et meurtrissure, retour au bercail et anciens égarements, ces antithèses répétées unissent fortement les deux éléments qu'on prétendait dissociés. Il est vrai que Pierre n'insiste pas, à la suite de Paul, sur la foi comme principe de justification; mais c'est qu'il n'a pas à établir, comme saint Paul, les rapports de la foi et de la loi, de la foi et des œuvres, de la foi et de la justice. Ces préoccupations polémiques et théoriques seraient hors de propos en face de fidèles persécutés qui ont besoin d'encouragement et de consolation. D'ailleurs, l'épître échapperait-elle au reproche d'imitation, si elle reproduisait *in extenso* les développements de saint Paul? Saint Pierre retient de l'œuvre rédemptrice du Christ ce qui va à son but. Cette œuvre, il la décrit, nous l'avons vu, en sentences d'un accent parfois très personnel et, s'il a recours aussi aux textes d'Isaïe, ce n'est certes pas une preuve de peu d'originalité dans la pensée ou de profondeur dans la conviction que de remonter aux sources pour choisir dans les prophéties anciennes les termes qui expriment avec le plus de force la foi au mystère de la croix.

VII. Synthèse et conclusion. — Dans l'Ancien Testament, une double série de textes met en relief l'idée d'expiation; les uns se rapportent aux sacrifices du Temple, les autres à la souffrance du juste. Simple oblation ou victime animale, tout sacrifice incline le Seigneur à la bienveillance et au pardon. Toutefois, dans le rituel mosaïque, les sacrifices sanglants l'emportent au point de reléguer dans l'ombre les simples offrandes et de représenter seuls, en règle générale, toute la dignité et toute l'efficacité du sacrifice. Dans le sacrifice, l'expiation devient l'office du sang; symbole de fraternité et d'alliance, il offre au Seigneur la prière du fidèle avide d'être accueilli de lui comme un fils ou un frère. Dans le sacrifice expiatoire, cette même prière s'accompagne du vif regret des fautes commises et les aspersions sanglantes apportent devant Dieu, avec l'ardent désir de l'union, le témoignage de la mort subie par l'animal au nom de l'homme, en réparation du péché et pour tenir lieu de la peine que le pécheur avait encourue. Il avait plu au Seigneur, dans l'ancienne Loi, d'attacher l'efficacité des sacrifices et, en particulier, le pardon des péchés à l'effusion du sang, pour annoncer la rédemption du monde par « le sang infiniment précieux de l'agneau sans tache » immolé sur le Calvaire.

Le juste, par ses vertus, attire la faveur divine non seulement sur sa personne, mais sur sa famille, sur son peuple et sur tous ceux pour lesquels il prie ou qui se réclament de lui devant le Seigneur. Touché de l'héroïque obéissance d'Abraham, Dieu lui confirme à jamais la promesse de bénir sa postérité et, par elle, le monde entier. La souffrance accroît au delà de toute proportion les mérites du juste; elle ajoute à la puissance de sa prière un trésor de réparations que Dieu agrée comme rançon en faveur des coupables pour les délivrer des châtiments qu'ils auraient mérités et leur rendre ainsi son amitié. La poignante prophétie du « serviteur de Yahweh » dans Isaïe annonce le salut des multitudes par l'incomparable dévouement du « serviteur » qui, innocent, prend sur lui les crimes des pécheurs et les expie par ses souffrances, ses humiliations et sa mort. En dehors des écrits inspirés, la théologie juive ne saura pas appliquer au Messie cette vue prophétique; mais l'importance de plus en plus considérable qu'elle donne, en plein accord avec l'enseignement scripturaire, aux mérites expiatoires du juste et en particulier à la mort des martyrs comme au sacrifice expiatoire par excellence, disposera les esprits, une fois ouverts à la foi chrétienne, à reconnaître aussi dans la mort volontaire du Christ le vrai et parfait « sacrifice » qui sauve les hommes en expiant tous les péchés.

« Sacrifice », disons-nous, non seulement au sens moral, mais aussi au sens propre. En effet, la conception rituelle du sacrifice et la valeur morale des mérites du juste ne sont pas deux lignes parallèles qui se prolongeraient tout le long de l'Ancien Testament sans se rencontrer; ces deux idées s'unissent, se font valoir l'une l'autre et convergent vers le Christ. Pontife éternel, selon l'ordre de Melchisédech, le Christ vient aussi, victime d'obéissance et d'amour, remplacer toutes les victimes légales; le serviteur de Yahweh « s'offre en sacrifice d'expiation » pour les pécheurs.

L'Évangile met cette doctrine en pleine lumière. Esclaves du péché, ennemis de Dieu et objet de sa juste colère, les hommes étaient passibles de la mort et des châtiments éternels. Mais voici Jésus, le « Sauveur ». Docile au programme divin bien différent de celui que les juifs assignaient au Messie, il sauvera les hommes par ses souffrances et par sa mort, prédites à diverses reprises. Se faisant gloire du titre de serviteur que lui donnait par avance Isaïe, il poussera le dévouement jusqu'à se *livrer en rançon* pour ceux qu'il est venu servir. On ne saurait restreindre cette comparaison au simple fait d'une condition onéreuse à remplir : dans le langage et les idées religieuses des juifs, comme dans l'esprit de la prophétie et de l'Évangile, il s'agit essentiellement d'une *satisfaction offerte à Dieu pour le péché.* Rançon, la mort du Christ est aussi un sacrifice. L'eucharistie, qui anticipe l'immolation du Calvaire, et qui en sera dans la suite l'éternel mémorial, la présente en termes exprès comme un sacrifice d'alliance et d'expiation. Près du corps immolé, rendu présent sous les espèces du pain, la coupe recueille le sang de la victime; c'est le *sang de l'alliance* nouvelle, bien supérieure à celle du Sinaï, le *sang aussi de la grande expiation*, répandu pour les foules en rémission des péchés. La mort violente du Christ, quel qu'en eût été le mode, aurait pleinement réalisé l'idée de sacrifice sanglant annoncé jadis par les figures et les prophéties et évoqué de nouveau à la dernière cène. Cependant, comme pour mieux justifier ces prédictions, tout un drame du sang se déroule dans la passion du Christ. De même que le sang des victimes, dans les expiations solennelles, était répandu en larges aspersions dans diverses parties du sanctuaire avant que les dernières gouttes en fussent versées à l'autel des holocaustes, de même le sang de la divine victime coule abondamment à Gethsémani et au prétoire jusqu'à ce qu'enfin le côté transpercé laisse tomber sur l'autel de la croix les dernières gouttes, mêlées d'eau, qui attestent avec la mort du crucifié la consommation du sacrifice. L'agonie de Jésus au jardin, la détresse de son âme triste à en mourir, la sueur de sang, le délaissement dont il se plaint de la part de son Père, montrent aussi que la douleur expiatrice a pénétré au plus intime de son cœur : *au martyre du corps se joint le martyre de l'âme*, pour rendre complet le sacrifice rédempteur.

Saint Paul approfondit le mystère de la rédemption sans y ajouter rien d'essentiel. Il analyse le péché, il remonte à sa première origine, il en fait ressortir la malice, il en montre les suites dans la mort et les autres châtiments qu'il entraîne, et dans le honteux esclavage auquel il nous asservit, il prouve que l'humanité tout entière tombe sous le coup de la colère divine et que la

loi de Moïse, loin de créer pour les juifs une situation privilégiée, aggrave leur faute et leur attire une condamnation plus sévère. A cette lumière, la rédemption resplendit comme le chef-d'œuvre où toutes les perfections divines concourent pour la gloire de la sainte Trinité et pour le bonheur et la divinisation de l'homme. En particulier, l'acte du Christ, s'offrant sur la croix au nom de tous les hommes dont il a voulu devenir le frère par la chair, dont il s'est constitué devant Dieu le représentant et le chef et qui forment avec lui les membres d'un même corps, apparaît dans toute sa portée expiatoire et substitutive; exposé sur la croix aux yeux de l'univers comme *victime de propitiation par son sang, il s'est fait péché* pour nous, en prenant sur lui la responsabilité et la peine de nos péchés, *il s'est fait malédiction*, en attirant sur lui seul la malédiction et les châtiments que méritaient nos crimes, afin de nous délivrer de toute dette et de toute emprise du péché, d'étendre sur nous sa justice et sa sainteté et de nous élever, par notre union avec lui, à la dignité d'enfants de Dieu. Victime expiatoire, rançon, rachat, péché, malédiction, toutes ces images et ces idées, dans le cadre de la théologie paulinienne, prennent un relief qui rend plus saisissante et plus facile à comprendre la doctrine de l'expiation. Au fond, cependant, cette doctrine est énoncée nettement dans l'Ancien Testament et dans l'Évangile; elle se retrouve, quant à l'essentiel, dans l'épître aux Hébreux et dans les épîtres de saint Jean et de saint Pierre.

VIII. Expiation, substitution, solidarité. — Nul exégète, nul théologien n'a jamais songé à ramener la grande œuvre de la rédemption à la seule idée d'expiation. Il est trop évident que ce point de vue n'embrasse qu'une partie du mystère aux horizons si larges. Mais, si l'expiation ne constitue que l'un des aspects, et non le principal, du plan rédempteur, il n'est que juste aussi de reconnaître le rôle essentiel que la Providence lui assigne et de recueillir les graves leçons qui en dérivent. Rôle essentiel, disons-nous, car la satisfaction pénale, quoique secondaire, n'en est pas moins partie nécessaire, directement voulue, de l'économie du salut telle que Dieu l'a conçue et que le Christ l'a réalisée. Jésus-Christ aurait pu nous racheter et satisfaire sans souffrir. On satisfait, dit saint Thomas, quand on offre à l'offensé un objet de complaisance égale ou supérieure au déplaisir de l'offense (IIIa, q. xlviii, a. 2). De cette manière, un seul acte d'adoration du Verbe fait chair aurait satisfait surabondamment pour tous les péchés de l'humanité. Nonobstant la valeur infinie des hommages du Christ et l'infinie complaisance qu'y trouve le Père, ni le Père, ni le Fils ne se sont contentés de ce mode de rédemption. La satisfaction du Christ n'a pas été seulement morale, par la réparation de l'injure, mais aussi pénale, par les souffrances de l'âme et du corps et par la mort, endurées pour acquitter en notre nom la peine due à nos péchés. De là d'importantes leçons.

En premier lieu, par rapport à Dieu, la réparation ainsi comprise est une restauration plus stricte de l'ordre qu'il a établi et un spécial hommage à sa justice, sans qu'il soit besoin pour cela d'imaginer un conflit ou un désaccord quelconque entre la justice de Dieu, d'une part et, d'autre part, son amour ou ses autres perfections. En outre, par rapport à nous, de quelle lumière saisissante l'expiation du Christ éclaire la malice du péché, la haine dont Dieu le poursuit, l'horreur qu'il doit nous inspirer? Assurément, le Seigneur aurait pu pardonner sans autre condition de notre part qu'un repentir sincère. Mais un mal si facile à guérir aurait paru de peu de gravité; en voyant le Seigneur si vite apaisé, aurions-nous cru à sa colère et su combien le péché lui était odieux? Moins retenus par le sentiment de notre injustice, et par la peur des menaces divines, nous aurions de nouveau cédé, sans grande résistance, à nos mauvais penchants toujours vivaces, et la clémence trop débonnaire du ciel nous aurait perdus. Au contraire, quel spectacle plus émouvant que celui du Christ, acceptant par sa passion et sa mort sur la croix les châtiments que nous avions mérités? Depuis les apôtres jusqu'à nos jours, la prédication chrétienne n'a point manqué de mettre à profit cette leçon. Enfin, en se faisant un devoir de souffrir et de mourir pour le salut du monde, le Christ nous a révélé la valeur rédemptrice de la souffrance du chrétien unie à sa propre souffrance : loi fondamentale du christianisme, qui trouve son application dans la vie ordinaire du fidèle, comme sur les hauts sommets de la mystique, loi féconde qui a fait de beaucoup d'âmes généreuses autant de Christs rachetant des multitudes par leurs expiations volontaires.

Il ne faudrait pas non plus écarter ou atténuer l'expiation, sous prétexte qu'elle impliquerait un caractère pénal, et comme on dit parfois « brutal », peu compatible avec les nobles sentiments qui inspirent le Christ dans son œuvre de salut. Poser ainsi la question de dignité, serait oublier totalement la véritable notion de « peine » en matière de satisfaction. En soi, comme l'explique saint Thomas (Ia-IIæ, q. lxxxvii, a. 6; *De rationibus fidei*, c. vii), la peine est un châtiment infligé à la volonté : elle avait violé l'ordre de la raison et de la loi divine en voulant ce que Dieu défend ou en ne voulant pas ce qu'il ordonne; il faut donc, pour la ramener à l'ordre de la justice, la punir soit en lui enlevant les biens qu'elle voudrait avoir, soit en lui infligeant les maux auxquels elle voudrait se soustraire. Si la volonté ne se soumet point et subit malgré elle la punition, la justice, à la vérité, s'accomplit dans le pécheur, mais lui-même n'est pas ramené à la justice. Au contraire, si le coupable se soumet et accepte la peine pour revenir à la justice, alors, et alors seulement, il y a satisfaction proprement dite. « De sa nature, dit saint Thomas, la peine est contre la volonté; or, quoique la peine satisfactoire, envisagée d'une manière absolue, soit contre la volonté, cependant, il n'en est plus ainsi dès qu'on l'accepte et qu'elle devient volontaire » (q. lxxxvii, a. 6). Ainsi, d'après saint Thomas, il est de l'essence même de la peine satisfactoire ou de la satisfaction pénale d'être volontaire et librement acceptée. C'est cette soumission qui lui donne son prix et qui la rend agréable à Dieu; aussi, le grand docteur fait-il rentrer l'amour dans la définition même de la satisfaction : *id quod æque vel magis diligit (offensus) quam oderit offensam* (IIIa, q. xlviii, a. 2). Et le Christ, ajoute-t-il, a réalisé cette définition et offert à Dieu une réparation bien supérieure à toutes les offenses, de diverses manières et en particulier *(tertio)* par le nombre et l'acuité des souffrances que l'obéissance et l'amour lui ont fait embrasser. Soumission volontaire et amoureuse à la justice divine, l'expiation ne comporte rien que de grand, de noble et de beau, rien qui ne soit digne en même temps et de Dieu et de l'homme.

Cet élément essentiel de beauté morale explique également qu'on puisse appeler « pénale » la satisfaction offerte par l'innocent en faveur du coupable et qu'on doive reconnaître ce caractère à la passion du Sauveur. Le Christ innocent n'aurait point eu à souffrir pour des fautes qu'il n'avait pas commises, s'il ne s'était offert de lui-même, par amour envers Dieu, par charité envers les hommes dont il veut réparer les offenses et effacer les dettes; mais, par amour, il accepte l'expiation dans toute sa rigueur, et c'est la réalité des souffrances ainsi endurées, avec leur portée substitutive, qui est exprimée par le nom de satisfaction pénale.

A quel degré et avec quelle effrayante plénitude le

Christ a consenti à porter devant la justice divine la responsabilité de nos crimes, on peut le comprendre par l'amour même de Jésus qui voulait venger en sa personne les droits de la majesté divine outragée, par les prophéties d'Isaïe, par la description des tourments de la passion depuis l'agonie de Gethsémani jusqu'à la mort sur la croix, par les expressions de saint Paul si fortes dans leur simplicité : « Pour nous, Dieu l'a fait péché, pour nous il s'est fait malédiction » (II Cor., v, 21; Gal., III, 13). Chargé de nos péchés, le Christ en a d'abord conçu dans son âme une horreur profonde. Contemplant face à face la Divinité, admirant sans voile la merveilleuse beauté des perfections divines outragées, répugnant de toute la rectitude de sa volonté sainte et de la pureté immaculée de sa nature humaine à la laideur et au désordre du péché, ressentant de tout l'amour de son cœur filial l'injure faite à son Père, saisi de compassion devant les maux qu'entraîne pour les hommes leur désobéissance, la douleur et le brisement de son âme dépassaient incomparablement les plus vifs sentiments de contrition qu'il soit possible à l'homme de concevoir (cf. saint Thomas, IIIa, q. XLVI, a. 6, ad 4). La scène de Gethsémani nous en donne une idée. Se représentant vivement, par avance, les tourments et les ignominies qui l'attendent et laissant ce spectacle agir de toute sa force sur son esprit et sur ses facultés sensibles, toute la nature inférieure en lui est soudain ébranlée et révoltée; il est saisi de frayeur et de dégoût, son âme est triste à en mourir, de ses membres coule jusqu'à terre une sueur de sang. C'est cette scène, par laquelle s'ouvre le grand drame, qu'il faut avoir sous les yeux pour comprendre ce que fut pour Jésus la passion et à quel point il a souffert. La première impression passée, il rendra le calme à ses sens, mais la souffrance, moins visible pour nous, ne sera pas moins intense. Au Calvaire encore, nous entendons comme un écho de Gethsémani : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Le psaume, qui commence par ce sanglot (XXII, 2), atteste que le patient, tout en multipliant les actes les plus sublimes de confiance en Dieu, est passé par les plus terribles angoisses. Le Christ, qui savait bien qu'il ne fut jamais plus cher à son Père qu'en se vouant pour sa gloire et pour le salut du monde à la malédiction de la croix, a-t-il permis à son âme de ne pas goûter tout entière le bienfait de cette certitude qui restait toujours également lumineuse à la cime de son esprit, d'éprouver l'impression d'un certain abandon et comme le sentiment d'une sorte de malédiction? Comprenons bien qu'en aucune manière il ne saurait être question de désespoir (cf. Huby, *Saint Marc*, p. 387-388). Cette réserve faite, on doit reconnaître, avec la plupart des théologiens catholiques, que cet état d'une âme livrée sans réserve, dans sa partie sensible, à l'impression de la justice vengeresse de Dieu rentre dans la logique du rôle assumé par le Sauveur et s'harmonise au mieux avec l'attitude et les paroles de Jésus dans son agonie et sur le Calvaire, ainsi qu'avec les formules de saint Paul au sujet du Christ devenu pour nous péché et malédiction (cf. Huby, *op. cit.*, p. 344-349). Aussi ne partageons-nous point le scrupule de quelques critiques catholiques modernes qui, par une réaction exagérée contre les théories jansénistes et protestantes, reprochent à des orateurs tels que Bossuet et Bourdaloue de montrer le Christ objet du courroux du Père céleste, de représenter le Père venant « lui-même contre son Fils avec tous les foudres » de « sa justice vengeresse » (Bossuet, Sermon pour le vendredi saint de 1660, édition Lebarq, t. III, 1891, p. 380; de même en 1661 et 1662) et de comparer les tortures de l'âme du Sauveur durant son agonie à celles de l'enfer. Sans doute, il faut de la prudence dans l'emploi de ces métaphores et de ces comparaisons; pour ce qui est en particulier de la peine du dam, saint Thomas rappelle qu'il ne saurait y avoir de commune mesure entre les souffrances du Christ sur la terre et celles des âmes séparées du corps. Mais ces grands orateurs étaient aussi de grands théologiens et ils s'expliquent suffisamment pour être sûrs de n'imprimer dans l'âme de leurs auditeurs que l'idée d'un Dieu non point, comme on le prétend, barbare, inhumain ou sanguinaire, mais juste, saint, terrible au péché et miséricordieux au pécheur repentant. Les crucifiantes épreuves mystiques des âmes généreuses, livrées en victimes à l'amour et à la justice de Dieu, peuvent aider à mieux comprendre cette passion intérieure du Christ, avec cette différence, cependant, que les doutes et les ténèbres qui semblent assez souvent envelopper ces âmes au point d'être une tentation pour leur foi, n'ont jamais effleuré l'esprit du Christ, ni obscurci du moindre nuage l'éclat de la vision béatifique, ni voilé l'évidence et la certitude de la science dans sa raison supérieure. Pour expliquer l'intensité des souffrances du Christ, les orateurs n'ont peut-être jamais rien dit de plus fort que saint Thomas dans ces affirmations bien réfléchies : « Le Christ a voulu délivrer le genre humain du péché par voie de justice. C'est pourquoi il n'a pas regardé seulement la valeur que donnait à sa souffrance la dignité de sa nature divine, mais l'intensité de souffrance qui aurait suffi, selon la nature humaine, pour une totale satisfaction » (IIIa, q. XLVI, a. 6, ad 6um). Il applique ce principe aux souffrances du corps non moins qu'à celles de l'âme et, parmi celles-ci, il met en premier lieu la tristesse que lui causait la vue des péchés du genre humain qu'il voulait expier et qu'il faisait en quelque sorte siens (*ea quasi sibi adscribit*, q. XLVI, a. 6, ad 1um), « tristesse la plus profonde en mesure absolue » (a. 6, ad 2um).

Toutes ces souffrances morales et physiques, Jésus-Christ les endure pour nous et à notre place. Il s'agit d'une vraie substitution. Ici encore, gardons-nous des anciennes exagérations protestantes, mais n'ayons peur ni de l'idée, puisqu'elle est si clairement enseignée par l'Écriture et la tradition, ni du mot, puisqu'il exprime si nettement une idée juste. Jésus-Christ n'a pas souffert à cause de nos péchés seulement en ce sens qu'il a pris une nature en tout semblable à la nôtre, sujette aux souffrances et à la mort, qui sont pour nous la suite du péché d'Adam; il a voulu souffrir et mourir dans l'exprès dessein de satisfaire pour les péchés que nous avions commis et de subir les peines que nous avions méritées. Ces souffrances nous sont comptées comme si nous les avions nous-mêmes endurées, et nous recevons en retour les grâces et les bienfaits sans nombre de la justification, parce que les mérites de l'expiation du Christ sont devenus les nôtres. Que faut-il de plus pour justifier la notion et le terme d'expiation substitutive? La substitution ainsi comprise est la fleur de la solidarité. Elle résulte naturellement de notre union avec le Christ, union qui fait de lui bien mieux qu'un chef et qu'un représentant, la tête même du corps dont nous sommes les membres. Qu'on n'oppose point solidarité et substitution, en réservant à la première le privilège de nous faire agir dans le Christ et avec lui, tandis que la seconde le laisserait seul et nous dispenserait d'agir. Cette séparation absolue des deux concepts ne saurait se soutenir. Quand il s'agit de conditions onéreuses à remplir, il n'y aurait pas d'union véritable et la solidarité n'offrirait aucun avantage si le chef, en agissant au nom des siens, ne les exemptait en quelque manière de l'obligation personnelle qui, sans lui, leur incomberait. Et c'est ainsi que les choses se passent entre le Christ et nous. En vertu de notre incorporation au Christ, ses souffrances et sa mort nous comptent si bien devant Dieu que le chrétien reçoit au baptême le

pardon de tous ses péchés et la rémission de toutes les dettes contractées, sans aucune réparation personnelle, sans autre condition que de s'approprier par la foi et le repentir l'expiation surabondante du rédempteur. A cause de la mort expiatoire du Christ, la mort du chrétien, quoique demeurant, en vertu d'une loi providentielle, une suite du péché originel, perd cependant le caractère de malédiction qui en faisait le prélude de la mort éternelle, sans parler du privilège accordé aux justes de la dernière génération qui seront, d'après saint Paul, complètement soustraits à la mort. Sans doute, le baptême, avec sa merveilleuse efficacité, ne se confère qu'une fois; mais le sacrement de pénitence applique largement chaque jour les mérites rédempteurs à l'âme fidèle, dans la mesure même où elle s'y dispose. D'autre part, quand il s'agit de grâces à obtenir, il serait absurde d'imaginer que le représentant doive se dépouiller lui-même des vertus et des mérites qui le font agréer en faveur des siens. Dans ce cas, la substitution affirme le droit de tous aux biens acquis par leur chef. Il importe donc de conserver cette notion : elle ne fait que préciser la réalité et l'efficacité de l'expiation offerte par le Christ en nos lieu et place.

Expiation et amour. — Les croyances et les pratiques des anciens Sémites, sanctionnées par le culte mosaïque et par l'enseignement de l'Ancien Testament, nous ont montré dans le sang le symbole de la fraternité, le meilleur gage de l'amitié, le ciment des alliances indestructibles. Dans les rites expiatoires, le désir d'union exprimé par le sang emprunte une force nouvelle au témoignage de la réparation accomplie. Ce symbolisme convient parfaitement à l'effusion du sang rédempteur et en fait resplendir la portée. La rédemption, en effet, est avant tout le fruit de l'amour : amour du Père, qui nous donne son Fils et avec lui tous les biens; amour du Fils, heureux par sa mort de glorifier son Père et de nous offrir, avec la preuve par excellence de l'amitié, un exemple capable de nous entraîner à toutes les vertus; amour du Saint-Esprit, qui allume dans nos cœurs les flammes de la charité; amour, dans la fin que les trois personnes divines se proposent et qui est de régner sur les cœurs. *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me*, ce que saint François de Sales traduit dans son langage pénétrant : « Jésus-Christ meurt d'aise de mourir de douleur pour moi. » L'expiation et l'amour ne sont pas dans le plan rédempteur comme deux lignes parallèles ni même comme deux forces simplement juxtaposées concourant ensemble à l'œuvre du salut : l'expiation si rigoureuse du Christ est l'invention et le triomphe de l'amour infini.

Bibliographie. — I. Ancien Testament. — K.-C. Bähr, *Symbolik des mosaischen Kultus*, 2e édit., Heidelberg, 1874. — B. Baentsch, *Exodus, Levit., Numeri*, Göttingen, 1903. — C.-J. Ball, *The hebr. Word for « Atone »*, dans *Exposit. times*, 1911, p. 478 sq. — G.-A. Barton, *The religion of Israel*, New-York, 1918. — J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911. — B.-M. Bellas, *'Η Kapporeth* καὶ ἡ ἑορτὴ τῶν *Kippurim*, dans *Theologia*, t. vii, 1929, p. 312-327; t. viii, 1930, p. 17-34, 125-134. — Fr. Bennewitz, *Die Sünde im alten Israel*, Leipzig, 1906. — A. Bertholet, *Leviticus*, Tübingen, 1901; *Zum Verständnis des alttest. Opfergedankens*, dans *Journ. of bibl. liter.*, t. xlix, 1930, p. 218-233; *Hist. de la civilisation d'Israël*, Paris, 1929. — E. Bischoff, *Das Blut im jud. Schriftum und Brauch.*, Leipzig, 1929. — F. Böhl, *Kanaanäer u. Hebräer*, Leipzig, 1911. — A. Büchler, *Studies in sin and atonement in the rabbinic Literature of the Ist century*, London, 1928. — C.-F. Burney, *The hebr. word for « Atone »*, dans *Exposit. times*, 1911, p. 325 sq. — Cave, *Script. doctrine of sacrifice*, London, 1877. — T.-K. Cheyne, *The date and origin of the ritual of the « Scapegoat »*, dans *Zeitschr. für die altt. Wiss.*, t. xv, 1895, p. 153-156. — R.-S. Cripps, *The prophets and the atonement*, London, 1932. — S.-J. Curtiss, *Ursemit. Religion im Volksleben des heutigen Orients*, Leipzig, 1903; *Der Ursprung des Opfers bei den Semiten*, Basel, 1905. — A.-B. Davidson, *The word « Atone » in the extra-ritual Literature*, dans *Expositor*, 1899, p. 92-103; *The theology of the Old Testament*, Edinburgh, 1925. — A. Deissmann, Ἱλαστήριος *und* ἱλαστήριον, *eine lexical. Studie*, dans *Zeitschr. N. T.*, 1903, p. 193-212. — P. Dhorme, *Choix de textes assyro-babyloniens*, Paris, 1907. — A. Dillmann, *Handbuch der alttest. Theologie*, Leipzig, 1895. — J. Döller, *Die Reinheits-und Speisegesetze des A. T. in religionsgesch. Beleuchtung*, dans *Alttest. Abhandl.*, t. vii, 1er part., 1921. — L. Dürr, *Religiose Lebenswerte des A. T.*, Freiburg, 1928. — R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921. — A. Eberharter, *Sünde und Busse im A. T.*, dans *Bibl. Zeitschr.*, t. xi, Münster, 1924, p. 10-12. — A. Edersheim, *The temple. Its ministry and service as they were im time of Christ*, London, 1926. — B.-D. Eerdmans, *The day of atonement*, dans *Expositor*, t. iii, 1911, p. 493-504; *Das Buch Leviticus*, Giessen, 1912. — G. Furlani, *La religione babilonese-assira. La divinità*, 1928; *I miti e la vita religiosa*, 1929; *Il sacrificio...*, Roma, 1932. — S.-C. Gayford, *Sacrifice and priesthood, jewish and christian*, London, 1924. — B. Gray, *Sacrifice in the O. T.*, Oxford, 1925. — H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, Göttingen, 1913; *Altor. Bilder zum A. T.*, 2e édit., Berlin, 1927; *Altor. Texte zum A. T.*, 1926. — M. Grimme, *Das Alter des israelit. Versöhnungstages*, dans *Archiv für die Religionswissensch.*, t. xiv, 1911, p. 130-142. — J.-M. Haldeman, *The tabernacle priesthood and offerings*, London, 1926. — J. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit*, Gütersloh, 1931. — J. Hehn, *Sünde und Erlösung nach bibl. und babylon. Anschauung*, Leipzig, 1903. — P. Heinisch, *Die Traeurgebräuche bei den Israeliten*, dans *Bibl. Zeitschr.*, 1931. — E.-W. Hengstenberg, *Die Opfer der heil. Schrift*, Berlin, 1852. — J. Hermann, *Die Idee der Sühne im A. T.*, Leipzig, 1905. — G. Hölscher, *Geschichte der israelit. und jud. Religion*, Giessen, 1922. — F. Hommel, *Die altisraelit. Ueberlieferung in inschriftl. Beleuchtung*, München, 1897; *Ethnologie und geogr. des A. Orients*, Munich, 1926. — A. van Hoonacker, *Le sacerdoce lévit. dans la loi et dans l'hist. des Hébreux*, Louvain, 1899. — Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans *Année sociologique*, 1897-1898. — E. O. James, *The origins of sacrifice...*, London, 1933. — A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908; *Naplouse et son district*, dans *Coutumes palestiniennes*, 1927. — Ch.-F. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens*, Paris, 1925; *Nature des sacrifices au pays de Sumer*, 1930. — A. Jérémias, *Das A. T. im Lichte des alten Orients*, 4e édit., Leipzig, 1930. — J. Jérémias, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalem Tempels*, Wien, 1930. — A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T.*, Leipzig, 1912. — M. Jonghe, *De sacrificiis Judæorum*, dans *Coll. Brug.*, t. xxviii, 1928, p. 394-397, 433-439; t. xxix, 1929, p. 14-17, 47-49, 90-93, 116-122. — P. Karge, *Rephaim*, 2e édit., Paderborn, 1925; *Gesch. des Bundesgedankens im A. T. (Altt. Abh.)*, 1910. — E. Kautzsch, *Biblische Theologie des A. T.*, Tübingen, 1911. — C.-F. Keil, *Die Opfer des A. Bundes nach ihrer symbol. und typischen Bedeutung*, dans *Zeitschr. luther. Theologie u. Kirche*, t. xvii, 1856, p. 609-629; t. xviii, 1857, p. 53-76, 209-251, 437-469. — R.-M. Kennett, *Old Testament essays*, Cambridge, 1928. — R. Kittel, *Die Religion des Volkes Israel*, Leipzig, 1921. — J. Köberle, *Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, München, 1905. — E. König, *The hebrew word for « Atone »*, dans *Expos. times*, 1910-1911, p. 232-234, 378-380; *Theologie des A. T.*, Stuttgart, 1922; *Gesch. der alttest. Religion*, 4e édit., Gütersloh, 1924. — F.-X. Kortleitner, *Archæologia biblica*, Innsbruck, 1922; *De antiquis Arabiæ incolis eorumque cum religione mosaica rationibus*, 1930; *Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquas Israelitas valuerit*, 1930; *Cananæorum auctoritas num ad religionem Israelitarum aliquid pertinuerit*, Oeniponte, 1932; *Formæ cultus mosaici cum ceteris religionibus Orientis antiqui comparatæ*, 3e édit., Innsbruck, 1933. — R. Kraetzschmar, *Die Bundesvorstellung im A. T.*, Göttingen, 1896. — J. Kurtz, *Das mosaische Opfer, ein Beitrag zur Symbolik des mos. Kultus*, Milan, 1842; *Der alttest. Opferkultus...*, 1862. — J.-M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., 1905; *Le messianisme chez les juifs*, 1909; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931. — S. Landersdorfer, *Studien zum bibl. Versöhnungstag*, Münster, 1924; *Die Bibel und die südarab. Altertumforschung*, 1924; *Das Problem der Priestersalbung im Gesetze*, dans *Theol. Quartalschr.*, 1926, p. 185-197; *Keilinschr. Parallelen zum bibl. Sündenbock*, dans *Bibl. Zeitschr.*, 1931, p. 20-28. — S. Lang-

don, *The hebrew word for « Atone »*, dans *Expos. times*, 1910-1911, p. 320-325, 380 sq.; *The scapegoat in babyl. religion*, 1912, p. 9-13. — F.-J. Leenhardt, *La notion de sainteté dans l'A. T.*, Paris, 1929. — A. Lods, *Israël. Des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, 1930. — Max Löhr, *Das Ritual von Lev., XVI*, Berlin, 1925; *Das Raucheropfer im A. T.*, Halle, 1927. — K. Marti, *Geschichte der israelit. Religion*, 5e édit., Strassburg, 1907. — J.-C. Matthes, *Der Sühnegedanke bei den Sühnopfern*, dans *Zeitschr. für die alt. Wiss.*, 1903, p. 97-129. — G. Mathieu, *La notion de sacrifice dans l'A. T. et son évolution*, Montauban, 1902. — A. Médebielle, *L'expiation dans l'A. T.*, Rome, 1924. — E. Merz, *Die Blutrache bei den Israeliten*, dans *Beitr. zur Wiss. A. T.*, t. XX, 1916, p. 1-137. — M. G. Morgensen, *The doctrine of sin in the babylon. religion*, dans *Mittheil. der vorderas. Gesch.*, 1905, p. 3. — Th. Naville, *Les sacrifices lévitiques et l'expiation*, Lausanne, 1891. — T. Newberry, *The tabernacle, the temple and the offerings...*, Kilmarnork, 1927. — D. Nielsen, *Die altarab. Mondreligion u. die mos. Ueberlieferung*, Strassburg, 1904; *Handbuch der altarab. Altertumskunde*, Leipzig, 1927. — G.-F. Dehler, *Theologie des A. T.*, Stuttgart, 1891. — Desterley et Robinson, *Hebrew religion, its origin a. developmenl*, 2e édit., London, 1931. — E. Orelli, *Alttest. Prämissen zum neutest. Versöhnungslehre*, dans *Zeitschr. kirchl. Wiss. und kirchl. Liter.*, 1884. — S.-A. Pallis, *The babylon. Akitu festival*, Kobenhavn, 1926. — A.-S. Peake, *Brotherhood in the A. T.*, London, 1923. — N. Peters, *Die Leidenfrage im A. T.*, dans *Bibl. Zeitfr.*, 1926. — R. Pettazoni, *La confessione dei peccati*, Bologna, 1829. — E. Riehm, *Der Begriff der Sühne im A. T.*, dans *Th. St. und Krit.*, t. L, 1877, p. 1-92. — A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung*, Bonn, 1889. — Mgr A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909. F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griech. u. hellen. Antiken, der Bibel und der alten alexandrin. Theologen*, Paderborn, 1930. — G. Ryckmans, *Deux inscriptions expiatoires sabéennes*, dans *Rev. bibl.*, 1932, p. 393-397; *Inscriptions sud-arabes*, dans *Muséon*, t. XLV, 1932, p. 285-313. — P. Schanz, *Der Opferbegriff*, dans *Tüb. Quart.*, t. LXXVI, 1894, p. 177-222. — W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. Lemonnyer, Paris, 1931. — Otto Schmitz, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des N. T.*, Tübingen, 1910. — A. Schmoller, *Das Wesen der Sühne in der alttest. Opfertora*, dans *Th. St. und Krit.*, t. LXIV, p. 205-288. — F. Schollmeyer, *Bibl. und babylon. Sühne*, dans *Th. u. Glaube*, t. XX, 1928, p. 608-617. — D. Schötz, *Schuld und-Sündopfer im A. T.*, Breslau, 1930. — W. Schrank, *Babylonische Sühneriten*, Leipzig, 1908. — H. Schultz, *Alttestam. Theologie*, 5e édit., Göttingen, 1896; *The significance of sacrifice in the O. T.*, dans *Amer. journ. of theol.*, t. IV, 1900, p. 257-313. — A. Schultz, *Der Sinn des Todes im A. T.*, Braunsberg, 1919. — E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, 4e édit.; *Der tägliche Kultus*, t. II, 1907, p. 336-363. — F. Schwenn, *Geber und Opfer*, Heidelberg, 1927. — R. Smend, *Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte*, Freiburg, 1893. — H.-P. Smith, *The O. T. theory of atonement*, dans *Amer. journ. of theol.*, t. X, 1906, p. 412-422. — W.-R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, 3e édit., London, 1927. — B. Stade, *Bibl. Theologie des A. T.*, 2e édit., Tübingen, t. I, 1905; t. II, 1911. — G. Tamasia, *L'affratellamento*, Torino, 1886. — V. Thalhofer, *Das Opfer des A. und des N. Bundes*, Regensburg, 1870. — P. Thomsen, *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden*, Leipzig, 1931. — Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris, 1921. — C. Toussaint, *Les origines de la religion d'Israël*, Paris, 1931. — H.-C. Trumbell, *The blood covenant*, New-York, 1886. — H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, 2e édit., Paris, 1914. — P. Volz, *Die Handauflegung beim Opfer*, dans *Zeitschr., für die alt. Wiss.*, t. XXI, 1901, p. 93-100. — F. Weber, *System der altsynagog. palästin. Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, Leipzig, 1880. — J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der histor. Bücher des A. T.*, 3e édit., Berlin, 1899; *Reste arabischen Heidentums*, 2e édit., 1897; *Prolegomena zur Gesch. Israels*, 1905. — A. Wendel, *Das Opfer in der altisrael. Religion*, Leipzig, 1927. — B.-F. Westcott, *The præ-christian idea of sacrifice, Ep. to Hebr.*, 3e édit., London, 1914, p. 283-294. — H. M. Wiener, *The altars of the Old Testament*, Leipzig, 1927. — V. Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, Freiburg, 1901. — H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonische Religion*, Leipzig, 1902; *Zum babylonischen Neujahrfest*, 2e édit., 1918; *Das babylonische Neujahrfest*, 1926.

2. Nouveau Testament. — En dehors des commentaires et des manuels de théologie : A. d'Alès, *Le sens de la rédemption*, dans *Rev. apol.*, t. XXXIII, 1921, p. 163-174; *Rédemption*, dans *Dict. apol.*, col. 541-582; *De Verbo incarnato*, Paris, 1930. — A. Barrois, *Le sacrifice du Christ au Calvaire*, dans *Rev. sc. phil. et théol.*, 1925, p. 145-166. — J. Blanc, *L'agneau de Dieu*, Rome, 1913. — P. Bonnetain, *La cause de l'agonie de N.-S.*, dans *Rev. apol.*, t. L, 1930, p. 681-690; *La crainte de la mort en Jésus agonisant*, *ibid.* t. LIII, 1931, p. 276-285. — J.-B. Colon, *La conception du salut d'après les évangiles synoptiques*, dans *Revue des sciences relig.*, 1930, p. 1-39, 189-217, 370-415; 1931, p. 27-70, 382-412. — P. Federkiewicz, *Ecce agnus Dei*, dans *Verbum Domini*, t. XII, 1932, p. 41-47, 83-88, 117-126, 148-155, 168-171. — P. Feine, *Theologie des N. T.*, 5e édit., Leipzig, 1931. — L.-G. da Fonseca, *Διαθήκη, Fœdus an Testamentum*, dans *Biblica*, 1927 et 1928 (six articles). — J.-B. Frey, *Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des Juifs de son temps*, dans *Bibl.*, t. XIV, 1933, p. 133-149, 269-293. — W. Goossens, *Les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice*, Paris, 1931, — P. Hartill, *The necessity of redemption*, London, 1927. — Ch.-V. Héris, *Le mystère du Christ*, Paris, 1928. — E. Hugon, *Le myst. de la rédemption*, 2e édit., Paris, 1916. — R. Jelke, *Die Grunddogmen des Christentums : Die Versöhnung und der Versöhner*, Leipzig, 1929. — J. Jérémias, *Die Priester u. der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusal. Tempels*, Wien, 1829. — J. Klausner, *Jesus von Nazareth...*, 7e édit., Berlin, 1930. — G. Kittel, *Die Probleme des palästin. Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, 1926. — J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, t. I : Les origines, 7e édit., Paris, 1927; *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, 2 vol., Paris, 1931. — E. Lohmeyer, *Diatheke*, Leipzig, 1913. — A. Marmorstein, *The doctrine of merits in old rabbin. literature*, London, 1920. — E. Masure, *Le rédempteur*, dans *Le Christ*, Paris, 1932, p. 518-551. — G. Foot More, *Judaism in the first centuries, the age of Tannaim*, Cambridge, t. I et II, 1927; t. III, 1930. — H.-E. Oxenham, *Hist. du dogme de la rédemption*, trad. Bruneau, Paris, 1909. — C. Pesch, *Das Sühneleiden unseres göttl. Erlösers*, Freiburg-im-B., 1916. — E. Pfennigsdorf, *Der Erlösungsgedanke*, Göttingen, 1929. — L. Richard, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1933. — J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905; *Le dogme de la rédemption* (étude de théologie), 3e édit., 1931; *Le dogme de la rédemption* (étude critique et documents), Louvain, 1931. — A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation pénale et son évolution historique*, Paris, 1903. — D.-R. Scott, *Christ, sin and redemption*, New-York, 1927. — P. Synave, *Somme théol., Vie de Jésus*, t. III, 1931, p. 46-49. — M. de La Taille, *Mysterium Fidei*, Paris, 1921; *De sacrificio vero et proprio*, dans *Gregorianum*, t. IX, 1928, p. 3-64. — J.-E. Thomas, *The problem of sin in the N. T.*, London, 1927. — E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1928. — M.-T. Tondelli, *Gesu nella storia al centro della critica biblica*, Milano, 1926. — J.-M. Vosté, *Studia Joannea*, Romæ, 1930. — J.-P. Wetter, *Das christl. Mysterium...*, Göttingen, 1921; *Das christl. Opfer...*, 1922. — W. Wichmann, *Die Leidenstheologie, Wiss. zum A. und N. T.*, Stuttgart, 1930.

A. Médebielle.

EXTRÊME-ONCTION. — La tradition de l'Église catholique, formulée authentiquement par le concile de Trente (sess. XIV), met l'extrême-onction en relation immédiate avec les paroles de l'apôtre saint Jacques en son épître, tenues pour la charte du sacrement. Subsidiairement, elle relève diverses suggestions notables, à plusieurs pages du Nouveau Testament. L'étude scripturaire du sacrement appelle un examen de ces textes : la hiérarchie marquée entre eux par la tradition doctrinale indique l'ordre à tenir dans cet examen.

Jac., V, 14-15 : Ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβύτερους τῆς ἐκκλησίας καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου. Καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ Κύριος· κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.

Le premier mot oriente notre pensée vers un malade, et un malade atteint gravement; dans son impuissance, qu'il fasse appel aux prêtres de l'Église. Manifeste-

ment, il s'agit d'un fidèle, qui appartient à l'Église par le baptême, et comme tel peut recourir au ministère de ses prêtres. La maladie n'est qu'une de ces épreuves — πειρασμοὶ ποικίλοι — mentionnées au début de l'épître (I, 2). Les prêtres ne sont pas des vieillards quelconques; ce sont des fonctionnaires de l'Église, qualifiés pour l'exercice d'un ministère. Cf. Évêques *(Origines des)*, dans le *Supplément*, t. II, col. 1304. On les rencontre, à mainte page du Nouveau Testament, associés aux apôtres (Act., XV, 4-6, 22-23; XVI, 4; XX, 17; XXI, 18; I Tim., V, 17-19; Tit., I, 5). Ils se distinguent entre les fidèles, comme se distinguaient entre les juifs les anciens du peuple, πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ, que l'Évangile nous montre associés aux grands prêtres et aux scribes (Act., XVI, 21-23; XXVI, 3, 47-57; XXVII, 1-3, 12, 20-41, etc.). Ils forment un corps dans l'Église, le πρεσβυτέριον (I Tim., IV, 14), dont le nom évoque le souvenir de la synagogue (Luc., XXII, 66; Act., XXII, 5); et saint Paul les montre en possession d'un charisme (I Tim., IV, 14) intervenant à ce titre dans une ordination sacerdotale; c'est au même titre qu'ils interviendront au lit d'un malade. Le concile de Trente (sess. XIV, can. 4, Denz.-Bannw., n. 929) dit anathème à qui ne voudrait reconnaître dans le texte de saint Jacques que des vieillards quelconques, et non des prêtres. Le malade, si grave que soit son état, n'apparaît point nécessairement désespéré, puisque — nous le verrons — le contexte parle de guérison pour le corps, aussi bien que pour l'âme. Le nom de sacrement des moribonds ne serait donc pas exact; d'ailleurs, rien ne le suggère. Mais il s'agit d'un rite à accomplir sur un malade, prière et onction d'huile; et le nom d'onction des malades se recommande comme désignant la partie principale et caractéristique de ce rite. Pour l'accomplir, il faut au moins un prêtre; que plusieurs y prennent part, le texte l'autorise, mais on ne saurait dire qu'il l'exige; dans le mot πρεσβυτέρους, il est permis de voir, comme on l'a très bien dit, un « pluriel de catégorie » (cf. Matth., II, 20; IX, 8; XXVII, 44; cf. Luc., XXIII, 39) et telle fut, de bonne heure, l'interprétation courante. Si, de nos jours, on l'a parfois délaissée, ce ne fut pas pour obéir au texte, mais pour défendre un système. Ainsi Arnold Meyer, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*, Giessen, 1930, p. 169.

Le rite comporte deux éléments : prière et onction d'huile. La prière, nommée par deux fois : prière sur le malade (προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν), prière de la foi (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως), est un acte du ministère sacerdotal, et l'acte le plus spirituel, le plus expressif, et comme l'âme du rite; pour parler la langue théologique de l'Église, disons tout de suite : la forme du sacrement. Car c'est bien d'un sacrement qu'il s'agit : nous le constatons d'autant mieux que nous pénétrons plus avant dans l'analyse du rite. Avec la forme, voici la matière : l'onction d'huile. Ce geste, hérité de la tribu lévitique, a pénétré dans le rituel de plusieurs sacrements chrétiens : baptême, confirmation, ordination sacerdotale. Mais il n'y tient qu'une place restreinte, à titre de rite accessoire. Dans l'onction des malades, il est tout à fait essentiel et caractéristique, au point de donner son nom au sacrement même. Le verbe ἀλείφειν, qui traduit ce geste, répond d'ordinaire chez les Septante à l'hébreu : סוך (Ruth, III, 3; II Sam., XII, 20; XIV, 2; IV Reg., IV, 2; II Par., XXVIII, 15; Judith, XVI, 7; Mich., VI, 15). Il est particulièrement apte à traduire un sens thérapeutique. L'onction rituelle des rois et des prophètes, משח, est ordinairement rendue par les Septante : χρίειν; d'ailleurs sans exclusion de ἀλείφειν; voir, au sens rituel, Gen., XXXI, 13; Ex., XL, 13; Num., III, 3; et encore, pour rendre טוח, Ez., XIII, 10. Dans le Nouveau Testament, χρίειν a été réservé pour l'onction divine; le sens d'ἀλείφειν s'est étendu. Outre l'acception proprement thérapeutique (Marc., VI, 13), le même verbe peut signifier un soin de toilette (Matth., VI, 17) ou un geste de prévenance délicate, accompli envers un hôte (Matth., XXVI, 7; Luc., VII, 38-46; Joa., XI, 2) ou un rite de sépulture (Marc., XVI, 1; cf. Matth., XXVI, 12; Marc., XIV, 8; Luc., XXIII, 56; XXIV, 1; Joa., XII, 7), Et voici enfin qui précise l'application de la forme à la matière : l'onction se fera au nom du Seigneur. ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου. L'aoriste ἀλείψαντες ne marque pas une succession dans le temps, mais bien plutôt une quasi-simultanéité, l'onction allant de pair avec l'invocation marquée par l'aoriste impératif : προσευξάσθωσαν. Quant aux mots « au nom du Seigneur », si on les rapproche de la formule baptismale : « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », ils suggèrent la nécessité de l'invocation qui appelle sur le geste rituel la vertu d'en haut; ils suggèrent encore que la vertu d'en haut est le principe de l'opération salutaire qui s'accomplira dans le corps et dans l'âme du malade. Il serait tout à fait déraisonnable de faire intervenir ici la « magie des noms » ou quelque sorte de contrainte exercée sur des puissances occultes; car, au contraire, tout concourt à garantir la valeur pleinement religieuse de ce rite, où l'Église implore, pour un de ses fils, la divine miséricorde.

La prière sur le malade d'une part, l'onction d'huile d'autre part, suggèrent immédiatement un geste d'imposition des mains. On sait que pour saint Augustin l'imposition des mains s'accompagne naturellement d'une prière, jusqu'à se confondre avec elle. *De bapt. contra donat.*, III, XVI, 21; *P. L.*, XLIII, 149 : *Manus impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?* Quant à l'onction d'huile, elle est étroitement associée à l'imposition des mains, surtout dans le rite de la confirmation. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que la mention expresse d'une imposition des mains ait pénétré quelquefois dans le texte même de saint Jacques. C'est ce que montre une citation d'Origène, *Hom. in Lev., II, 4; P. G.*, t. XII, col. 4; *P. G.*, t. XII, col. 419 A : *Si quis autem infirmatur, vocet presbyteros Ecclesiæ, et imponant ei manus, ungentes eum oleo in nomine Domini...* Ce détail voyant, qui accuse le relief du rite, n'y ajoute rien d'essentiel.

Redisons que la prière de la foi — ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως — est la prière sacerdotale, faite en esprit de foi selon l'intention de l'Église. Ce n'est pas la prière du malade, qui, sous le sacrement, est passif. Ce n'est pas non plus la ferveur personnelle du prêtre, ministre du sacrement. Encore que la justice ou la ferveur personnelle du prêtre puisse attirer de spéciales bénédictions sur le ministère qu'il remplit — saint Jacques y viendra tout à l'heure — les expressions de l'apôtre ont ici une valeur tout à fait objective, et appellent notre attention non pas sur quelque sorte d'*opus operantis*, mais bien sur l'*opus operatum* comme tel, sur la valeur objective de ce rite accompli par l'autorité de l'Église et représentant toute sa puissance d'intercession pour le chrétien en détresse. A cette prière de l'Église, est promise la grâce du salut qui descendra sur le malade — σώσει τὸν κάμνοντα — et que saint Jacques va détailler.

Tel lecteur s'est arrêté au mot κάμνοντα, et s'est empressé de conclure que la guérison du corps était seule en vue. Contre ce jugement sommaire, la raison proteste, et aussi les mots. La raison d'abord : car, sans doute, saint Jacques n'a pas voulu promettre la santé à tout malade, si désespéré fût-il, sur qui les prêtres de l'Église viendraient prier; à ce compte, on ne mourrait plus, à la seule condition de recourir aux prêtres! La maladie suivra donc son cours; d'ailleurs, la prière officielle de l'Église garantit au malade un secours spécial de Dieu, qui l'assistera dans un besoin

si pressant. Les mots eux-mêmes protestent; car non seulement toute l'épître est orientée vers des pensées surnaturelles, mais le contexte le plus prochain s'occupe de la rémission des péchés. Le mot σώζειν, qui porte ici le sens, se retrouve quatre fois dans la même épître (I, 21; II, 14; IV, 12; V, 20), toujours pour exprimer le salut de l'âme. C'est d'ailleurs le sens de beaucoup dominant dans le reste du Nouveau Testament; il faudrait, pour s'en départir ici, des raisons décisives, qui font défaut. Au demeurant, on n'oubliera pas qu'il s'agit d'un malade, qui souffre en son corps. Dans les paroles de l'apôtre, naïvement imprécises, il paraît naturel de voir la promesse d'une grâce doublement salutaire, pour le corps et pour l'âme.

Grâce de salut pour le corps d'abord : καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ Κύριος; on remarquera dans l'Évangile l'application de ce verbe aux trois miracles de résurrection corporelle opérés par le Seigneur (Matth., IX, 25; Luc., VII, 14; Joa., XII, 9); d'ailleurs, le réconfort corporel a pour effet, selon l'intention de Dieu, de libérer l'âme elle-même et de la rendre plus docile aux inspirations salutaires; grâce de salut pour l'âme ensuite, car les péchés que le malade aurait sur la conscience lui seront pardonnés : κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. La grâce de l'extrême-onction est double; et, dans la description très concrète de l'apôtre, il n'y a pas lieu de dissocier très nettement les bienfaits répandus sur l'âme des bienfaits répandus sur le corps. Mais ces bienfaits se produisent en conformité avec les lois générales de l'action divine pour le bien du corps et celui de l'âme. Or ces lois sont diverses, comme les fins poursuivies.

Dispensateur de la vie corporelle, Dieu agit à l'égard de ce bien comme à l'égard de tous les autres biens d'ici-bas. Ce sont des moyens pour conduire l'homme au terme qui lui est marqué, c'est-à-dire à l'éternelle béatitude. Dieu laisse ordinairement libre cours aux lois générales de son action dans l'ordre naturel, et ne recourt au miracle que par exception. Le Christ en terre semait le miracle à pleines mains, l'exception était l'élément ordinaire de sa vie, destinée à l'éducation surnaturelle d'une génération en Israël et par contre-coup à l'éducation surnaturelle de toutes les générations à venir : le fils de la veuve de Naïm, et la fille de Jaïre, et Lazare se sont levés à sa voix. Telle n'est plus la loi ordinaire de la Providence divine; et l'extrême-onction ne produit plus guère d'effets proprement miraculeux. La promesse de saint Jacques, touchant les effets du sacrement quant à la vie du corps, contient seulement un rappel de la toute-puissance divine, qui demeure, et un gage des secours ordinaires nécessaires au malade pour se conformer aux desseins de Dieu dans sa maladie.

Dispensateur de la vie spirituelle, Dieu prend conseil de sa miséricorde et ne cesse de travailler à la conversion des pécheurs. A l'égard des biens du salut, la promesse de l'apôtre saint Jacques a sa pleine valeur et ne saurait être frustrée que par le mauvais vouloir de l'homme; le sacrement lui procurera, pourvu qu'il s'y prête, le pardon de ses péchés. Si l'on cherche à établir une hiérarchie entre les effets, on s'inspirera des intentions marquées dans toute l'épître : dans le cas particulier du malade, le soulagement du corps peut être un moyen pour le salut de l'âme; le salut de l'âme est la fin toujours poursuivie, qui exige la rémission des péchés. Voir sur ce point M. Meinertz, *Biblische Zeitschrift*, 1932, p. 27-32.

Mais quels péchés seront remis par l'extrême-onction, et en quelle relation est-elle avec le sacrement de pénitence? Sur ces points, les opinions les plus divergentes se sont produites.

Tels auteurs, considérant que les péchés mortels sont la matière nécessaire et réservée du sacrement de pénitence, concluent qu'il s'agit ici de fautes vénielles. Voir Estius, *In IV Sent.*, dist. XXIII, t. III, Paris, 1696; A. Boudinhon, *La théologie de l'extrême-onction*, dans *Revue catholique des Églises*, t. II, Paris, 1907, n. 7, p. 391 sq.

D'autres, au contraire, considérant que saint Jacques s'attache au cas particulier où le malade « a commis des péchés », estiment qu'il s'agit principalement de fautes mortelles. Car nul homme n'est sans péché, selon I Joa., I, 8, et selon saint Jacques lui-même, III, 2 : Πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες. Donc, en parlant ainsi, saint Jacques doit avoir en vue des pécheurs particulièrement coupables et particulièrement nécessiteux. Voir Schmitz, *De effectibus sacramenti extremæ unctionis*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 71; Kern, *De sacramento extremæ unctionis tractatus dogmaticus*, Ratisbonne, 1907, p. 70; et un auteur anglican, F.-W. Puller, *The anointing of the sick in scripture and tradition*, Londres, 1904, p. 23 sq.

D'autres enfin pensent que, saint Jacques n'ayant pas mis de distinction entre les péchés, il n'y a pas lieu d'en introduire dans le commentaire de son texte; que tous les péchés, quels qu'ils soient, peuvent être remis par l'extrême-onction quant à la coulpe et quant à la peine, sans préjudice des exigences communes de la loi divine quant à la pénitence intérieure; que le propre de l'extrême-onction est de s'adapter à la condition spéciale du malade et que, le cas échéant, elle peut avoir pour le malade, réduit à l'impuissance de se confesser, le plein effet d'une absolution sacramentelle; mais que, en principe, elle ne dispense pas de la confession des fautes mortelles. Voir C. Ruch, art. *Extrême-onction*, dans *Dict. de théol. cathol.*, t. V, col. 1907 sq.

Cette réponse nous paraît très sage.

Qu'il ne faille imaginer aucune dérogation au pouvoir des clefs, le contexte le suggère assez clairement par l'allusion à la confession des péchés, qui suit aussitôt :

16 : Ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας, καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε· πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.

Il faut reconnaître que ce verset pose un problème assez difficile. L'apôtre vient d'exposer l'économie de la rémission des péchés aux malades, par la prière sacerdotale et l'imposition des mains; et le fonctionnement de cette économie paraît autonome. Là-dessus, il passe, comme par voie de conséquence (οὖν) à la recommandation de la confession des péchés. (Pour la critique textuelle, cf. Ruch, *loc. cit.*, col. 1904.) Le lien des idées n'apparaît pas, et il peut sembler que la dite confession n'a rien de sacramentel : le pronom ἀλλήλοις suggère assez naturellement l'idée de cette accusation commune qu'on pratiquait couramment entre frères dans les premières assemblées chrétiennes (voir *Didachè*, IV, 14; XIV, 1); accusation dont la trace est visible soit dans l'antique institution de la coulpe monastique, soit encore dans le *Confiteor* de la messe. Et saint Jacques paraît recommander cette manière de voir, en soulignant le bienfait de la prière que les chrétiens offrent les uns pour les autres (προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων). Donc on pourrait se persuader qu'il n'y a là rien de sacramentel, mais une simple invitation à des pratiques communes de prière et d'humilité.

Ces observations ont leur prix. Néanmoins, elles n'épuisent pas le sens du texte que nous avons sous les yeux. Surtout elles n'autorisent pas à conclure à l'effacement complet du ministère sacerdotal, dans ce même verset 16, que nous étudions.

Tout d'abord, le pronom ἀλλήλων ne signifie pas toujours une réciprocité pure et simple et l'absence de toute allusion à la hiérarchie. Saint Paul veut voir les Éphésiens, V, 21 : ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ. Cela ne signifie nullement qu'ils doivent être prêts tous indistinctement à céder de leur droit; mais,

comme saint Paul le dit aussitôt après, tout doit se faire selon l'ordre qui régit la société humaine : les femmes doivent être soumises à leurs maris, ainsi que l'Église au Christ. Donc le droit de la hiérarchie établi par Dieu, est sauf. Et saint Jacques lui-même ne parle pas autrement dans le verset qui nous occupe, car il dit : προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε. Ceux qui ont besoin de guérison, ce sont assurément les malades; donc la prière que saint Jacques recommande ici est la prière pour les malades. Pourquoi ne serait-ce pas la même prière sacerdotale, déjà mentionnée aux deux versets précédents? Προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβύτερους τῆς ἐκκλησίας, ...καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα ...προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε. Il paraît bien difficile de rompre une chaîne si solide. Nous ne songeons pas à insinuer que la prière du prêtre vise les seuls besoins du corps; au contraire, le mot ἰαθῆτε, comme plus haut les mots σώσει, ἐγερεῖ, nous paraissent viser surtout les besoins de l'âme; on peut confirmer cette exégèse par bien des exemples pris de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament : Matth., XIII, 15; Luc., IV, 18; Joa , XII, 40; Act., XXVIII, 27; Hebr., XII, 13; I Petr., II, 24; et nous l'appliquons à ces mots : προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε. Par trois fois, la prière sacerdotale est mentionnée comme instrument de salut pour le malade; et, dans l'acte de la prière sacerdotale, on voit à l'œuvre la hiérarchie de l'Église. Assurément, la prière sacerdotale n'exclut pas la prière commune; elle en constitue seulement l'armature solide et la force opérante. Ainsi en est-il chez les Pères, dans les descriptions de l'ancienne pénitence chrétienne, où l'on voit toute l'Église unie dans une même prière avec l'évêque qui absout les pénitents. Ainsi en est-il encore de nos jours, dans le rite de l'ordination sacerdotale, où les prêtres présents s'unissent à l'imposition des mains de l'évêque, dans un geste commun hérité de saint Paul (I Tim., IV, 14). On ne peut écarter ces considérations, à moins de vouloir que le pronom ἀλλήλων intervienne deux fois dans un même verset avec deux sens différents, ce qui serait peu raisonnable. Si προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων doit s'entendre surtout de la prière sacerdotale, comme nous croyons l'avoir rendu probable à la ligne précédente, ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας doit s'entendre conséquemment de l'aveu fait au prêtre, de l'aveu sacramentel. Donc le prêtre intervient pour entendre, pour absoudre et pour oindre le malade. Ainsi le rite de l'onction s'encadre-t-il dans la discipline de la pénitence sacramentelle.

Et cet indice n'est pas le seul qui montre le prêtre présent, dans l'acte de son ministère, comme il l'était dès les premières lignes du développement. Saint Jacques dit bien que la prière du juste, comme tel, est puissante devant Dieu, πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη. Mais, au verset suivant, il a soin d'appuyer ce principe général par un exemple. Et l'exemple qu'il apporte n'est pas quelconque : c'est l'exemple du prophète Élie, insigne médiateur entre Dieu et son peuple, figure sacerdotale s'il en fut, sous l'ancienne Loi. Élie pria pour le peuple et fut exaucé. Voilà le type d'une prière opérante, δέησις ἐνεργουμένη. L'unité de tout ce développement est donc plus réelle qu'il n'a pu sembler à première vue. Le prêtre intervient au lit du malade par la vertu de son sacerdoce; mais il intervient aussi par la vertu personnelle de sa prière, avec d'autant plus d'efficacité qu'il est lui-même plus juste et plus saint.

Les allusions patristiques au texte de saint Jacques sont assez rares.

La plus ancienne semble être celle qu'on rencontre chez Origène, dans la IIe homélie sur le Lévitique, 4, *P. G.*, t. XII, col. 418 C-419 A. Énumérant sept voies de rémission du péché, l'orateur indique en dernier lieu une pénitence laborieuse, comportant le recours au prêtre et la confession. Il ajoute : « Alors se réalise la parole de l'apôtre Jacques, v, 14. » L'œuvre propre de l'onction est ici bien effacée.

Au contraire, c'est de l'assistance d'un mourant par l'extrême-onction qu'il s'agit manifestement chez saint Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, III, 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 644 (sans préjudice de l'allusion au ministère ordinaire des clefs qu'on trouve à la page précédente, III, 5, col. 643). C'est aussi un malade qu'a en vue saint Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, VI, *P. G.*, t. LXVIII, col. 472 A.

On trouve dans l'*Euchologe de Sérapion* une oraison pour la bénédiction de l'huile des infirmes, c. XXIX, éd. Funk.

Nous n'avons pas cru devoir nous arrêter à une objection élevée quelquefois contre l'autorité du texte de saint Jacques. On a noté que, selon le témoignage d'Hégésippe, il ne pratiquait pas d'onctions sur son propre corps : ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο, lisons-nous chez Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXIII, n. 5, *P. G.*, t. XX, col. 197; et l'on s'est appuyé sur cette observation pour rendre suspect le verset où il recommande l'onction des malades. L'objection n'est pas sérieuse, et le contexte suffit à en faire justice. Hégésippe relevait chez saint Jacques ce trait d'ascétisme entre plusieurs autres : « Il ne buvait ni vin, ni boisson fermentée, ne mangeait rien qui eût eu vie; le rasoir n'avait point passé sur sa tête; il n'usait ni d'onctions, ni de bains... » Cette abstinence personnelle ne signifie nullement, selon la pensée d'Hégésippe, que saint Jacques était incapable de conseiller l'onction des malades accompagnée de prières.

Il est temps de recueillir quelques conclusions, et de dégager l'impression de rite sacramentel qui se détache de tout cet ensemble.

Nous avons noté, dès le commencement, le double terme de l'opération divine; d'une part le corps abattu par la maladie, d'autre part l'âme flétrie par le péché. L'opération divine atteint l'un et l'autre par deux effets parallèles, soulageant le corps et guérissant l'âme. Le symbolisme de l'onction corporelle est éloquent pour engendrer la foi à la guérison spirituelle. Mais l'effet, qui vraiment importe, est celui qui atteint l'âme et se répercute dans l'éternité. Le signe sensible est pour la grâce invisible. Ainsi en est-il dans tous les sacrements, et l'extrême-onction réalise excellemment le type du sacrement chrétien. Aussi ne s'étonne-t-on pas d'entendre le pape Innocent I, dans sa lettre à Decentius d'Eugubium (19 mars 416), après avoir cité le texte de saint Jacques, affirmer le droit exclusif des fidèles baptisés et en paix avec l'Église, à la grâce de l'onction des malades. *Ep.*, XXV, 8, 11, *P. L.*, t. XX, col. 560-561 : *Quod non est dubium de fidelibus ægrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopo confectum, non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti Christianis licet in sua aut in suorum necessitate ungendum. Ceterum illud superfluum esse videmus adiectum, ut de episcopo ambigatur quod presbyteris licere non dubium est. Nam idcirco presbyteris dictum est, quia episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire non possunt. Ceterum si episcopus aut potest aut dignum ducit aliquem a se visitandum, et benedicere et tangere chrismate sine cunctatione potest, cuius est chrisma conficere. Nam pænitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi?*

Nous nous garderons d'urger le sens du mot « sacrement », qui, au Ve siècle et durant plusieurs siècles encore, ne fut appliqué ni à tous les sacrements, plus tard distingués par l'Église, ni à ceux-là seulement.

Néanmoins, l'appel fait par un document du Siège apostolique, dès le début du ve siècle, à un terme dont la valeur technique devait aller se précisant, est un indice non négligeable de la direction où s'oriente dès lors la pensée chrétienne. Il aide à comprendre le redressement qui, peu à peu, s'accomplira dans l'enseignement commun et classera définitivement l'onction des malades parmi les sacrements institués par Jésus-Christ. Ce redressement se dessine dans la décrétale du pape Innocent.

Encore au XIIe siècle, tel illustre écrivain ecclésiastique imputera aux apôtres l'institution du sacrement de l'onction des malades. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei*, II, XV, 2, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 577 D. Mais la décrétale d'Innocent Ier est le premier terme d'une longue série qui prépare l'affirmation de plus en plus distincte du septénaire sacramentel, procédant du Christ lui-même. Au XIIIe siècle, le concile œcuménique de Lyon consigne cette affirmation dans la profession de foi de l'empereur Michel Paléologue (1274), Denz.-Bannw., n. 465. Le concile de Trente l'entourera de nouvelles précisions, sess. VII, can. 1 (3 mars 1547), *ibid.*, n. 844.

Quand la Réforme du XVIe siècle entreprit de saccager tout le système sacramentel de l'Église, l'extrême-onction ne devait pas être épargnée. On sait la fureur de Luther contre cette « épître de paille » qu'a écrite l'apôtre saint Jacques. Mélanchthon ne veut voir dans la confirmation et l'extrême-onction que des rites introduits par les Pères, non indispensables pour le salut, au jugement même de l'Église, parce qu'ils n'ont pas été l'objet d'un précepte divin. (*Apologia Conf. Augsb.*, art. 13, § 6). Calvin s'exprime ainsi, *Inst. rel. chr.*, IV, XIX, 18 : « Le troisième sacrement contrefait est l'extrême-onction, laquelle ne se donne que par un prestre, et ce en extremité de vie... » et après avoir cité Jac., V, 14-15 : « Ceste onction est d'une mesme raison que nous avons cy dessus demonstré l'imposition des mains : c'est assavoir une bastellerie et singerie, par laquelle sans propos et sans utilité ils veulent contrefaire les Apostres. Sainct Marc recite que les Apostres en leur premier voyage, selon le mandement qu'ils avoyent eu du Seigneur, resusciterent les morts, chasserent les diables, nettoyerent les ladres, guerirent les malades : et adjouste qu'en la guerison des malades ils userent d'huile... Marc., 6, 13. Ce qu'a regardé sainct Jacques, quand il a commandé d'appeller les Anciens pour oindre le malade. Mais ceux qui auront considéré en quelle liberté nostre Seigneur et ses Apostres se sont gouvernez en ces choses exterieures, jugeront facilement que sous telles ceremonies il n'y a pas fort haut mystere caché... »

Au gré de Calvin, le rite de l'extrême-onction est dû à la fantaisie de saint Jacques. Et cette fantaisie procède du texte évangélique où saint Marc montre les apôtres guérissant les malades par des onctions d'huile. Ce texte n'a pas été oublié par le concile de Trente, dans son enseignement sur l'extrême-onction. Nous essaierons ci-dessous d'en préciser la portée.

Le texte de saint Jacques devait être encore visé par la critique moderniste. M. Loisy écrit, *Autour d'un petit livre*, p. 251 : « L'auteur ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une pieuse coutume; s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et le catalogue des sacrements. Le rite appartient à la tradition chrétienne et peut s'autoriser même de l'Évangile. Son application sacramentelle peut être considérée comme une détermination particulière du pouvoir de remettre les péchés. » Voir Pie X, *Decr. Lamentabili* (1907), prop. 48, Denz.-Bannw., n. 2048. Ces pas comptés d'une critique tendancieuse nous ramènent au texte de saint Marc, et nous invitent à le serrer de plus près.

Marc., VI, 12-13 : Καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν, καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀῤῥώστους καὶ ἐθεράπευον.

Ces paroles montrent les Douze à l'œuvre au cours de leur première mission, et l'on remarquera l'alliance étroite de l'appel à la pénitence avec la délivrance des énergumènes et la guérison des malades. La délivrance des énergumènes requiert évidemment la mise en action d'un pouvoir surnaturel. Il en va autrement de la guérison des maladies : les onctions d'huile, employées en Orient à diverses fins thérapeutiques, rappelons le bon Samaritain, Luc., X, 34, pouvaient n'être, dans la pensée des apôtres, que des remèdes naturels; mais des cures nombreuses s'ensuivirent, que saint Marc mentionne conjointement avec les délivrances d'énergumènes; il est clair que l'évangéliste attribue les unes et les autres à la vertu d'En-Haut. Dieu usait de ces moyens pour incliner les âmes à la pénitence.

Le parallélisme des guérisons merveilleuses, accomplies par les apôtres, avec les effets corporels de l'extrême-onction, prédits par saint Jacques, est ici manifeste; aussi a-t-on maintes fois cherché dans cette expédition des apôtres la trace d'une institution du sacrement, faite par le Seigneur. Cependant, la continuité qu'on espère découvrir n'existe pas. Autant que nous pouvons lire dans le texte évangélique l'intention du Christ, la mission des apôtres visait un but immédiatement spirituel; les onctions d'huile n'étaient qu'une industrie charitable due à leur propre initiative, et les guérisons merveilleuses que Dieu voulut y attacher n'étaient qu'un bienfait gratuit de la toute-puissance divine, non l'effet normal du charisme sacerdotal qu'ils devaient transmettre à leurs successeurs. Le concile de Trente a pris soin de marquer cette nuance, en notant (sess. XIV, c. 8) qu'on peut bien voir en saint Marc une « insinuation » relative au sacrement à venir, dont la promulgation scripturaire était réservée à saint Jacques, apôtre et frère du Seigneur : *Instituta est autem sacra hæc unctio infirmorum tanquam vere et proprie sacramentum Novi Testamenti a Christo Domino nostro, apud Marcum quidem insinuatum, per Iacobum autem apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum.* Le dessein du sacrement à venir n'apparaît pas seulement dans l'association d'un rite de guérison corporelle avec l'appel à la conversion des âmes, qu'il symbolise et qu'il prépare; il apparaît encore dans le choix des ministres que sont les apôtres. Mais les apôtres ne disposent pas encore d'un plein pouvoir sacerdotal, et nous ne sommes pas en présence d'un sacrement formé.

On fera plus de réserves encore au sujet d'une autre « insinuation » qui se présente à la dernière page du même évangile.

Marc., XVI, 17-18 : Σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, ὄφεις ἀροῦσιν, κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ, ἐπὶ ἀῤῥώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἕξουσιν.

Les derniers mots font allusion à des guérisons qui seront opérées par l'imposition des mains des croyants. C'est ici une parole du Christ ressuscité, et l'éducation des apôtres n'attend plus d'autre complément que la descente du Saint-Esprit. Mais le texte ne vise pas l'exercice du ministère apostolique ou sacerdotal. Il ne parle que de miracles promis à la foi des croyants. Au nombre de ces miracles, figurent des guérisons opérées par l'imposition des mains. Il ne s'agit pas d'une institution permanente pour le soulagement des malades. On ne saurait trouver là une allusion prochaine au sacrement d'extrême-onction.

Encore moins la trouvera-t-on dans les quelques

récits évangéliques relatifs aux guérisons opérées par le Seigneur en personne, Marc., VII, 33; VIII, 23; Joa., IX, 6, et présentant avec le rite de l'extrême-onction quelque analogie extérieure; ou dans les récits de guérisons opérées par les apôtres, Matth., x, 8; Luc., x, 9; Act., III, 7; v, 15-16; XIX, 12; XXVIII, 8; ou encore dans les allusions au charisme de guérisons, I Cor., XII, 28. Déjà les prophètes de l'Ancien Testament avaient ressuscité des morts, guéri des lépreux, etc. Voir IV Reg., IV-V. Ces miracles de la puissance divine, tout exceptionnels, ne touchent pas de près à l'institution d'un sacrement permanent, conférant la grâce aux âmes. Ils ne sauraient avoir, dans l'espèce, que la portée d'une lointaine insinuation.

Mais un argument théologique, d'une portée générale, établit qu'il appartient à Dieu seul de lier à un signe sensible le pouvoir de conférer la grâce; or, en cela consiste proprement l'institution d'un sacrement de la Loi nouvelle. Que l'extrême-onction réalise précisément le type d'un sacrement de la Loi nouvelle, on le vérifie dans le texte de saint Jacques, sinon avec une pleine évidence, du moins avec une clarté très rassurante pour qui se fie à l'Église. Et l'on est fondé à conclure à l'institution de l'extrême-onction par le Christ.

Saint Jacques écrivait son épître à Jérusalem, peut-être dix ou vingt ans après la mort du Seigneur, selon de notables exégètes; tout au plus trente ans après, à la veille de son martyre. Ce n'était pas l'heure des constructions théologiques; mais c'était l'heure des traductions fidèles données aux intentions du Seigneur. Telle est la portée du témoignage où l'Église a toujours vu la charte du sacrement d'extrême-onction.

L'intervention des prêtres de l'Église, requise par le texte de saint Jacques, est caractéristique du sacrement de l'extrême-onction.

Mais l'Église a connu très anciennement des onctions extrasacramentelles, pratiquées avec la même huile que l'évêque avait bénite pour les infirmes, sans l'intervention du prêtre. L'exemple le plus ancien, à notre connaissance, est celui que cite Tertullien et dont l'empereur Septime-Sévère aurait bénéficié. *Ad Scapulam*, 4, *P. L.*, t. I, col. 703 B : *Ipse etiam Severus, pater Antonini, christianorum memor fuit. Nam et Proculum christianum, qui Torpacion cognominabatur, evhodiae, procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit et in palatio suo habuit usque ad mortem eius.*

La décrétale d'Innocent I, que nous avons citée, rend clairement témoignage de ce rite accompli en famille, et l'approuve, sans préjudice de la vertu spéciale attachée au sacrement conféré par le ministère des prêtres.

On trouvera deux allusions chez saint Césaire d'Arles, *Serm.*, CCLXV, 3 et CCLXXIX, 5, *in Appendice Augustini*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2238 et 2273.

Il semble naturel de noter une connexion entre ce rite et le texte évangélique, Marc., VI, 12-13.

La doctrine scripturaire de l'extrême-onction est ainsi résumée par saint Robert Bellarmin, *Controversia generalis*, t. III, Coloniæ Agrippinæ, 1619, l. I, c. VIII, p. 1266-1267.

Convenit inter theologos, duos esse effectus huius sacramenti : unum, quod sanat corpus, si ita expedit animæ saluti. Alterum, quod abstergit reliquias peccatorum...

Dico reliquias peccatorum duplices esse, et utrarumque abstersionem ad effectum huius sacramenti proprie dictum pertinere. Primum enim reliquiæ dicuntur peccata quæ interdum remanent post omnia alia sacramenta, sive mortalia sive venialia sint. Potest enim fieri ut quis post confessionem et communionem in peccatum mortale incidat et ignoret se eo peccato teneri : unde non poterit illud nova confessione expiare; potest etiam fieri ut confessionem et communionem non rite peregerit, et hoc ipsum ignoret. Istæ igitur sunt veræ reliquiæ, quæ hoc sacramento tollun-tur, nisi quis obicem ponat. Et hoc indicat Iacobus, cum ait : *Et si in peccatis fuerit...;* et concilium Florentinum, cum dicit effectum esse animæ sanationem; et Tridentinum, cum ait, sess. XIV, c. 2 : *Si quæ delicta sint adhuc expianda, abstergit ;* et forma sacramentalis : *Quidquid deliquisti per visum, tactum*, etc... — Dicet aliquis : Id videtur commune omnibus sacramentis, ut peccata mortalia tollant, si quæ inveniant, modo non ponatur obex; quia omnia sacramenta conferunt gratiam, quæ non potest cum peccato mortali consistere : non igitur id est proprium huius sacramenti... Respondeo omnia quidem sacramenta id efficere, sed per accidens; hoc autem sacramentum per se et proprie hoc facit, quia ad hoc peculiariter est institutum in fine vitæ.

Secundo, nomine reliquiarum peccati venit etiam quidam torpor et mæror et anxietas, quæ ex peccato relinqui solet et quæ maxime hominem morti vicinum vexare potest : de quibus loquitur idem concilium Tridentinum supra citatum, et S. Iacobus cum ait : *Alleviabit eum Dominus...*

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les commentaires classiques de l'épître de saint Jacques, notamment J. Chaîne, coll. *Études bibliques*, Paris, 1927; M. Meinertz, 4ᵉ édit., Bonn, 1932, on peut consulter J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. II, Gandavi, 1884, p. 453-459; J. Kern, *De sacramento extremæ unctionis tractatus dogmaticus*, Ratisbonne, 1907; C. Ruch, *Extrême-onction dans l'Écriture*, dans *Dict. théol. cathol.*, t. v, col. 1912, 1897-1927; M. Meinertz, *Die Krankensalbung Jak.*, v, 14-15, dans *Biblische Zeitschrift*, 1932, p. 23-36; H. Schlier, dans *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, éd. Gerh. Kittel, s. v. 'Αλείφω, Stuttgart, 1932.

Les objections protestantes chez Daillé, *De duobus Latinorum ex unctione sacramentis, confirmatione et extrema, ut vocant, unctione, Disputatio*, Genève, 1659.

Adh. d'ALÈS.

FERRAR (GROUPE DE MANUSCRITS DE).

I. LES MANUSCRITS DU GROUPE. — On peut rattacher au groupe de Ferrar, appelé également famille *13*, les manuscrits suivants :

13 (*ε 368*) : Paris, Bibl. nat., *gr. 50*, XII-XIIIᵉ siècle.
69 (*δ 505*) : Leicester, *libr. of the Town council 20*, XVᵉ siècle.
124 (*ε 1211*) : Vienne, bibl. Pal., *Ness. 188*, XIIᵉ siècle.
174 (*ε 109*) : Rome, Vat., *gr. 2002*, XIᵉ siècle.
230 (*ε 173*) : Escurial, ψ *III 5*, XIᵉ siècle.
346 (*ε 226*) : Milan, Ambr., *S. 23 sup.*, XIᵉ siècle.
543 (*ε 121*) : jadis Londres, Burdett-Coutts, *III, 5;* depuis 1922, Michigan, *Ann arbor 15*, XIIᵉ siècle.
788 (*ε 1033*) : Athènes, 'Εθν. βιβλ. *26*, X-XIᵉ siècle.
826 (*ε 218*) : Grotta Ferrata, *A a 3*, XIIᵉ siècle.
828 (*ε 219*) : Grotta Ferrata, *A a 5*, XIIᵉ siècle.
837 (*ε 415*) : Milan, Ambr., *E S IV 14*, XIVᵉ siècle.
983 (*ε 3017*) : Athos, *Esphigm.*, *29*, XIIIᵉ siècle.
1689 (*ε 1054*) : Serrès, *Prodr.*, *10*, Xᵉ siècle.

A l'exception de *69*, tous ces manuscrits ne contiennent que les évangiles. D'autres témoins ont été, avec plus ou moins de vraisemblance, rapprochés de ce groupe. Il en sera question plus loin. On a noté aussi que le *Dublinensis* de la Vulgate hiéronymienne *(Book of Armagh)* semble avoir été corrigé d'après un texte grec du type de Ferrar.

II. DÉCOUVERTE ET CONSTITUTION DU GROUPE. — W. H. Ferrar, fellow de Trinity College, à Dublin, fut le premier à remarquer la parenté qui existait entre les manuscrits *13*, *69*, *124* et *346*. Parmi les nombreuses leçons qui distinguaient leur texte de celui qui était en usage au Moyen Age dans l'Église grecque, on remarquait surtout la transposition de la péricope de la femme adultère, Joa., VII, 53-VIII, 11 après Luc., XXI, 23. Ces quatre témoins dépendant évidemment d'un même archétype, il était assez facile de reconstituer ce dernier en éliminant les leçons du texte reçu, qui s'étaient introduites après coup dans chacun de ses descendants. Ferrar mourut, en 1871, avant de terminer ce travail qui fut achevé par T. K. Abbott (*A collation of four important manuscripts of the Gospels*, Dublin, 1877). Les travaux de différents critiques, spécialement de P. Martin, J. Rendel Harris

Kirsopp Lake, von Soden, firent connaître d'autres témoins du même type. Outre ceux que nous avons énumérés plus haut, on proposa également d'y adjoindre *211* (ε *234*, Venise, Marc., *539*, gréco-arabe, XIIe siècle), *348* (ε *121*, Milan, Ambr., *B 56 sup.*, XIe siècle) et *713* (ε *351*, Wisbech, Peckover, XII-XIIIe siècle); mais il ne semble pas que ceux-ci aient droit de faire partie du groupe, bien qu'ils aient parfois certains traits qui les en rapprochent. Il est difficile aussi de voir le bien-fondé de l'opinion de Streeter qui fait figurer dans la liste *1709* (ε *1053*, Berat *26*, Xe siècle), cf. *The four Gospels. A study of origins*, Londres, 1927, p. 80, n. 2. Von Soden a classé les manuscrits de la famille en trois groupes : *a) 1689, 983; b) 788, 124, 69, 174; c) 826, 543, 346, 13, 230, 828*. Le *837*, qui ne contient qu'une partie de Matthieu et 12 versets de Marc, n'est pas cité dans l'apparat de la grande édition qui contient une documentation plus abondante que la collation de Ferrar-Abbott. Il faut noter toutefois que von Soden n'a pas refait la collation de *13, 69, 124, 346* et que *174, 826* et *828* n'ont été collationnés que d'une manière incomplète. Pour *543*, voir la collation très soignée de J. Geerlings, dans Kirsopp Lake, *Six collations of New Testament manuscripts*, Cambridge-Harvard, 1932. L'accord des témoins des trois groupes contre le texte byzantin donne une plus grande sécurité à la reconstitution de l'archétype.

III. Origine de l'archétype. — L'origine calabraise de *124, 174, 788* est attestée par les manuscrits eux-mêmes. Les ménologes joints à *13, 346, 826, 828* indiquent également par leurs listes de saints qu'ils ont été écrits en Calabre ou en Sicile. J. Rendel Harris (*Origin of the Leicester codex of the New Testament*, Londres, 1887) croyait pouvoir établir l'origine italienne de *69;* mais il a été démontré par R. James (*The scribe of the Leicester codex*, dans *Journal of theological studies*, t. V, 1904, p. 445-447; cf. t. II, 1910, p. 291-292 et t. XII, 1911, p. 465-466) que ce manuscrit a été écrit par un Grec de Constantinople, nommé Emmanuel, qui travaillait pour Georges Neville, archevêque d'York, vers 1468. Il est cependant probable que le modèle qu'il a copié avait une origine semblable à celle de *13, 124*, etc. De toute manière, la diffusion du type de Ferrar dans l'Italie méridionale aux XIe-XIIIe siècles est suffisamment attestée par les sept manuscrits que nous avons indiqués. Mais rien ne prouve que l'archétype était ancien ou qu'il représentait un ancien texte local italien. A partir du VIIIe siècle, il y a eu une nouvelle immigration grecque dans l'Italie méridionale et le XIIe siècle y a vu une renaissance intellectuelle dans les monastères byzantins. C'est peut-être durant cette période que le texte de Ferrar a été constitué. Rendel Harris a signalé les affinités du groupe de Ferrar avec les anciennes versions syriaques (*On the origin of the Ferrar group*, Londres, 1893) et il a, dans la suite, émis l'hypothèse d'une influence syriaque s'exerçant par l'intermédiaire de manuscrits gréco-arabes du type de *211* (*Further researches on the Ferrar group*, Cambridge, 1900). Cette hypothèse ne paraît pas fondée et elle est en tout cas insuffisante à expliquer, dans leur ensemble, les particularités du texte. Il y a certainement des affinités entre le groupe de Ferrar et les textes syriaques. L'archétype devait avoir, ainsi que l'attestent des manuscrits des trois groupes (a : *1689, 983;* b : *174;* c : *13, 230, 543, 828*), l'indication des ῥήματα à côté des στίχοι, ce qui semble être la traduction de *pethgome* (paroles) qui est employé dans les manuscrits syriaques pour désigner les versets. Cette double indication proviendrait donc, d'après Rendel Harris, de manuscrits gréco-syriaques du type de *211*. R. Harris a fait remarquer également que la leçon très caractéristique de Matth., I, 16 ᾧ μνηστευθεῖσα est aussi celle de la version syriaque de Cureton. Cependant, cette leçon se retrouve dans l'évangile de Koridethi (Θ, voir dans le *Supplément*, au mot Koridethi). Il est probable que c'est du côté de la Palestine, plutôt que de la Syrie, qu'il faut chercher l'explication des particularités du texte du groupe. D'après von Soden le groupe de Ferrar est le type *J* (dans l'apparat I[r]) de la recension I de Pamphile de Césarée. Si cette hypothèse a rencontré peu de faveur parmi les critiques, il paraît bien cependant que le texte de la famille *13* dérive du texte dit césaréen. (Voir dans le *Supplément*, au mot Texte du Nouveau Testament.) Kirsopp Lake et Streeter rapprochent le groupe de Ferrar de Θ, de la famille *1, 118, 131, 209, 22, 28, 565, 700* et s'en servent pour reconstituer la recension césaréenne des évangiles. Si les leçons caractéristiques de Ferrar proviennent en majeure partie de Palestine, il est impossible de dire où le texte du groupe s'est constitué. Il faut remarquer d'abord que le texte césaréen paraît avoir eu une assez grande diffusion et il a pu faire un long détour avant de pénétrer dans l'Italie méridionale. Le mélange du texte byzantin avec le texte césaréen a pu se faire ailleurs, mais il est tout aussi probable qu'il s'est fait en Italie. On peut d'ailleurs se demander si le texte de Ferrar ne conserve pas les traces d'un ancien texte local italien. Les accords de la famille *13* avec *D* contre les autres témoins du texte césaréen ne sont-ils pas à expliquer par cette influence? Dans cette hypothèse, le texte du groupe serait le résultat d'une fusion du texte césaréen, du texte byzantin et d'un texte local, fusion qui se serait faite dans l'Italie méridionale, et l'archétype serait authentiquement italien.

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités au cours de l'article, voir : Paulin Martin, *Quatre anciens manuscrits grecs du Nouveau Testament auxquels on peut en ajouter un cinquième*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LIII, 1886, p. 5-33, 146-175. — Kirsopp Lake, *Some new members of the Ferrar group*, dans *Journal of theological studies*, t. I, 1899, p. 117-120. — H. von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*. I. *Untersuchungen Abteilung II*, Göttingen, 1906, p. 1066-1109. Au sujet de l'utilisation de Ferrar pour la reconstitution du texte césaréen, voir Kirsopp Lake, *Codex 1 of the Gospel and its allies*, Cambridge, 1902; *The cæsarean text of the Gospel of Mark*, dans *Harvard theological review*, t. XXI, 1928, p. 207-404. — Streeter, *The four Gospels*, Londres, 1927, p. 79-107.

B. Botte.

FILLION **Louis-Claude**, naquit le 25 juin 1843, à Saint-Bonnet-de-Joux, en Saône-et-Loire. Après de fortes études au petit séminaire d'Autun, il entra au grand séminaire de la même ville, en octobre 1863. Il y trouva M. Vigouroux, qui commençait alors sa carrière de professeur et, dès ce moment, ils se lièrent d'une étroite amitié. Ordonné prêtre le 30 mai 1867, M. Fillion sollicita son entrée dans la Compagnie de Saint-Sulpice; il fit son noviciat l'année suivante, puis suivit les leçons du « grand cours », où il retrouva M. Vigouroux. En 1871, il reçut sa première mission pour le grand séminaire de Reims et, trois ans après, fut nommé à Lyon. Le séjour à Lyon marque le début de son activité littéraire. Le 28 juillet 1893, il devient professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris, et reçoit, en janvier 1903, le titre de consulteur de la Commission biblique pontificale. En octobre 1906, il abandonne sa chaire et va se fixer au séminaire d'Issy. Sa vie s'y écoule, plus studieuse que jamais, dans une monotonie qu'interrompt seulement un rapide voyage en Orient, au printemps 1914. La mort le surprend au milieu de ses travaux, le 12 octobre 1927.

M. Fillion a publié de nombreux ouvrages et collaboré à plusieurs périodiques.

1° *Ouvrages*. — Dans la collection *La sainte Bible*, de

Lethielleux *L'Évangile selon saint Matthieu* (introd. critique et commentaire), 1878; *Saint Marc*, 1879; *Saint Luc*, 1882; *Synopsis evangelica*, 1882; *Saint Jean*, 1887; *Atlas archéologique de la Bible*, 1881; *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, 1884; *Essais d'exégèse*, 1884; *Novum Testamentum*, 1885. En 1886, commence la publication de *La sainte Bible* selon la Vulgate, avec traduction française et commentaire, en 8 volumes; *Biblia sacra*, 1887; *Atlas géographique de la Bible*, et *Petit atlas géographique de la Bible*, extrait du précédent, 1888; *L'idée centrale de la Bible*, 1888; *Les psaumes commentés d'après la Vulgate*, 1892; *Les saints évangiles* traduits, très brièvement annotés, et ornés de nombreuses gravures, d'après les monuments anciens, 1895 (2 vol.); *Les Actes des apôtres* traduits et très brièvement annotés, 1902; *Saint Jean*, 1907; *Les miracles de Notre-Seigneur-Jésus-Christ* (2 vol.), 1909-1910; *L'Évangile mutilé* d'après *les rationalistes contemporains*, 1909; *L'existence personnelle de Jésus et le rationalisme contemporain (Science et religion)*, 1909; *Les étapes du rationalisme*, 1911; *Le nouveau psautier du bréviaire romain*, 1912; *Saint Pierre* (dans la collection *Les saints*), 1916; *Jésus-Christ d'après les évangiles*, 1917; *L'étude de la Bible*, lettres d'un professeur d'Écriture sainte à un jeune prêtre, 1922; *Vie de N.-S. J.-C.* (3 vol.), 1922; *Les saints évangiles* (édition de propagande), 1923; *Leçons d'histoire sainte à l'usage des enfants*, cours moyen, 1925; cours élémentaire, 1925; *Histoire d'Israël* (3 vol.), 1927.

2° *Articles*. — M. Fillion a donné une vingtaine d'articles à la *Revue du clergé français*, entre 1895 et 1916, et une quinzaine à la *Revue pratique d'apologétique*, entre 1906 et 1917. Les sujets qu'il a traités rentrent à peu près tous sous la rubrique générale : le Nouveau Testament et la critique rationaliste. Il faut noter, dans la *Revue du clergé français*, t. LXXXI, 1915, p. 513, une étude sur M. Vigouroux, professeur, directeur, auteur, secrétaire de la Commission biblique, et prêtre. En cette même année, t. LXXXII, p. 512, M. Fillion remplace M. Lesêtre pour le commentaire des décisions de la Commission biblique.

Absorbé par la publication de la *Sainte Bible commentée* sa collaboration au *Dictionnaire de la Bible* fut relativement restreinte. Elle commence à la lettre *N* et pour des sujets souvent secondaires : *Petra, Philippes, Smyrne, Tyr;* personnages bibliques, par exemple *saint Pierre, Ponce-Pilate, Salomé;* livres bibliques ou apocryphes, par exemple *Nahum, Osée, Ie et IIe ép. de saint Pierre, Ps. de Salomon, Les IV livres des Rois;* notices sur les exégètes, surtout rationalistes, par exemple *Renan, Reuss, Réville*.

M. Fillion n'a jamais voulu être un initiateur. Tout averti qu'il fût des positions de la critique hétérodoxe, et bien que les commentaires allemands eussent ouvert à son ignorance naïve (ainsi parle-t-il lui-même dans la dédicace de la *Sainte Bible commentée*) des horizons nouveaux et séduisants, il eut toujours pour les rationalistes une répugnance instinctive. Leur assurance, leur dédain de la tradition, les libertés étranges qu'ils prennent avec les textes, leurs contradictions, et par-dessus tout leur à priori contre le surnaturel, ne firent que fortifier sa foi en l'exégèse traditionnelle. Dans ces conditions, il n'eut d'autre ambition que de transmettre intégralement le dépôt des saintes Lettres, en le faisant connaître et plus encore aimer. Ce point de vue convenait à son zèle, à sa modestie, à sa piété, et à sa tournure d'esprit, car il avait au plus haut degré le don de l'exposition claire, méthodique et sobre.

Le genre et les mérites de l'œuvre de M. Fillion ont été admirablement définis par Pie X : *Textum SS. Scripturarum per partes dividis, eumque concinna distributione componis; exponendo litteram, doctrinam tradis tutam, solidam, ac nova profers et vetera cum sobrietate; a vano abstines et a nimio* (lettre d'approbation de *La sainte Bible commentée*, 6 juillet 1904).

A. Robert.

FIN DU MONDE, voir Jugement dernier.

FOI (DANS L'ÉCRITURE). — Avant de rechercher dans l'Écriture ce qui concerne la foi, nous devons auparavant délimiter avec précision le champ de nos investigations. Nous voulons non pas prendre pour point de départ une définition à justifier ni une thèse à démontrer ensuite par les textes, mais examiner la révélation divine au fur et à mesure de ses manifestations. Il importe néanmoins d'ordonner nos recherches en ayant une notion simple et précise de la foi, telle qu'il la faut étudier. Il est nécessaire de distinguer la vertu de foi et son acte même *actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam.* (IIa IIæ, q. II, art. 9.) La formule de saint Thomas se développe d'elle-même : la vérité divine est celle qui est révélée et le croyant l'accepte sur l'autorité du Dieu qui la révèle. Acte intellectuel avant tout, mais pas exclusivement : la volonté intervient, elle engage l'homme tout entier. Il faut donc distinguer avec soin l'adhésion intellectuelle (essentielle dans l'acte de foi) et la confiance en une promesse faite par Dieu (acte de volonté qui se rattache à l'espérance). En considérant la vertu et surtout l'acte de foi, nous examinerons, à la lumière de la révélation elle-même, la part de Dieu, la part de l'homme et les conséquences. Auparavant, il y aura lieu d'étudier les mots qui servent à désigner la foi tant dans le vocabulaire hébraïque que dans la langue grecque. Nous terminerons par un aperçu rapide sur la contre-partie de la foi, la faute d'incrédulité soit en raison de son importance dans nos saints Livres, soit pour mettre en relief, par contraste, la foi elle-même.

I. Les mots : philologie hébraïque, philologie hellénique. II. La foi en elle-même : 1° dans l'Ancien Testament. 1. Les origines de l'humanité, la foi d'Abraham. 2. Les origines d'Israël, la foi de Moïse. 3. La foi en Israël au cours des siècles. 4. Documents prophétiques. 5. Documents didactiques. 2° Dans le Nouveau Testament. 1. Évangiles synoptiques et Actes des apôtres. 2. Épîtres de saint Paul. 3. Écrits johanniques. 4. Épîtres catholiques. III. L'incrédulité : 1° dans l'Ancien Testament; 2° dans le Nouveau Testament.

I. Les mots. — 1° *Philologie hébraïque*. — Les mots qui servent à désigner la foi viennent surtout de la racine *'aman* dont le premier sens, « être solide », signifie par extension « soutenir », puis « être fidèle », soit en parlant des hommes, soit en parlant de Dieu, L'arabe a conservé cette racine avec son sens primitif dans le verbe *ma'an*, « soutenir », « nourrir », et avec son sens dérivé dans la forme *'aman*, « être fidèle » et *'amin*, « avoir confiance ».

Au niphal, *'aman* signifie toujours par dérivation logique « être soutenu », puis être ferme, solide, d'où stable et durable, et enfin « être certain, confiant, fidèle ». C'est la forme qu'on emploiera pour désigner la fidélité d'un serviteur (I Sam., XXII, 14; Num., XII, 7), d'un messager (Prov., XXV, 13), d'un témoin (Jer., XLII, 5; Is., VIII, 2), et également pour indiquer celle de Dieu (Deuter., VII, 9, « Yahweh... qui est... le Dieu fidèle, qui garde l'alliance et la miséricorde... »; Is., XLIX, 7, « à cause de Yahweh qui est fidèle-né, *'émân* »; Os., XII, 1). On trouve aussi le niphal pour indiquer la certitude produite par la parole de Dieu (Ps., XIX, 8, « le témoignage de Yahweh est sûr », digne de foi, *né'émânâh;* I Reg., VIII, 26 « que ta parole soit rendue digne de foi par son accomplissement ».

A l'hiphil le verbe signifie « avoir confiance » (on dit de Dieu : « Il ne se fie pas à ses serviteurs. » Job, IV,

18, cf. xv, 15) et croire au sens strict (« si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas », Is., vii, 9). Cet emploi absolu du verbe est rare; en général, l'hiphil est suivi d'un complément (Gen., xlv, 26, « il ne les croyait pas »; Ex., iv, 8, « s'ils ne te croient pas... »; Prov., xiv, 15 « le simple croit à toute parole »; Ps., cvi, 24, etc.).

L'adjectif verbal *'amén*, répété sans cesse par la liturgie, signifie d'abord « sûr », « fidèle » (cf. arabe *'amiyn*). Le sens adverbial dérivé est « certainement », « sans doute »; d'où une approbation optative de ce qui vient d'être dit : « Ainsi, qu'il en soit ainsi. » Dans l'expression qui se trouve deux fois chez Is., xlv, 16, « par le Dieu de vérité » (de foi), *'amén* est employé comme un neutre.

Les substantifs qui dérivent de *'aman* sont *'ʿmûnâh* et *'èméth*, forme contracte de *'àmènèth*. Le premier mot a des sens correspondant à ceux de sa racine « fermeté » et « solidité » (Ex., xvii, 12; Is., xlix, 23) puis « sécurité » et « sûreté » (cf. arabe *'aman* ou *'ama'n*, Is., xxxiii, 6) enfin, la foi faite de fidélité à laquelle correspond créance et confiance : on attribue cette qualité aux hommes (Hab., ii, 4, « le juste vivra par sa foi »; Deuter., xxxii, 20, « des fils en qui il n'y a pas de bonne foi ») ou à Dieu (Ps., xxxvii, 3, « jouis de sa fidélité »; Ps., xxxvi, 6, « Yahweh... ta fidélité (atteint) jusqu'aux nues »; cf. Ps., xl, 19). Le pluriel se lit Prov., xxviii, 20, déterminant *'iš* au singulier : « L'homme des fidélités (c'est-à-dire l'homme fidèle) sera comblé de bénédictions. »

Le mot *'èméth* possède les mêmes sens de solidité, sécurité, fidélité, foi et vérité (chose digne de foi, méritant l'adhésion humaine) en parlant des hommes (Is., lix, 14, « la foi (ou la vérité) trébuche sur la place publique »; ℣ 15, « la foi (ou vérité) a disparu... »; Ps., xlv, 5, à l'adresse du roi : « monte sur ton char en faveur de la foi » (ou de la vérité). On applique aussi *'èméth* à Dieu (Ps., xxx, 10, « La poussière annoncera-t-elle ta fidélité (ou ta vérité)?... »; Ps., xl, 11, « Je publierai ta fidélité »; Ps., lxxi, 22, « je louerai... ta fidélité, ô mon Dieu... »; xci, 4, « sa fidélité est un bouclier »). Souvent, on trouve le mot *'èméth* suivi de *ḥèsèd* et les deux, selon Gesenius, forment une sorte d'hendiadyn, marquant la stabilité de la faveur divine. (Cf. Ps., xxv, 10, « les sentiers de Yahweh sont miséricorde et fidélité... » et Ps., xl, 11; Ps., lvii, 4, « Dieu enverra sa miséricorde et sa fidélité. » Cf. Ps., cviii, 5; cxxxviii, 2.) Le sens de vérité attribué par l'Écriture au mot *'èméth* est surtout suggestif lorsque ce terme est suivi du nom de Yahweh, *'èméth Yahweh;* il désigne alors l'enseignement révélé et, d'une manière générale, la religion : Ps., xxv, 5, « Conduis-moi dans *ta* vérité, et instruis-moi... »; Ps., xxvi, 3, « Je marche dans *ta* vérité »; Ps., lxxxvi, 11, « Enseigne-moi tes voies, Yahweh, je veux marcher dans *ta* vérité. » Ces racines et ces mots dérivés manifestent déjà, par leur signification la plus profonde, ce caractère intellectuel de l'adhésion humaine.

D'autres mots se rattachent à la notion de foi, ainsi *nêsaḥ*, qui a le sens primitif de « lumière », « éclat », d'où il passe à celui de « sincérité », de « vérité » et enfin de « foi » (adhésion à une vérité); cf. Lam., iii, 18; I Sam., xv, 29, de même le verbe *šâbaʿ*, « jurer » (venant de *šébaʿ*, le nombre sacré rappelant les sept témoins du serment) d'où affirmer par serment une chose comme digne de foi (II Par., xxx, 8), *šâlam*, « être sauf » signifie par extension « faire la paix », puis s'en remettre à la discrétion de quelqu'un (Jos., xi, 19). En arabe, le verbe *salam* a le sens spécial de s'en remettre à Dieu de ses affaires, surtout avec la forme *'iselam*. De même, l'expression *nâtan yâd* indique un témoignage en faveur de la vérité (II Reg., x, 15; Esdr., x, 19; Ez., xvii, 18). Dans II Par., xxx, 8, le geste s'adresse à Yahweh : « Donnez la main à Yahweh » et il ne désigne pas un serment particulier, mais est un signe de religion et de foi, car le verset poursuit : « ...venez à son sanctuaire... et servez(-le)... ». Ajoutons pour terminer le verbe *yâdaʿ* (auquel correspond le grec *oîda*) qui signifie « voir » (Ex., ii, 4), puis « remarquer » (Is., vi, 9; Gen., xix, 33), enfin « expérimenter » (Job., v, 25) et « connaître » (Deuter., ix, 24), quelquefois « prévoir » (Ps., xxxv, 8) « être prudent », et « se soucier », mais surtout « savoir » (Gen., xix, 33, 35; Prov., xvii, 27, etc.). C'est un mot de portée nettement intellectuelle, et qui indique par son origine le mécanisme de toute connaissance humaine : *per sensum ad intellectum...* Le substantif dérivé, *daʿath* indique la science, la connaissance, puis la faculté correspondante, l'intelligence, la sagesse.

2° *Philologie hellénique.* — Le verbe grec qui nous intéresse ici est πιστευεῖν et son substantif dérivé πίστις. Πιστευεῖν dérive de πείθω, « persuader »; πείθομαι, « être persuadé ». La racine grecque πιθ se rattache à la racine sanscrite *bhandh*, « lier ». Du radical *bheidho* on obtient φείθω et φείθομαι (φ vient de l'indo-européen *bh*). Mais comme un mot grec ne peut contenir deux aspirées, la première fut remplacée par sa forte correspondante, d'où πείθω et πείθομαι. Le suffixe indo-européen *tei*, qui sert à construire des noms tirés des verbes, a donné la finale grecque τις. Il arrive souvent que la dentale tombe devant des voyelles telles que ε et surtout ι, mais elle se maintient après une sifflante : πίστις ou πυστις (Eschyle, Thucydide) et est remplacée plus tard par πεῖσις ou πεῦσις d'après les formes verbales πείθω, πείσω, πεύσομαι.

Dans le grec classique, πίστις signifie d'abord la confiance qu'on a en autrui, et qui, en quelque sorte, nous lie à lui (πίστιν ἔχειν τινί) (par exemple, Sophocle, *Œdipe roi*, v. 1445). Il désigne aussi la bonne foi d'un individu (Aristote, *Nicomaque*, l. VIII, c. i), sa fidélité (Platon, *République*, p. 505) aussi le crédit au sens commercial du mot (Démosthène, 964, 4). Le même mot a encore le sens de « caution »; il indique ce qui fait foi (Eschyle, Sophocle, Thucydide, par exemple δοῦναι χερὸς πίστιν, Sophocle, *Œdipe à Colone*, vs. 1632, Thucydide, l. V, c. xlv, donner la main comme gage, ou πίστιν δοῦναι τινι, fournir une caution à quelqu'un). On dit également πίστιν δοῦναι καὶ λαβεῖν donner et recevoir un gage (Xénophon, *Cyropédie*, VII, i, 44); πίστις désigne encore le résultat produit par le gage ou la caution, la croyance, au sens purement intellectuel de tenir pour vraie quelque chose. C'est ainsi qu'Euripide parle de la πίστις θεῶν (*Médée*, vs. 414), la « foi aux dieux ». Enfin le mot est employé pour marquer le moyen de produire la foi chez autrui, la preuve ou démonstration, soit rationnelle (Platon, *Phédon*, lxx, etc.) soit juridique (Isocrate, xxviii, etc.).

Comme on le voit, le sens religieux est très rare dans le grec classique. Dans le grec biblique, le sens, du moins dans le Nouveau Testament, est presque toujours religieux. Nous aurons l'occasion d'étudier les différents textes où se trouve soit le mot πίστις soit le verbe. Le plus souvent, πίστις, dans le Nouveau Testament, indique l'adhésion à Dieu ou au Christ qui ne laisse place à aucun doute : elle inclut la fidélité, soit d'ordre intellectuel, la constance dans la croyance, soit d'ordre pratique, une vie conforme aux principes acceptés. On voit que la confiance, provoquée par la créance du divin témoignage, est impliquée dans la signification intégrale du mot « foi ». D'autre part, lorsque la prière est faite avec une foi suffisante, confiance ardente inclue, c'est la foi qui produit les miracles. Le Nouveau Testament oppose en outre πίστις, qui porte sur les choses invisibles, et εἶδος, l'expérimentation d'ordre sensible (cf. II Cor., v, 7).

Le même mot désigne encore ce qui provoque la foi, c'est-à-dire la fidélité de celui en qui on a foi (Rom., III, 3, τὴν πίστιν τοῦ Θεοῦ), ou bien la promesse faite (I Tim., V, 12, τὴν πρώτην πίστιν ἠτέθησαν). Enfin πίστις est aussi employé pour indiquer, au sens passif, ce qui est cru (Act., VI, 7, ὑπήκουον τῇ πίστει = τῷ εὐαγγελίῳ; Rom., I, 15, etc.). Enfin, quelquefois, πίστις est un collectif mis pour πιστεύοντες (Rom., I, 17; III, 22). Le mot grec correspondant à l'hébreu *da'ath* (Rom., XI, 33; Eph., III, 19), γνῶσις désigne dans le Nouveau Testament la connaissance de Dieu en général. Employé absolument, il indique la science religieuse du chrétien (Rom., XV, 14; II Cor., VIII, 7, etc.). Dans certains cas, il marque un charisme de science plus parfaite (I Cor., XII, 8; XIV, 16).

II. LA FOI (en elle-même, spécialement dans son acte). 1° *Ancien Testament.* — 1. *Les origines de l'humanité : la foi d'Abraham.* — Le premier fait qui se présente à nous est celui de la foi d'Abraham. En effet, les premiers textes où il s'agit de foi et de l'acte de croire se lisent Gen., XV : « Abraham eut foi à Yahweh, et Yahweh le lui imputa à justice » (XV, 6) *weʰhè'ᵉmin ba Yahweh wayaheššebèhâ lô ṣedâqâh.* Ce court verset a l'avantage considérable de synthétiser en quelques mots le triple point de vue auquel on peut envisager l'acte de foi. Quelle était dans cette foi d'Abraham la part de Dieu? Le contexte l'indique. Dans une « vision » « la parole de Yahweh » se fait entendre et promet à Abraham une belle récompense. Le patriarche se plaint de n'avoir pas de postérité, Yahweh lui en annonce une qui sera nombreuse comme les étoiles. Le premier élément fourni par Dieu est donc une promesse. Or, et voilà ce qui fait la supériorité de la foi d'Abraham : le patriarche crut instantanément, sur le témoignage seul de la parole (il donna l'adhésion de son esprit à une proposition révélée). L'emploi du parfait *hè'ᵉmin* indique déjà la stabilité de sa foi, mais il est remarquable qu'Abraham ne demande aucun signe, d'autant plus que, du point de vue humain, il n'y avait plus pour lui espoir de progéniture.

Aux ŷ 7 sq., il demande : « Seigneur Yahweh, à quoi connaîtrai-je que je le posséderai (le pays promis). Ce signe que le patriarche réclame de Dieu ne concerne pas la promesse du ŷ 5. Il faut noter, du reste, que le fait de demander un signe n'implique pas nécessairement incrédulité ou doute. On croit très fermement à ce que Dieu révèle, *on veut seulement avoir la preuve que c'est bien lui qui parle.* Aussi, cet acte de foi spontané et méritoire, sur simple affirmation de Dieu révélant, eut-il sa récompense : « Yahweh le lui imputa à justice. » Quelle est cette imputation, cette justice? Le verbe *hašab* a pour sens premier « penser », d'où juger, estimer, d'où imputer. Le substantif *ṣedâqâh* (racine *ṣadaq*, « être droit ») indique la rectitude, la justice, la piété, et aussi le bien, le salut qu'engendre piété, droiture ou vertu. Pour donner une traduction exhaustive de la concision du texte, on pourrait peut-être s'exprimer ainsi : Il crut Yahweh, comme il le croyait toujours (emploi du parfait) et Yahweh le lui imputa à justice. (Cf. la traduction de Heinrisch, *Das Buch Genesis*, Bonn, 1930, p. 230, qui garde bien l'allure de l'hébreu : *und der rechnete dies ihm als Verdienst an.*) Dieu lui-même s'expliqua sur le mérite de son serviteur : il « a obéi à ma voix, et a gardé mon ordre, mes commandements, mes statuts et mes lois » (Gen., XXVI, 5). L'obéissance « à la voix » (point de départ : la connaissance) est certes une affirmation précise de la foi d'Abraham. Disons un mot de la manière dont saint Paul a interprété ce ŷ 6 de Gen., XV, à titre uniquement d'exégèse inspirée. L'Apôtre oppose la foi aux œuvres : « à celui qui fait une œuvre, le salaire est imputé non comme une grâce, mais comme une chose due » (Rom., IV, 4). Au contraire, à celui qui croit, le salaire est imputé comme une grâce : « c'est la justice de la foi » (*ib.*, 13), c'est celle d'Abraham. Citons encore l'éloge qu'en fait saint Paul : « Espérant contre toute espérance, il crut (ŷ 18)... inébranlable dans sa foi (ŷ 19)... devant la promesse de Dieu, il n'eut ni hésitation, ni défiance, mais, puisant sa force dans la foi, il rendit gloire à Dieu, pleinement convaincu qu'il saura accomplir la promesse qu'il a faite. Et voilà pourquoi se foi lui fut imputée à justice » (ŷ 20-22). Plus loin, nous voyons le serviteur d'Abraham demander à Dieu un signe de sa bienveillance pour son maître : « Et, par là (le geste de Rébecca), je *connaîtrai* que vous avez usé de bonté envers mon maître » (Gen., XXIV, 14), *yada'* indiquant (cf. col. 278) une science basée sur l'expérience. Signalons aussi cette manière d'appuyer une affirmation ou un ordre sur le témoignage divin : « comme Yahweh l'a dit » (Gen., XXIV, 52).

De même, Abimélech déclare au patriarche : « Nous avons vu clairement que Yahweh est avec toi (verbe *ra'ah*, la constatation presque expérimentale); cf. XXVIII, 16 « certainement, Yahweh est dans ce lieu et je ne le savais pas ». La première partie du verset contient une affirmation sur la présence divine *(yéš)* ce qui est à rapprocher de la vie du croyant qui consiste à « marcher en sa présence », comme « Abraham et Isaac » (Gen., XLVIII, 15). Et si, d'une part, on voit Dieu (cf. Gen., XXXII, 32), d'autre part, « Dieu a fait voir... ce qu'il va faire » (XLI, 29). Enfin ajoutons que l'homme compte fermement sur le secours divin : Joseph dit à ses frères : « Dieu vous visitera certainement » (répétition affirmative *pâqod ypeqod*), Gen., L, 24, 25. C'est ainsi que, dans la foi d'Abraham, dans ses actes, nous trouvons déjà tous les éléments de la foi catholique, en particulier l'adhésion de l'intelligence humaine aux paroles de Dieu.

2. *Les origines d'Israël : la foi de Moïse.* — Nous arrivons maintenant à une deuxième époque historique, celle de la constitution du peuple d'Israël, destiné par Dieu à recevoir et à conserver le dépôt de la vraie foi. Yahweh, pour cette œuvre, choisit Moïse et a l'initiative : « Dieu regarda les enfants d'Israël et les reconnut » (Ex., II, 25). Il encourage celui qu'il choisit comme intermédiaire : « Je serai avec ta bouche » (*ib.*, IV, 12). Ici, les « signes » donnés par Dieu jouent un rôle important; et il faut bien comprendre, en effet, que ces signes, extrinsèques à l'acte de foi, prouvent essentiellement *que c'est Dieu qui a parlé;* et ceci, pour établir la présence du *motif formel de la foi.* Lorsque Yahweh annonce à Moïse la mission qu'il lui destine, celui-ci répond simplement : « Qui suis-je? » Dieu répond : « ...ceci sera le signe que c'est moi qui t'ai envoyé... » (*ib.*, III, 11, 12). Le mot *'ôt* (arabe *'ayat, ayét*, pour *'wyt*, rac. *'wy*) désigne tantôt l'enseigne militaire distinctive des tribus (cf. Num., II, 6 sq.), tantôt le signe d'un événement passé, un monument, (cf. Is., LV, 13), tantôt celui d'un événement futur, tantôt, enfin, celui d'une chose qui ne peut pas se constater expérimentalement, d'où sa signification terminale de miracle. C'est par cette dernière acception que ce mot nous intéresse ici; il s'agit d'une garantie divine ou de l'annonce faite par Dieu d'un événement futur, le miracle est comme le sceau divin de l'affirmation divine. Le signe mentionné (Ex., III, 12) appuie, pour la foi de Moïse, les paroles de Dieu; il fait donc partie de la démarche divine. Dieu lui-même, du reste, pose la relation à établir entre le signe et la vérité dont il veut faire un objet de foi : « afin qu'ils croient que Yahweh... t'est apparu » (Ex., IV, 5). Et Dieu n'hésite pas à les multiplier : « s'ils ne te croient pas et s'ils n'écoutent pas la voix du premier signe, ils croiront à la voix du deuxième » (*ib.*, IV, 8). A chaque occasion, Moïse rapporte les paroles divines qui établissent ce

lien entre le signe et l'authenticité d'une affirmation : « A ceci tu connaîtras que je suis Yahweh (Ex., VII, 17). Il en sera ainsi afin que tu saches que nul n'est pareil à Yahweh » (*ib.*, VIII, 6). La finalité du signe est universelle (« afin... qu'on célèbre mon nom par toute la terre », IX, 16) et très nette (« ...vous saurez que je suis Yahweh », X, 1). Nous trouvons (Ex., XIII, 3) ces termes magnifiques : « Ce sera pour toi comme un signe sur ta main, et comme un souvenir entre tes yeux, afin que la loi de Yahweh soit dans ta bouche » (cf. XIII, 16; XI, 7; XII, 13; XXIX, 45, 46). Au Sinaï, Yahweh déclare à Moïse : « Je suis venu à toi dans une nuée épaisse afin que le peuple entende quand je parlerai avec toi et qu'en toi *aussi* il ait foi à jamais. » (Ex., XIX, 9 *ya'amînû le'ôlâm.*) L'intellectualité du vocabulaire hébraïque est tout à fait remarquable.

Si on envisage les textes du point de vue de l'action humaine, on constate qu'elle se développe parallèlement à celle de Dieu, car le signe, pour prodigieux qu'il soit, ne supprime pas le mérite de la foi ni ne détruit ses caractéristiques essentielles; Dieu déclara à Moïse : « tu ne pourras voir ma face » (Ex., XXIII, 20) ce qui supprimerait la foi... L'action divine posée, la foi reste à conquérir, à conserver. Le parallèle à établir entre la genèse de la foi israélite et l'attitude de Pharaon est significatif, ainsi que la conduite des magiciens (ils disent à Pharaon : « C'est le doigt d'un dieu » (*ib.*, VIII, 15) et ne croient pas pour autant en Yahweh); pour eux, la finalité du miracle ne se réalise pas. Il y a donc une part personnelle évidente et incommunicable, et le signe laisse intact le caractère humain de l'acte de foi. L'hésitation, chez l'homme normal et de bonne volonté, est considérée par Dieu avec condescendance : « ...Et s'ils ne croient pas même à ces deux signes, tu prendras de l'eau du fleuve... » (Ex., IV, 8), car Moïse avait fait remarquer : « Ils ne me croiront pas... » (IV, 1). Mais Yahweh l'avait rassuré (III, 18) et, de fait, « le peuple crut » (III, 31). Il y avait une différence dans l'objet matériel de la foi proposé aux Israélites (« vous saurez que je suis Yahweh », VI, 7) et celui de la foi des patriarches (« sous mon nom de Yahweh, je ne me suis pas fait connaître à eux », *ib.*, ỷ 3). Il est évident, d'ailleurs, que le verbe « savoir » de VI, 7 est employé, XIV, 18, dans un sens différent : « Les Égyptiens sauront que je suis Yahweh » (ils l'apprendront à leurs dépens). Il y a là une distinction à relever; le même signe divin étant offert aux hommes, ceux-ci, en ayant tous pris connaissance, réagissent différemment selon leurs dispositions intérieures, suivant le triple stade indiqué dans Ex., XIV, 18 : « Israël *vit*... et le peuple *craignit* Yahweh et il *crut* à Yahweh et à Moïse. » La crainte mentionnée indique le sentiment naturel de l'homme en face de manifestations extraordinaires. Elle peut indiquer aussi quelquefois cette crainte que nous appellerions servile : les Égyptiens, le pharaon surtout, en restèrent à ce stade; ils eurent simplement « peur ».

Les conséquences de cette foi dans la nation juive à ses origines sont d'abord cultuelles : « Et le peuple crut... et s'étant inclinés, ils adorèrent... » (Ex., IV, 31). Le but divin était atteint, la foi d'Israël existait : l'objet de cette foi allait vite se spécialiser par le contenu de la révélation faite à Moïse sur le Sinaï : ce sera la Loi renfermée dans « les deux tables du témoignage », selon l'expression caractéristique d'Ex., XXXIV, 29, *ûsenêy luḥolh hâ'êduth.* Le dogme du monothéisme est avant tout en question : « Ne vous tournez pas vers les idoles... je suis Yahweh votre Dieu » (Lev., XIX, 4) et « Je vous ai séparés des peuples, afin que vous soyiez à moi » (*ib.*, XX, 26).

Le Deutéronome développe d'ailleurs les conséquences de la foi d'Israël en insistant sur son caractère obligatoire et sur ses conditions intérieures. Le discours de Moïse met en relief la part qu'eut Yahweh dans les origines de la nation : « Avant tout Yahweh t'a choisi » (Deut., VII, 6) et il rappelle la finalité des interventions divines : « ...Jamais un dieu essaya-t-il de venir prendre pour lui une nation du milieu d'une autre nation par des épreuves, des signes, des miracles... » (*môphêth*, le « prodige, » de la racine *yâphâh* « resplendir »; le mot s'emploie pour désigner le signe, le témoignage de l'intervention divine, surtout dans les missions prophétiques (cf. I Reg., XIV, 3, 5; II Par., XXXII, 24, 31; Deut., XIII, 2, 3). La fin poursuivie par Yahweh est dogmatique : « Ces choses t'ont été montrées afin que tu connusses que c'est Yahweh qui est Dieu... » (Deut., IV, 35). Et Moïse insiste sur le caractère éducatif de cet enseignement : « il t'a fait entendre sa voix pour t'instruire » (*ib.*, ỷ 36), nous sommes ici encore dans des formules très intellectuelles, *l'yasserékâ* de la racine *yasar* qui, au piél, signifie « exhorter », « avertir », « instruire », cf. παιδευεῖν. Puis, il précise les signes : « il t'a fait voir... » (*ib.*, ỷ 36). La péroraison dégage pour Israël les conséquences de l'action divine : « Sache donc... et grave dans ton cœur que c'est Yahweh qui est Dieu... il n'y en a pas d'autre. Observe ses lois et ses commandements » (*ib.*, ỷ 39, 40). Foi pratique, ce n'est pas forcer les textes que les résumer par ces deux mots. Sans doute, le verbe hébreu « croire » ne se trouve pas dans le discours de Moïse, mais nous avons l'équivalent doctrinal.

Quelle a été la part du peuple dans l'accession à cette foi qui devient maintenant l'obligation fondamentale d'Israël? Moïse fait appel aux faits, témoins de Yahweh : « Tu as vu comment Yahweh... t'a porté ainsi qu'un homme porte son fils... » (Deut., I, 31), « tes yeux ont vu » (IV, 21). Il rappelle encore les conditions dans lesquelles Dieu se manifestait assez mystérieusement pour que l'assentiment humain restât libre : « vous entendiez... mais sans voir de figure; vous n'entendites qu'une voix » (Deut., IV, 12); « ...Yahweh a montré sa gloire » (ỷ 21). Tout cela constitue *la révélation* à laquelle le peuple doit adhérer. Mais tout cela ne suffit pas, l'homme doit apporter du sien pour parvenir à la foi : « Tu chercheras Yahweh ton Dieu et tu le trouveras si tu le cherches de tout ton cœur et de toute ton âme » (Deut., IV, 29). « Trouver Yahweh », c'est avant tout croire en lui, adhérer à tout ce qu'il enseigne. Et si nous rapprochons IV, 29 de VII, 6 et de I, 31, nous voyons dès les origines de la révélation comment la foi est une grâce, fruit d'une vocation et, en même temps, son habitude, une démarche méritoire : « tu le trouveras si tu le cherches » (Deut., IV, 29) qui porte en elle-même sa récompense : « ...afin que tu sois heureux » (IV, 40).

3. *Israël au cours des siècles.* — Désormais, l'histoire d'Israël sera celle de sa fidélité (*be'èmèth*, I Reg., III, 6; le mot appartient au vocabulaire hébreu de la foi) ou de ses infidélités. Josué continuera l'œuvre de Moïse. Nous avons plus de détails sur l'occupation de la Terre promise que sur la vie religieuse du peuple. Néanmoins, les allusions que renferme le Livre de Josué manifestent une prédication désormais traditionnelle : « Vous avez vu tout ce que Yahweh vous a fait » (Jos., XXIII, 3) et d'autres paroles correspondent à celles de Deut., IV, 29 : « Aimant Yahweh... gardant ses commandements... et le servant de tout votre cœur et de toute votre âme » (Jos., XXII, 5) ou encore : « Reconnaissez de tout votre cœur et de toute votre âme... qu'aucune parole (de Yahweh) n'est restée sans effet » (Jos., XXIII, 14; cf. 20). La vocation de Gédéon a quelque analogie avec celle de Moïse : manifestation divine, mission énoncée par Yahweh (Jud., VI, 14) divinement contresignée, manifestation par Dieu d'une vérité : « Si j'ai trouvé grâce à vos yeux, donnez-moi un signe que c'est vous qui parlez » (*ib.*, VI, 17).

Notons que Gédéon ne songe pas à mettre en doute la parole divine; il se demande seulement si c'est vraiment Dieu qui lui parle; ce fait une fois établi, il croit sur l'autorité de Dieu qui révèle. Il est difficile de tirer des conclusions précises de la vocation de Samuel, car le prophète n'était encore qu'un enfant. Mais, lorsque Yahweh se manifesta à lui pour la première fois, Samuel, qui « le servait » (I Sam., III, 1) « ne le connaissait pas encore, car la parole de Yahweh ne lui avait pas encore été révélée » (*ib.*, III, 7). Il ne possédait pas l'expérience des révélations extraordinaires; mais, sur l'indication du grand prêtre, il accepte avec la foi docile d'un enfant les révélations de la divine parole : « votre serviteur vous écoute » (*ib.*, III, 10). D'autre part, la résignation d'Hélie se concentre en un acte de foi d'une émouvante simplicité : « C'est Yahweh » (*ib.*, III, 18). Il n'est pas question du moindre doute en présence d'une parole de Yahweh, et Samuel sera loué de ce qu' « il ne laissa tomber à terre aucune de ses paroles » (*ib.*, III, 19). Lorsque Israël gémit sous les châtiments divins, le prophète rappelle le grand principe : « Attachez fermement votre cœur à Yahweh et servez-le lui seul » (I Sam., VII, 9). Il y a dans la première partie de ce principe un aspect intellectuel nettement marqué et dans la seconde le rappel des lois cultuelles. Lorsque David pria dans le sanctuaire, il reprit les idées traditionnelles : « C'est à cause de votre parole... que vous avez fait toute cette grande chose, pour la faire connaître à votre serviteur... nul n'est semblable à vous » (II Sam., VII, 21, 22). La foi personnelle de David apparaît surtout dans les Psaumes, nous les étudierons plus loin. Avant de mourir, il rappelle à Salomon dans quelles conditions il aura la protection divine, en citant la déclaration que Dieu lui avait faite : « Si tes fils prennent garde à leur voie, en marchant devant moi avec fidélité, de tout leur cœur et de toute leur âme... » (I Reg., II, 4). L'expression « devant moi » correspond à celle que nous lisons quelques versets plus loin, appliqués à David par Salomon : « selon qu'il marchait *en votre présence* dans la fidélité » (I Reg., III, 6; cf. VIII, 23). Lors de la dédicace du Temple, Salomon commence sa prière solennelle par l'acte de foi monothéiste : « Yahweh, il n'y a pas de Dieu semblable à vous... » (I Reg., VIII, 23) et par l'affirmation de l'efficacité de la parole divine : « Ce que vous avez déclaré par votre bouche, vous l'avez accompli par votre main » (I Reg., VIII, 24; cf. 26, 56). Voilà vraiment la part de Dieu dans la foi d'Israël : sa parole, dont l'infaillibilité fonde l'autorité. Dieu prouve que c'est lui qui parle et cela suffit (cf., I Reg., XIII, 3 : « tel est le signe que Yahweh a parlé... »).

Quant à l'homme, il doit marcher « en présence » de Yahweh (avec une foi qui rend Dieu présent à la conscience et au cœur) » dans toutes ses voies » (I Reg., VIII, 58), et il faut que son cœur « soit tout à Yahweh » (*ib.*, ℣ 61). La fin supérieure reste universelle et dogmatique : « afin que tous les peuples de la terre sachent que Yahweh est Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre » (*ib.*, ℣ 60); cf. XVIII, 36, finalité du miracle d'Élie : « afin que l'on sache... que vous êtes Dieu en Israël... » Après le miracle, le cri jaillit dans l'adhésion de l'esprit et du cœur : « C'est Yahweh qui est Dieu » (XVIII, 39; cf. XX, 28). Le point de vue spécial de la foi considérée dans l'homme est mentionné en passant à propos d'Ézéchias : « Il mit sa *confiance* en Yahweh » (II Reg., XVIII, 5). Le verbe hébreu *bâṭaḥ* indique qu'il ne s'agit plus seulement de la foi, mais aussi de la confiance, acte de la volonté auquel incline spontanément la foi, qui, d'ailleurs, est nécessairement inclue dans la confiance. Malgré la différence de racine entre *'èméth*, la « fidélité » (rac. *'aman*) et *bèṭaḥ* « confiance », il y a union objective entre confiance et foi. C'est ainsi qu'au c. XVIII de II Rois on rapporte ce que le roi d'Assyrie fait demander à Ézéchias : « Quelle est cette confiance sur laquelle tu t'appuies?... En qui te confies-tu pour te révolter contre moi?... Peut-être me direz-vous : c'est en Yahweh que nous avons confiance... » (℣ 19-22).

Des Paralipomènes, il suffira de retenir un écho de Deut., IV : « Appliquez votre cœur et votre âme à chercher Yahweh » (I Par., XXII, 19). Les autres documents narratifs de l'Écriture ne fournissent que peu de données sur notre sujet. Dans le Livre d'Esdras, l'importance de la prédication dans l'accession à la foi est mentionnée dans VII, 25 : « Enseigne-les (les lois de Dieu, c'est-à-dire la vérité religieuse tout entière) à ceux qui ne les connaissent pas. » C'est la recommandation d'Artaxerxès à Esdras; pour « ceux qui les connaissent, il suffira d'établir des magistrats. » Le Livre de Néhémie parle de « la joie en Yahweh » qui « est votre force ». (Neh., VIII, 10; cf. Deut., IV, 40.) Le I Macch., rappelle l'attitude d'Abraham : « n'a-t-il pas été trouvé fidèle dans l'épreuve? » (II, 52.) Il emploie aussi le verbe « croire », πιστευεῖν, pour indiquer l'adhésion à un témoignage d'ordre humain, ἐνεπίστευσαν αὐτῷ (I Macch., VII, 16) et il parle de « ceux qui mettent leur confiance en eux » (*ib.*, VIII, 12), ἐπαναπαυομένων αὐτοῖς (en eux : il s'agit des Romains). Ce vocabulaire correspondant à celui de l'hébreu, *'aman* et *bâṭaḥ*; XIV, 31 mentionne un prophète attendu « digne de foi », πιστόν. Héliodore, après son aventure au temple de Jérusalem, « rendait témoignage à tous des œuvres du grand Dieu » (II Macch., III, 36). De quelle qualité était cet acte de foi plus ou moins public? En tout cas, deux vérités s'imposaient à son esprit : Dieu existe; il se manifeste à Jérusalem. « Il y a vraiment dans ce lieu une force divine. » (II Macch., III, 38.) Judas Macchabée, dans une proclamation à ses soldats, s'écriait de son côté : « ...nous, c'est en Dieu... que nous mettons notre confiance, πεποίθαμεν », parce que c'est en lui aussi qu'ils croyaient (*ib.*, VIII, 18). Et lorsque Antiochus Épiphane fut châtié par Yahweh, l'historien écrit triomphalement : « lui qui tout à l'heure croyait (δοκῶν) commander aux flots de la mer... il était porté dans une litière, rendant manifeste aux yeux de tous la puissance de Dieu » (II Macch., IX, 8, ἐνδεικνύμενος). Il était un signe, aux yeux du peuple, de la vérité de la parole divine. Nous retrouvons des éléments déjà signalés dans les livres primitifs : importance du témoignage, finalité intellectuelle et dogmatique des signes divins qui ont à remplir un rôle de préparation à la foi.

Dans les documents narratifs spéciaux, tels que les Livres de Tobie, Judith, Esther, nous pouvons relever les mêmes idées soit à propos de Tobie qui déclare : « Nous attendons cette vie que Dieu doit donner à ceux qui ne lui retirent pas leur fidélité... » (Tob., II, 18 : l'espérance se greffe sur une foi très ferme), soit à propos de la diaspora juive : « Il vous a dispersés parmi les nations qui l'ignorent, afin... que vous leur fassiez connaître qu'il n'y a pas d'autre Dieu... » (Tob., XIII, 4.) Judith dit dans sa prière : « Montrez que vous n'abandonnez pas ceux qui mettent en vous leur confiance. » (Judith, VI, 15, d'après le texte de saint Jérôme.) Esther : « Faites-vous connaître dans ce temps de notre affliction, ô Dieu, qui l'emportez sur tous en puissance... » (Esth., XIV, 12, 19.)

4. *Documents prophétiques.* — Nous suivrons ici l'ordre chronologique, d'après le tableau dressé par van Hoonacker (*Les douze petits prophètes*, Paris, 1908). D'une manière générale, le prophétisme met en lumière la genèse de la foi, soit en en traitant plus ou moins explicitement, soit en manifestant, par son action même, la part que Dieu y prend ou que l'homme y apporte. Dans l'ensemble des cas, nous avons une mission donnée au prophète par révélation, appuyée

souvent par un signe : dès que Dieu a parlé, parce qu'il a parlé, le prophète a foi en sa mission. Puis, il faut distinguer la prédication qu'il fait entendre aux hommes, à laquelle ceux-ci adhèrent, sur l'autorité non pas tant du prophète lui-même que de Yahweh qu'il représente : la réalité du lien qui est affirmé par le prophète entre lui-même et Yahweh est manifestée par des signes. L'homme finit par dire, comme la veuve de Sarepta à Élie : « Je reconnais maintenant que tu es homme de Dieu, et que la parole de Yahweh, dans ta bouche, est vérité » (I Reg., XVII, 24). Il y a donc deux aspects inégalement soulignés suivant les cas : la foi du prophète et la foi de l'individu en Dieu par l'intermédiaire du prophète.

Si nous prenons l'enseignement d'Amos, il est introduit en ces termes : « Ainsi dit Yahweh » ou « dit Yahweh » ou « dit le seigneur Yahweh » (pass.). Ces formules chères aux prophètes mettent en relief l'autorité de la révélation divine. Le prophète n'est que le messager auquel on se fie pour croire à la vérité renfermée dans les paroles de Yahweh. Ces simples mots énoncent donc la part première de Dieu dans la foi : il parle : « Écoutez cette parole que Yahweh a prononcée » (Am., III, 1.) « Le lion rugit, qui ne craindrait? le seigneur Yahweh parle, qui ne prophétiserait? » (*Ib.*, III, 8.) Amos fait implicitement appel au principe de causalité, et comme M. J. Touzard le fait remarquer : « Lors donc que le peuple entend parler le prophète, qu'il remonte à la cause de cette parole comme il sait remonter aux causes des faits les plus vulgaires » (*Le livre d'Amos*, Paris, 1909, p. 28). C'est la part de l'esprit humain. Et, dans ses menaces des châtiments, Yahweh dit : « Écoutez et rendez témoignage contre la maison de Jacob » (III, 13). Ces paroles s'adressent soit aux ennemis d'Israël, soit aux Juifs eux-mêmes. Ce témoignage peut s'entendre « comme une garantie devant servir à prouver, après l'événement, que celui-ci avait été prédit par Yahweh » (van Hoonacker, *op. cit.*, p. 231). Amos affirme également, avec force, le dogme monothéiste : « ...C'est lui qui façonne les montagnes... Yahweh, Dieu des armées, est son nom » (Am., IV, 13).

Osée ouvre à Israël des perspectives consolantes. Yahweh annonce à son peuple : « Je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Yahweh » (Os., II, 11). On remarquera le lien entre ce mot de « fidélité », dont nous avons déjà précisé le sens et le verbe *yâda'* qui suit, comme l'expression d'une conséquence : la certitude que donnera la foi à Israël ne laissera place à aucun doute et Dieu sera fidèle aux engagements qu'il prend. Ce qui concerne la foi, dans le Livre d'Osée, reste dans cette note : une démarche divine qui a son point de départ dans l'amour de Dieu pour son peuple et qui aboutira « à la connaissance de Dieu » (Os., VI, 6). Le prophète précise plus loin : « Tu ne connaîtras pas d'autre Dieu que moi et, en dehors de moi, il n'y a pas de sauveur » (*ib.*, XIII, 4).

Isaïe fait écho à la prédication d'Osée lorsque, par exemple, il écrit : « Le pays sera rempli de la connaissance de Yahweh » (Is., XI, 9) en annonçant le règne du Messie. Condamin, adoptant la conjecture d'Houbigant, traduit : « La terre est pleine de la connaissance et de la crainte de Yahweh » (*Le Livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 91). Ces expressions avaient été déjà employées (XI, 2) pour indiquer les dons faits au Messie par l'Esprit de Yahweh. Le P. Condamin pense que XI, 9, est une répétition symétrique de XI, 2. La connaissance de Yahweh est donc ici présentée comme un don, une grâce venant avant tout de Dieu. Isaïe écrit à propos des peuples païens : « Yahweh se fera connaître à l'Égypte et l'Égypte connaîtra Yahweh en ce jour-là » (Is., XIX, 21). Cette connaissance où l'action humaine répond à celle de Dieu ne restera pas dans la spéculation, cette foi agira : « Ils feront des sacrifices et des offrandes, ils feront des vœux à Yahweh et les accompliront » *(ib.)*. Yahweh est l'éducateur de son peuple, il l'est même dans les petites choses (Is., XXVIII, 26) : « C'est son Dieu qui lui [au laboureur] enseigne ces règles [des semailles] et qui l'instruit », à fortiori, l'est-il dans les plus graves? Il se manifeste aussi par des actions extraordinaires : « Je ferai jaillir des fleuves sur les sommets dénudés... afin qu'ils voient, qu'ils sachent, qu'ils observent et comprennent ensemble que la main de Yahweh a fait ces choses et que le saint d'Israël les a créées » (Is., XLI, 18-20). La finalité profonde des interventions divines est présentée une fois de plus comme dogmatique; il s'agit toujours d'implanter et de conserver, dans le monde en général, dans le peuple juif en particulier, la foi au dogme monothéiste avec toutes ses conséquences. La progression des verbes, dans le texte d'Isaïe, est intéressante à relever; sans doute, le verbe propre, croire, n'y est pas, mais nous en avons des concepts équivalents.

yre'û, la constatation expérimentale, aussi certaine que la vision.

weyédé'û, la certitude intellectuelle.

weyâsymû (rac. *swm* et *sym* avec les sens de « placer », « décider », « fonder », « faire »). Ici, il faut probablement sous-entendre le mot *léb* qui est exprimé au ℣ 22 *(wenâsymâh libbênû)* : « Les choses anciennes, déclarez-nous ce qu'elles furent, et nous y appliquerons notre cœur... »

weyase'kkylû (rac. *sâkal*, « comprendre », « être prudent »). Ce verbe avait primitivement le sens de « voir » (cf. Gen., III, 6) ou, du moins, indiquait l'impression produite par la vue. Ses sens dérivés, surtout à l'hiphil, sont d'ordre intellectuel : « enseigner », « instruire » (cf. Ps., XXXII, 8).

Voir, savoir, considérer, comprendre marquent avec de sensibles nuances les réactions humaines normales en présence des signes divins, pour aboutir à la croyance en Dieu qui les produit. Il y a place pour l'incrédulité, pour le doute, pour l'erreur (cf. Is., XL, 19 : « Qui est aveugle comme mon familier...? »). Isaïe rappelle d'ailleurs à l'homme son devoir de chercher Dieu : « Je n'ai pas dit à la race de Jacob : cherchez-moi vainement » (Is., XLV, 19). « Cherchez Yahweh pendant qu'on peut le trouver » (LV, 6).

Il en résultera tout d'abord la foi monothéiste en Israël : « L'homme se tournera vers celui qui l'a fait » (Is., XVII, 7) et le croyant en sera transformé : « Ceux qui comptent sur Yahweh renouvellent (littéralement : transforment) leurs forces » (XL, 31). Et ils seront les témoins de Dieu : « Chantez Yahweh... qu'on le sache sur toute la terre... (Is., XII, 5). Vous êtes mes témoins » (XLIII, 10) et l'oracle poursuit : « afin que vous sachiez et que vous me croyiez et que vous compreniez que c'est moi : avant moi, aucun dieu n'existait et après moi il n'y en aura point » (*ib.*, XLIII, 10) *'éday*, de *'éd*, le « témoin », mot qui se rattache à la racine *'wd*, « revenir », d'où « redire », « répéter », d'où « attester » (surtout à l'hiphil). Nous avons ici le verbe « croire » *(weta'àmynû ly)* qui porte sur l'affirmation de la fin du verset : Yahweh seul dieu. L'oracle revient à cette idée du témoignage rendu au monothéisme par la foi d'Israël : « Vous êtes mes témoins; y a-t-il un Dieu en dehors de moi? » (Is., XLIV, 8) et cela, il faut « qu'on le sache du levant au couchant » (XLV, 6).

Michée dénonce la présomption que certains Israélites basent sur leur foi : « Ils s'appuient sur Yahweh en disant : Yahweh n'est-il pas au milieu de nous?... » (III, 11). Mais les nations, à l'ère messianique, iront à la recherche de Yahweh : « Venez, montons à la montagne de Yahweh, et il nous instruira dans ses voies... » (IV, 2).

Jérémie insiste sur l'aspect intérieur de la religion;

les données de son livre sur notre sujet sont peu nombreuses mais méritent examen. La part de Dieu dans l'accession à la foi ou dans sa conservation tient avant tout dans sa révélation offerte aux hommes : « Voici ce que Yahweh m'a révélé » (Jer., xxxviii, 12...) ou « lisant... les paroles de Yahweh » (xxxvi, 8; cf. 18, 27, 28, 32). Et le premier devoir de l'homme est de recevoir cette parole : « Écoutez la voix de Yahweh » (xxvi, 13; cf. xxxi, 10) ou « n'accepterez-vous pas l'instruction en écoutant mes paroles »? (xxxv, 13). Mais il y a une intervention divine plus intime, la touche de la grâce, pourrait-on presque dire : « Je leur donnerai un cœur pour me connaître » (Jer., xxiv, 7) et Dieu se fera l'éducateur de chaque individu : « un homme n'enseignera plus son prochain... en disant connaissez Yahweh, car ils *me* connaîtront tous » (xxxi, 34). Ce sera le fruit aussi d'une recherche docile : « (ils) chercheront Yahweh, leur Dieu » (l, 4); ils s'attacheront à lui (l, 5), lui seront soumis (xlii, 6). La confiance existera avec ses effets les plus heureux « parce que tu t'es confié à moi... » (xl, 18).

Le livre de Baruch note le caractère « gracieux » de la foi : « Je leur donnerai un cœur et des oreilles (iii, 6) et ils sauront que je suis le Seigneur leur Dieu » (ii, 31).

Sophonie souligne le contenu de la foi israélite : « Yahweh... est au milieu de toi » (iii, 17) et rappelle à l'homme son devoir : « Cherchez Yahweh... » (ii, 3). Il annonce que Dieu se constituera un « reste », « un peuple humble et modeste qui mettra son espoir dans le *nom* de Yahweh » (iii, 13). Cet espoir dans le nom même de Yahweh résulte de la foi la plus pure. Ce « reste » sera le levain qui fera lever toute la masse, et Habacuc déclare que « la terre sera remplie de la connaissance de la gloire de Yahweh » (ii, 14). Il faut remarquer le souci d'exactitude doctrinale qui conduit Habacuc comme Sophonie (et les auteurs inspirés en général) à placer avant le terme « Yahweh » un autre mot dont il devient le déterminatif; on a confiance dans le nom *de* Yahweh, on possède la connaissance de la gloire *de* Yahweh. On peut y voir une certaine indication sur la part de mystère que comporte la foi (cf. Hebr., xi, 1, *argumentum non apparentium*), adhésion à ce dont on ne peut avoir une connaissance expérimentale, une vision directe. Mais le passage le plus célèbre d'Habacuc sur la foi se trouve dans ii, 4 : « Le juste vivra par sa foi » (trad. Crampon) ou « le juste, par sa fidélité aura la vie » (trad. van Hoonacker). Texte rendu fameux par l'interprétation qu'en fit Luther (en le prenant dans le contexte de saint Paul) : « Voici la clef d'or qui ouvre toute l'Écriture. » Il n'est pas surprenant que le texte du prophète, replacé dans son contexte, n'ait pas toute la portée qu'il possède dans celui de saint Paul. Néanmoins, dans Habacuc même, l'oracle est important puisque Yahweh dit au prophète : « Écris la vision et grave-la sur les tables, afin qu'on l'y lise couramment » (ii, 2). Cette sentence à graver est celle du ℣ 4 : « Vois (il succombe), celui dont l'âme n'est pas droite en lui, tandis que le juste, par sa fidélité, aura la vie » (trad. van Hoonacker). Crampon traduit le premier membre de l'antithèse : « Celui dont l'âme s'enfle au dedans de lui n'est pas dans le droit chemin. » D'après le contexte des premiers chapitres, l'orgueilleux dont il s'agit ici surtout est le peuple chaldéen; ne reconnaissant pas l'autorité du vrai Dieu, n'ayant pas la foi en Yahweh, il n'est pas dans la voie droite et périra, tandis que le juste, Israël, qui possède la foi et resta attaché à Yahweh, sera secouru et sauvé, en un mot il vivra. Dom Calmet écrivait à propos de ce verset : « Habacuc... voulait dire que ceux des Juifs qui croiraient en Dieu et qui mettraient leur confiance en ses promesses seraient délivrés de la captivité de Babylone. Saint Paul en fait l'application aux justes du Nouveau Testament *(Étude sur Habacuc)*. Saint Jérôme traduit : *justus autem in fide sua vivet*. Le mot hébreu employé, que nous avons déjà étudié, signifie la fidélité, c'est-à-dire la persévérance dans la foi.

Ézéchiel, dans son enseignement, suit la ligne traditionnelle. Il note l'importance de la parole du Seigneur transmise par le prophète : « Qu'ils écoutent ou n'écoutent pas... ils sauront qu'il y a eu un prophète » (ii, 5; cf. ii, 11; iii, 27). A côté de la démarche extérieure de Yahweh, il y a son action individuelle et intérieure : « Je mettrai au dedans d'eux un esprit nouveau » (xi, 19; cf. xxxvi, 26, 27). Il faut que réponde la bonne volonté humaine : « Toutes les paroles que je dirai, reçois-les dans ton cœur et écoute-les de tes oreilles » (ii, 10). Cet ordre, donné au prophète, chacun peut le faire sien et cette formule revient comme un leitmotiv : « Ils sauront que je suis Yahweh » (Ez., vi, 10; cf. vi, 13, 14; vii, 4; xiii, 9, etc.). Non seulement Israël acquerra cette connaissance, fondée sur la divine parole, mais encore les autres peuples : « Je me ferai connaître aux yeux de nombreuses nations et elles sauront que je suis Yahweh » (xxxviii, 23) et « Je ferai connaître mon saint nom au milieu de mon peuple » (xxxix, 7). Nous retrouvons les éléments essentiels : adhésion intellectuelle entraînant la conformité de la conduite aux enseignements de Yahweh, adhésion donnée par l'esprit humain à la parole divine sur l'autorité du Dieu qui la fait entendre, et sous le commandement de la volonté aidée par la grâce (un cœur, un esprit nouveau).

Zacharie souligne le rôle d'intermédiaire tenu par le prophète entre Dieu et son peuple : « Mes paroles et mes décrets, dont j'avais chargé... les prophètes, n'ont-ils pas atteint vos pères? » (Zach., i, 6.) Et il insiste sur la fidélité avec laquelle l'homme doit se comporter envers la parole de Dieu. La condition est nette : « Si tu es fidèle » (iii, 7), « cela arrivera si vous obéissez fidèlement à la voie de Yahweh » (vi, 15). La foi deviendra universelle : « Beaucoup de nations s'attacheront à Yahweh en ce jour-là... » (ii, 15).

Le Livre de Jonas raconte comment les habitants de Ninive accueillirent l'oracle menaçant du prophète : sur son affirmation, donc sur l'autorité même de cette parole, « les gens de Ninive crurent en Dieu » (iii, 5) et cette foi se manifeste par leur conversion. Quant à Jonas lui-même il fait sur le navire sa déclaration de foi : « Je suis un Hébreu et je pratique le culte de Yahweh » (i, 10) et, lorsque Yahweh « se fâcha », Jonas dit dans sa prière : « Je *savais* que tu es un Dieu propice et miséricordieux » (iv, 2).

Joël reprend une formule connue : « Vous saurez que je suis au milieu d'Israël » (ii, 27; cf. iv, 17) et l'affirmation monothéiste : « Moi... je suis Yahweh et il n'y en a pas d'autre » (ii, 27) et ajoute une promesse de salut pour les jours de tribulation : « Quiconque invoquera le nom de Yahweh sera sauvé » (iii, 5).

Daniel, enfin, nous montre dans son Livre la foi d'Israël en acte, à la cour des puissants rois de Babylone. Témoin de Yahweh, prophète, il déclare avant d'interpréter le songe de Nabuchodonosor : « Il y a un Dieu dans le ciel qui révèle les secrets... » (ii, 27; cf. 35). Plus loin, le souverain lui-même proclame : « Il m'a paru bon de faire connaître les signes et les prodiges que le Dieu Très-Haut a opérés envers moi. Que ses signes sont grands et que ses prodiges sont puissants » (iii, 99). Et lorsque Daniel annonce les châtiments divins, il ajoute : « Jusqu'à ce que tu saches que le Très-Haut domine sur la royauté des hommes » (iv, 29). Nous retrouvons encore ici la mention des interventions divines ordonnées à éclairer les hommes et à les conduire à la foi monothéiste. Quant aux hommes de bonne volonté, dociles aux volontés divines, Daniel

et ses compagnons en sont un frappant exemple : « Nous (vous) suivons (Seigneur) de tout notre cœur » (III, 41) déclarent-ils dans la fournaise, où ils avaient été jetés pour avoir catégoriquement répondu au roi : « Nous ne servirons pas tes dieux » (III, 18). D'après Daniel aussi, il aurait fallu que les Hébreux fussent « attentifs à la vérité révélée par Dieu » (IX, 13), tandis que l'ange lui adresse ses félicitations : « Dès le premier jour... tu as appliqué ton cœur à comprendre et à t'humilier devant Dieu » (X, 12). Il faut, d'autre part, que les païens « sachent, dit-il, que vous êtes le Seigneur, le seul Dieu » (III, 45) et le roi de Babylone reconnaît qu' « il n'y a pas d'autre Dieu qui puisse sauver de la sorte » (III, 96; cf. XIV, 40).

La prédication prophétique utilise, au service des mêmes idées générales, au service de la même foi monothéiste, des formules similaires qui sont traditionnelles. L'enseignement des prophètes répond à leur action : maintenir, développer, restaurer dans le peuple comme chez les individus cette adhésion confiante de l'être tout entier, dans sa vie intégrale à la proposition révélée : Yahweh, Dieu et seul Dieu.

5. *Livres didactiques*. — Nous commencerons, comme nous l'avons déjà fait ailleurs, par l'étude du psautier, considéré dans son ensemble. Recueil de la piété personnelle, il contient de nombreux textes célébrant la confiance en Dieu : Ps., II, 12 (« heureux celui qui se réfugie en Lui... »); IV, 6; V, 12; VII, 2; IX, 11; XI, 1; XIII, 6; XXI, 8; XXII, 5, 6, 10; XXV, 20; XXVIII, 7; XXXII, 10; XXXIII, 20, 21; XXXVII, 3, 5, 40; LII, 10; LXII, 9; LXIV, 11; LXXI, 5; LXXIII, 28; LXXVIII, 7; LXXXIV, 13; CXV, 9; CXVI, 10; CXVIII, 8, 9, 29; CXIX, 74, 114; CXXV, 1; CXLVI, 3. Comme nous l'avons fait remarquer, cette confiance en Dieu suppose nécessairement la foi; le psalmiste présente aussi Yahweh comme multipliant les signes : « Tu es le Dieu qui fait les prodiges » (Ps., LXXVII, 15; *pêlê'*, de *pâlâ'*, « séparer », « distinguer », d'où au passif, « être distingué », « admirable », d'où le sens du substantif, « le prodige »). C'est en accomplissant ces miracles qu'il manifeste sa puissance, comme par ses révélations il éclaire les hommes : « Tes enseignements sont merveilleux..., la révélation de tes paroles illumine..., affermis mes pas dans ta parole... » (Ps., CXIX, CXXIX, CXXX, CXXXIX). Aussi Dieu est-il un irrécusable témoin : « Tes témoignages sont immuables » (XCIII, 5). « Tu as manifesté ta puissance parmi les nations » (LXXVII, 15). Il soutient, éduque le fidèle : « C'est toi, écrit le psalmiste, qui m'a donné confiance » (Ps., XXII, 12), car Yahweh « n'abandonne pas ses fidèles » (XXXVII, 28). L'homme, d'autre part, doit rechercher Dieu : « Ceux qui cherchent Dieu le loueront » (Ps., XXII, 17). « Et vous qui cherchez Dieu, votre cœur vivra » (LXIX, 33). Le psalmiste dit encore dans sa prière : « Je te cherche de tout mon cœur » (CXIX, 10); cf. Ps., LXIII, 2). Il s'appuie sur l'autorité de la parole divine : « J'ai foi en ta parole » (Ps., CXIX, 74; cf. CXIV) et il s'écrie : « Ah! si je ne croyais pas voir la bonté de Yahweh! » (Ps., XXVII, 13, *hê'êman*^{e}*ty*), un des rares textes du psautier où se lit le verbe *'âman*). Lui-même sera le témoin de Yahweh : « Écoute mon enseignement... je publierai les mystères... Ce que nous avons entendu, ce que nous avons appris, ce que nos pères nous ont raconté, nous ne le cacherons pas à leurs enfants... » (Ps., LXXVIII, 1-4) : de même : « Je parlerai de tes enseignements devant les rois... » (Ps., CXIX, 44). Le fruit de cet attachement à Yahweh sera d'abord la force, à laquelle fait allusion le ps. XXVII, 13 (« Ah! si je ne croyais pas voir la bonté de Yahweh! ») et la joie (« votre cœur revivra », LXIX, 33; cf. Ps., LXXXIV, 6 : « Heureux les hommes qui ont en toi leurs forces! » ou XCIV, 12 : « Heureux l'homme que tu instruis »; cf. Ps., CXII, 1). Sans doute les psaumes ne contiennent pas de formules particulièrement suggestives sur la foi, cette foi qui les inspire et qui les anime. Nous avons retrouvé cependant les linéaments traditionnels soit en considérant la part de Dieu et de sa grâce dans la foi qui inspire le fidèle, soit en recherchant les devoirs de l'homme lui-même à son égard.

Le concept de sagesse, considéré dans sa signification humaine et théologique, embrasse dans son ampleur la vertu de religion tout entière. Les documents de la sagesse inspirée ne négligent pas l'aspect intellectuel que doit avoir la religion du sage, sans d'ailleurs que cet aspect soit le moins du monde exclusif. Ils n'omettent pas de souligner aussi la base de cette religion, la parole divine.

Nous lisons dans les Proverbes : « Toute parole de Dieu est éprouvée » (XXXV, 5). Yahweh donne non seulement sa révélation, mais il met aussi dans le cœur de l'homme cette sagesse qui inclut la foi : « Yahweh donne la sagesse » (II, 6). Le livre, quelques versets plus loin, s'exprime de façon caractéristique : « Lorsque la sagesse viendra dans ton cœur et que la science fera les délices de ton âme, la réflexion veillera sur toi et l'intelligence te gardera (Prov., II, 10, 11). Ce qui n'exclut en rien l'activité humaine : « Le cœur intelligent cherche la science » (XV, 14; cf. XVIII, 15). Reprenons le vocabulaire de Prov., II, 10, 11 : *ḥok*^{e}*mâh*, *da'ath*, *m*^{e}*zimmâh*, *th*^{e}*bûnâh*. Le mot *ḥok*^{e}*mâh*, a deux acceptions du point de vue psychologique : l'habileté d'un homme pour une fonction déterminée, par exemple un métier (cf. Ex., XXVIII, 3; XXXI, 6; XXXVI, 1-2) ou bien la sagesse proprement dite : soit l'intelligence et l'usage qu'on en fait (cf. Prov., X, 1), soit l'expérience qui forme le jugement, ou la prudence qui sert à diriger sa vie ou à conseiller celle des autres, soit enfin la vertu de religion entendue au sens large : pour un sage d'Israël, l'instruction, la prudence, l'expérience sont d'ordre avant tout religieux. La notion de sagesse implique nécessairement la foi considérée comme acte ou comme vertu, sans l'expliciter. Il est important de relever ici le côté intellectuel de la religion du sage.

Le mot *da'ath* a été déjà étudié, *m*^{e}*zimmâh* ou *zammâh* « la pensée », vient de la racine *zâmam*, « méditer »; *th*^{e}*bûnâh* de la racine *byn*, « diviser, distinguer, juger ». Que les facultés intellectuelles de l'individu doivent être orientées vers la recherche de Dieu, c'est chose évidente. « La crainte de Yahweh est le commencement de la sagesse, et l'intelligence, c'est la science du Saint » (Prov., IX, 10). Le mot « Saint » désigne Dieu, car il est mis en parallélisme avec Yahweh. Nous trouvons aussi dans les livres didactiques des éléments importants de la foi, l'adhésion de l'esprit à la révélation de Yahweh sur son autorité même (« Toute parole de Dieu est éprouvée », Prov., XXXV, 5; et cette foi entraîne aussi naturellement la confiance dans l'âme du croyant, du « fidèle » (XXVIII, 20); « confie-toi de tout ton cœur en Yahweh » (Prov., III, 5; cf. XXII, 19; XXIX, 25).

Le livre de Job nous a conservé le souvenir de la constance de son héros dans la foi, en dépit des épreuves. Job affirme sa foi, soit en face de la création : « Qui ne sait... que la main de Yahweh a fait ces choses, qu'il tient dans sa main l'âme de tout ce qui vit... » (Job, XII, 9) et devant la perspective de la rétribution : « Je sais que mon vengeur (Dhorme : « mon défenseur ») est vivant... et vous saurez qu'il y a une justice » (Job, XIX, 25, 29). Si Job a parfois des doutes, ce n'est ni sur l'existence de Dieu, ni sur la valeur de ses révélations, mais sur la manière d'atteindre Dieu : « Qui me donnera de savoir où le trouver...? » (Job, XXIII, 3.)

L'Ecclésiaste affirme que « Dieu est au ciel » (V, 1), mais il ne développe pas cet acte de foi et n'en fait pas l'analyse. L'Ecclésiastique a des réflexions semblables à celles des Proverbes : « Toute sagesse vient

du Seigneur » (Eccli., I, 1). Elle existe avant tout don divin : « Elle est formée avec les fidèles dans le sein » (I, 14). Parfois on y parle de la sagesse en un sens légaliste accentué : « L'homme intelligent a confiance dans la Loi » (Eccli., XXXIII, 3) et l'auteur insiste : « ...La Loi est digne de foi comme l'oracle de l'univers » *(ibid.)*, car la Loi se présente comme la suprême révélation de Yahweh; voilà pourquoi elle est digne de foi, en raison de son autorité. L'Ecclésiastique dit aussi du prophète « qu'il est un voyant digne de foi » (Eccli., XLVI, 15) parce qu'il est l'intermédiaire de Yahweh, on doit adhérer à son enseignement. Il écrit à propos de Moïse : « A cause de sa foi et de sa mansuétude, il (Yahweh) l'a consacré » (XLV, 4) et, à propos de Josias : « Il tourna fidèlement son cœur vers le Seigneur » (XLIX, 3).

Le livre de la Sagesse met d'abord en lumière la part de Dieu dans la foi humaine : « il se laisse trouver... et il se manifeste » (I, 2). « C'est lui qui conduit la sagesse... » (VII, 15; cf. VII, 17, 22, etc.) et « c'est elle qui conduisit le juste... qui lui montra le royaume de Dieu » (X, 10) ou encore : « la sagesse prévient ceux qui la cherchent » (VI, 13). Non seulement Dieu agit par l'intermédiaire de la sagesse, mais il intervient encore par d'autres moyens. L'auteur écrit : « Vous les avertissez et vous les reprenez, afin que, renonçant à leur malice, ils croient en vous, Seigneur! » (Sap., XII, 2). Le vocabulaire grec est clair, ainsi que le développement des raisonnements, de même au chapitre suivant le texte que reprendra saint Paul : « Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu... » (XIII, 12 sq.). Sans doute, il s'agit ici de la connaissance naturelle qui s'impose à tout homme, abstraction faite de toute révélation. Il n'en reste pas moins que l'objet de cette croyance est le monothéisme pour lequel Dieu intervint si souvent dans l'histoire d'Israël. Mais ce qui est très instructif dans l'enseignement du livre de la Sagesse, c'est la manière dont il présente la part que prend l'homme dans sa religion et sa foi : « Cherchez-le d'un cœur sincère, car il se laisse trouver, et il se manifeste à ceux qui se confient en lui... » (I, 2). « Facilement, on la trouve (la sagesse) quand on la cherche » (VI, 12) et : « J'ai prié et la prudence m'a été donnée, j'ai invoqué et l'esprit de sagesse est venu en moi » (VII, 7). Recherche positive et prière sont indispensables, mais il ne faut pas concevoir l'action divine et l'action humaine comme séparées dans le temps; elles s'unissent intimement dans l'âme de bonne volonté : « c'est (la sagesse) qui conduit le juste... qui lui montre le royaume de Dieu » (Sap., X, 10; cf. VI, 13 déjà cité). Et, incidemment, nous rencontrons une expression que l'épître aux Hébreux reprendra sous une forme plus lapidaire : « ...sachant bien à quelles promesses ils avaient cru » (Sap., XVIII, 6; cf. Hebr., XI, 1, *sperandarum substantia rerum*).

2° *Nouveau Testament*. — 1. *Évangiles synoptiques et Actes des apôtres*. — *a)* Les évangiles synoptiques sont essentiellement la révélation du royaume de Dieu, règne universel du Père, établi par le Christ. Dans ce nouvel ordre de choses, réalisation des prophéties de l'Ancien Testament, la foi aura un rôle plus précis et plus étudié. Elle sera la condition fondamentale pour faire partie du royaume. Et, comme la révélation de ce royaume est impérative, et qu'il est nécessaire de la recevoir avec docilité pour être sauvé, la foi devient la condition du salut. Il faut tout d'abord remarquer la continuité qui existe entre les deux alliances. La mission de Jésus se rattache étroitement aux prophéties de l'Ancien Testament : « Tout cela arriva afin que fût accompli ce qu'avait prédit le Seigneur par le prophète » (Matth., I, 22 et passim; cf. Marc., I, 2, etc.). Nous avons constaté, au début de cet article, la sollicitude de Dieu pour déposer dans le monde la foi monothéiste. Nous assistons maintenant à une seconde phase de l'action divine qui est l'épanouissement de la première, l'introduction de la foi chrétienne : la première phase se déroula avec un développement lent mais continu; la seconde est fulgurante comme l'éclair. Aussi ne faut-il pas s'étonner de la place importante faite dans nos synoptiques aux prodiges destinés à authentiquer l'origine divine de la mission du Christ, prodiges qu'il faut distinguer des guérisons miraculeuses pour lesquelles la foi est exigée par Jésus, et qui en sont une conséquence (cf. Matth., XXI, 22; Marc., XI, 24). Tous ces miracles, d'ailleurs, sont essentiellement des signes de la puissance divine du Maître. Et, lorsque les pharisiens l'assaillent, c'est pour lui demander « un signe du ciel » (Marc., VIII, 11) et, s'il le leur refuse, « un signe ne sera pas donné à cette génération » (*ibid.*, 12) c'est que leur mauvaise foi est évidente. Dans le texte correspondant de saint Matthieu, Notre-Seigneur ajoute : « il ne sera pas donné de signe, sinon celui du prophète Jonas », faisant allusion à sa mort et à sa résurrection.

L'enseignement du Christ, du reste (la démarche divine primordiale), faisait appel à la foi des auditeurs; il s'imposait « comme ayant autorité » (Matth., VII, 7; Marc., I, 22; Luc., IV, 32) et procédait par affirmation plutôt que par démonstration. « Or, *je vous dis* qu'il y a ici quelqu'un de plus grand que le Temple » (Matth., XII, 6). Lorsque Notre-Seigneur veut prouver qu'il a le pouvoir de remettre les péchés, et en usant de ce pouvoir divin, rendre pour ainsi dire sensible aux yeux de tous l'origine divine de sa mission, il opère un miracle et il dit au paralytique : lève-toi... et marche » (Matth., X, 6; cf. Marc., II, 10; Luc., V, 24). Lorsque saint Jean-Baptiste fait demander : « Êtes-vous celui qui doit venir? » Jésus répond : « Allez, rapportez à Jean ce que vous entendez et ce que vous voyez... » (Matth., XI, 3-6; cf. Luc., VII, 19-23). Cette manière d'enseigner (affirmations et miracles) respectait la liberté humaine : l'attitude des Juifs le démontre avec évidence : « Alors, il se mit à reprocher aux villes où avaient eu lieu le plus grand nombre de ses miracles de n'avoir pas fait pénitence » (Matth., XI, 20; cf. Luc., X, 13), c'est-à-dire de n'avoir pas cru en lui. D'ailleurs, il faut la grâce pour acquérir la foi : « Je vous bénis, Père, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents... Personne ne connaît le Fils, sinon le Père... et celui auquel le Fils a voulu le révéler... » (Matth., XI, 25, 27; cf. Luc., X, 21, 22; à noter le singulier employé, Matth., XI, 27). De même, Jésus dit à Pierre, après son acte de foi : « Tu es bienheureux, Simon Barjonas, car ce n'est ni la chair, ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux » (Matth., XVI, 17). Et cette grâce n'est refusée à personne, puisque l'Évangile du royaume doit être prêché à toute créature (Marc., XVI, 15) et dans toutes les nations (Matth., XXVIII, 19; Luc., XXIV, 47). Les hommes, devant l'enseignement de Jésus, devant les signes produits, ont l'obligation de croire : donnant leur adhésion intellectuelle à sa personne, ils la donneront à sa doctrine : « Nous savons que vous êtes vrai. » La parole est des pharisiens, mais elle vise la réputation du Christ (Matth., XXII, 16; cf. Marc., XII, 14; Luc., XX, 21). Ses attitudes sont diverses. On connaît le passage où Jésus demande : « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme?... » (Matth., XVI, 13 sq.; Marc., VIII, 27 sq.; Luc., IX, 18 sq.) et la profession de foi de saint Pierre. Tous ceux qui reconnaissaient en Jésus un prophète admettaient logiquement l'authenticité et la vérité de son enseignement, reposant sur l'autorité de Dieu qui l'envoyait... mais la grâce avait conduit Pierre plus avant dans la pénétration de la vérité. Dans plusieurs cas, les malades viennent au Seigneur mus par la foi en sa puissance : « Aie confiance, ma fille, ta foi t'a

guérie (Matth., IX, 22; cf. Marc., V, 34; Luc., VIII, 48; Matthieu seul a θάρσει, « aie confiance »)... qu'il te soit fait selon ta foi (Matth., IX, 29)... ô femme, ta foi est grande (Matth., XV, 28; cf. Marc., VII, 29; ajoutons Luc., VIII, 50 « ne crains pas, crois seulement »; XVII, 17; XVIII, 42). Dans ces cas, l'interprétation est délicate : s'agit-il de la foi proprement dite, en acte, ou simplement des sentiments de confiance et d'espérance? Le premier texte semble bien distinguer entre confiance : θάρσει θύγατερ et foi : ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. Nous avons une différence de vocabulaire analogue à celle que nous avons signalée en hébreu entre les racines *bâtah* (= θαρσεῖν) et *'âman* (πίστις). Il est normal qu'à une différence de racines corresponde une différence de signification. Rappelons d'ailleurs que cette foi, πίστις, dont parle le Christ, est complète, agissante; elle pénètre l'âme humaine tout entière et produit comme effets ce sentiment de sécurité uni à la certitude de guérison dont le Christ félicite plusieurs personnes, l'hémorroïsse ou la Cananéenne en particulier. C'est la foi qui soulève les montagnes : « Si vous avez de la foi comme un grain de sénevé!... » (Matth., XVII, 19; cf. XXI, 21-22; Marc., XI, 23). Et Marc rapporte le principe général : « Tout ce que vous demanderez en priant, croyez que vous l'obtiendrez et cela vous sera donné » (Marc., XI, 24).

Il faut naturellement mettre en relief le cas du centurion qui mérita cette appréciation de Jésus : « Je n'ai trouvé autant de foi chez personne en Israël » (Matth., VIII, 10; cf. Luc., VII, 1-10). Précisément, la supériorité de la foi du centurion consiste en ce qu'elle repose uniquement sur l'autorité divine qu'il reconnaît à la parole même, à la parole seule du Christ : que Jésus ne se dérange pas, car il croit à son pouvoir divin qui n'est régi ni par l'espace, ni par le temps : « Mais dis seulement un mot et mon serviteur sera guéri. Car je suis moi-même sous une autorité, ayant sous moi des soldats... » (Math., VIII, 8-9). Aussi Jésus de conclure : « Va, qu'il te soit fait selon que tu as cru. » (VIII, 13). Le Christ exige encore la constance, le courage dans la foi : « Quiconque me confessera devant les hommes, je le confesserai moi aussi devant mon Père » (Math., X, 32; Luc., XII, 8). Le verset suivant indique que cette confession n'est pas facultative. L'acte de foi engage celui qui le fait, jusqu'à la mort.

Les synoptiques mentionnent aussi la formule de quelques actes de foi provoqués par les miracles de Jésus. C'est ainsi qu'après l'aventure de Pierre sur le lac, « ceux qui étaient dans la barque se prosternèrent devant lui en disant : vraiment, tu es le fils de Dieu ! » (Matth., XIV, 33.) Après la résurrection de Jésus, avant son ascension, les apôtres font encore acte de foi en lui : « le voyant, ils l'adorèrent » (Matth. XXVIII, 17), tandis que « certains doutèrent ».

A côté de ces passages, cités d'après Matthieu, souvent le plus complet et le plus sémitique des synoptiques, nous avons indiqué les références correspondantes aux autres évangélistes. Il y a néanmoins des textes particuliers à Marc et à Luc qui méritent d'être signalés. Relevons dans Marc l'insistance du Christ sur le pouvoir de la foi : « Si tu peux. Tout est possible à celui qui croit. » (Marc., IX, 23). Et le père du jeune possédé, que les disciples n'avaient pu délivrer, répond : « Je crois! Viens en aide à mon incrédulité! » (IX, 24). Le R. P. Lagrange fait remarquer dans son commentaire : « Il a conscience que sa foi est insuffisante. Il prie donc Jésus de l'aider quand même : βοήθει ne peut signifier : augmente ma foi, rends-là plus parfaite, mais seulement : viens au secours de cette foi, et presque : βοήθει μοι τῷ ἀπιστῷ. « Viens à mon secours a moi, l'incrédule ! » (Swete, Knabenbauer, Schanz, Loisy, etc.) (*Évangile selon saint Marc*, Paris, 1920, p. 228.)

A la fin de son évangile, Marc écrit de Jésus : « Enfin, il se manifesta aux Onze... et il leur reprocha leur infidélité et la dureté de leur cœur, parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité » (XVI, 14.) On voit dans ce texte la part faite au témoignage humain dans la genèse de la foi : les apôtres, sur l'affirmation de témoins sincères, eussent dû adhérer à la vérité de la résurrection. Il fallut la confirmation divine, la manifestation (ἐφανερώθη) du Christ glorieux. Saint Marc a surtout l'affirmation solennelle de la nécessité de la foi pour le salut : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné. » (XVI, 16.) Sa foi seule serait insuffisante (il faut qu'elle aboutisse à une démarche pratique, au sacrement de baptême), mais elle est absolument indispensable. Puis Jésus promet les miracles « qui accompagneront ceux qui auront cru .. »; cette promesse fait suite aux assurances déjà données XI, 22. Dans l'Évangile de saint Luc signalons la félicitation adressée par Élisabeth à Marie : « Et heureuse celle qui a cru ce qui lui a été dit de la part du Seigneur. » (I, 45.) Luc emploie quelquefois le verbe ακουεῖν : « celui qui écoute et ne met pas en pratique (VI, 49)... heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent » (= la mettent en pratique). Le verbe indique ici une attention docile accompagnée d'une certaine volonté, car l'attention seule ne suffit pas. Luc mentionne aussi l'importance du témoignage humain : « Cela vous arrivera afin que vous rendiez témoignage » (XXI, 13). Cette importance est surtout mise en relief dans les premières lignes de son évangile : « Puisque plusieurs ont entrepris de composer un récit... d'après ce que nous ont transmis ceux qui ont été dès le début témoins oculaires et serviteurs de la parole, il m'a paru bon..., m'étant appliqué à tout connaître exactement, de t'en écrire... afin que tu saches bien la solidité de l'enseignement que tu as reçu... » (Luc, I, 1-4.) Cette solidité se fonde nettement sur le témoignage.

b) Le livre des Actes fait logiquement suite aux évangiles synoptiques, spécialement au troisième. Il montre comment les apôtres ont exécuté l'ordre reçu : « Vous me rendrez témoignage » (Act., I, 8) et comment ce témoignage fit naître, avec la grâce divine, la foi de la première génération chrétienne. Les apôtres sont avant tout les témoins de Jésus, et pour choisir le successeur de Judas Iscariote ils cherchent quelqu'un, disent-ils, qui devienne avec eux témoin de sa résurrection. (Act., I, 22; cf. II, 32.) Le discours de Pierre au peuple fait appel au témoignage, mais à celui du Père, lorsqu'il parle « de cet homme à qui Dieu a rendu témoignage pour vous par les prodiges, les miracles et les signes... » (II, 22.) On peut ainsi rapprocher le témoignage rendu au Fils par le Père de celui que rendent les apôtres. Ils « rendaient témoignage » (IV, 33) et proclamaient : « Nous sommes témoins de ces choses, avec le Saint-Esprit que Dieu à donné à ceux qui lui sont dociles » (V, 32). Ce texte rappelle en outre le caractère gratuit du don de l'Esprit qui est mis en relation avec la naissance de la foi dans l'âme et le caractère méritoire de l'action humaine indispensable. Les apôtres reviennent souvent sur leur qualité de témoins, μάρτυρες (X, 39, 42; XIII, 31; XXII, 15; XXIII, 11). Ils parlent aussi des prophètes « qui rendent témoignage au sujet de Jésus... » (X, 43). Les apôtres eux-mêmes sont « appuyés par le Seigneur qui rendait témoignage à la parole de sa grâce par les prodiges... » (XIV, 3). Ils constatent également, à propos des gentils, que « Dieu... a témoigné en leur faveur, en leur donnant l'Esprit-Saint... » (XV, 8). On peut juger par ces textes de l'importance du témoignage dans la naissance de la foi chrétienne : témoignage rendu par le Père, par les prophètes, par les apôtres

au Christ, témoignage rendu par le Seigneur Jésus à la prédication de ses apôtres. La foi repose sur ces témoignages qui se manifestent les uns par la parole, les autres par les miracles et qui tous se réfèrent à l'autorité divine. C'est la part que prend Dieu que de témoigner, par des signes, de l'authenticité de la doctrine chrétienne. Avant l'ascension, Jésus avait donné « des preuves nombreuses » (I, 3) de sa résurrection. Dieu appuyait la prédication apostolique « par les prodiges, les miracles et les signes » (II, 22; cf. V, 12; XIV, 3). Lorsque Pierre guérit un boiteux à l'entrée du Temple, il s'adresse ensuite à la foule, afin de tirer les conclusions de ce signe, et il déclare : « C'est à cause de la foi reçue de lui que son nom a raffermi l'homme que vous voyez... c'est la foi qui vient de lui qui a opéré devant vous tous cette parfaite guérison. » (III, 16.) Ce texte se traduit difficilement. Jacquier propose : « Et c'est par la foi en son nom que son nom a raffermi celui que vous voyez; et la foi, celle qui est [vient] de lui (= est en lui) a donné à celui-ci cette entière guérison en présence de vous tous. » (*Le livre des Actes*, Paris, 1926, p. 109.) Dans son commentaire, M. Jacquier donne comme étant plus littéral : « la foi qui vient par lui ». Le P. Knabenbauer, dans son commentaire du *Cursus*, fait cette remarque : la puissance du Christ est la cause principale du miracle; la foi de Pierre sa cause occasionnelle ou instrumentale. Ajoutons que la finalité de ce miracle est la foi à produire chez ceux qui en sont témoins. De sorte qu'à ce point de vue, on peut dire que la foi au Christ en est la cause finale. De fait, nous savons que « beaucoup de ceux qui avaient entendu ce discours crurent. » (IV, 4.) L'auteur, faisant écho au *fides ex auditu* de saint Paul n'écrit pas : « Beaucoup de ceux qui avaient *vu* le miracle crurent. » Le texte dit simplement que le miracle rendit ceux qui le constatèrent « stupéfaits et hors d'eux-mêmes » (III, 10). C'est la prédication de Pierre qui provoque la foi. Le prodige a certes son importance, mais plus encore la doctrine; ainsi lorsque Sergius Paulus assista au châtiment miraculeux du devin de Paphos, à la vue du prodige, il crut, vivement frappé de la doctrine du Seigneur (XIII, 12). Le lien entre les miracles et l'enseignement est donc bien noté par le livre des Actes. Il l'est implicitement (V, 12-14) : « beaucoup de miracles... se faisaient... Chaque jour voyait s'accroître la multitude d'hommes et de femmes qui croyaient au Seigneur... » La résurrection est surtout présentée comme un témoignage en faveur de la foi nouvelle : Dieu jugera le monde « par l'homme qu'il a désigné et qu'il a accrédité auprès de tous en le ressuscitant des morts » (XVII, 31). Dans bien des cas, du reste, l'exposé de la doctrine chrétienne suffit : Paul et Barnabé « parlèrent de telle sorte qu'une grande multitude de juifs et de grecs embrassèrent la foi » (XIV, 1). Quand Pierre définit sa mission à l'assemblée de Jérusalem, il dit : « Dieu... m'a choisi afin que par ma bouche les gentils entendent la parole de l'Évangile et croient... » (XV, 7). L'adhésion intellectuelle est toujours capitale, essentielle. Que, d'autre part, la foi en Jésus-Christ soit un don de Dieu, cela ressort de plusieurs textes du livre. Lorsque Dieu révèle à Ananie comment il doit agir avec Saul, il ajoute : « Cet homme est un instrument que j'ai choisi » (IX, 15). A propos de conversions nous lisons aussi : « Tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle devinrent croyants » (XIII, 48) ou encore (au sujet de Lydie) « le Seigneur lui ouvrit le cœur... et elle dit aux apôtres : ...j'ai foi au Seigneur... » (XVI, 14-15). Paul et Barnabé rapportèrent à leur retour de mission « tout ce que Dieu avait fait pour eux et comment il avait ouvert aux nations la porte de la foi » (XIV, 26).

L'homme, pour sa part, doit d'abord écouter avec attention et bonne volonté la prédication de l'Évangile, puis il doit adhérer à la vérité de l'enseignement reçu, de tout son esprit, de tout son cœur : ceci entraîne par voie de conséquence l'exécution des préceptes contenus dans cet enseignement et, avant tout, la réception du baptême. Lorsque Philippe convertit l'Éthiopien, il s'appuie sur l'Écriture pour lui montrer la divine autorité du Christ. L'eunuque croit, demande le baptême et Philippe lui dit : « Si tu crois de tout ton cœur, cela est possible »; l'Éthiopien fait son acte de foi : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu » (VIII, 37, 38). Plus souvent, saint Luc se borne à noter sans explication le fait de la foi suivi du baptême : « Quand ils eurent cru... hommes et femmes se firent baptiser » (VIII, 12; cf. XVIII, 8). Le fait de la foi est mentionné seul à plusieurs reprises (IV, 4; V, 14; XI, 21; XIV, 1, 8; XV, 5; XVII, 12, 34; XIX, 18; XXI, 20; XXVIII, 24). Le don de l'Esprit ou sa présence en est rapproché (VI, 5) « homme plein de foi et du Saint-Esprit » (XIX, 2). » Avez-vous reçu le Saint-Esprit quand vous avez cru? » (Il s'agit des disciples de Jean-Baptiste rencontrés par saint Paul à Éphèse.)

Cette foi déterminait un changement de vie, et en particulier, l'adhésion à ce groupement hiérarchisé de l'Église, dont les membres s'appelaient les fidèles (πιστοί, X, 45, ou πιστευσάντες, IV, 32 : ceux qui croient, ou ceux qui parvinrent à la foi) : « Tous ceux qui croyaient vivaient ensemble... » (II, 44.) Et ils vivaient dans l'espérance du salut qu'apportait la foi. Pierre dit dans un de ses discours : « Tout homme qui croit en lui reçoit la rémission de ses péchés » (X, 43; cf. XXVI, 18). C'est, en effet, le résultat immédiat de la justification qui a comme conséquence le droit à la vie éternelle. Car ceux qui croyaient, lit-on ailleurs, « étaient dans la voie du salut » (II, 47). « Croire » et « se trouver dans la voie du salut » expriment une même réalité. La formule est très nette (XVI, 31) : « Crois au seigneur Jésus, et tu seras sauvé. » Elle englobe la foi et toutes ses conséquences nécessaires.

2. *Épîtres de saint Paul.* — L'Apôtre étudie surtout les conséquences de la foi, mais il mentionne aussi avec vigueur toutes les vérités qui sont relatives soit à la part qu'y prend Dieu, soit à celle que l'homme y a.

a) La vocation à la foi. — La foi est une grâce : le début de l'épître aux Romains l'affirme : « Paul... choisi pour [annoncer] l'Évangile de Dieu... touchant son fils... Jésus-Christ... par lequel nous avons reçu grâce et charge d'apôtre parmi toutes les nations pour qu'elles *se soumettent* par la foi... parmi lesquels vous êtes vous aussi *appelés de Jésus-Christ...* » (Rom., I, 4, 5, 6). La foi est donc d'abord l'objet d'une vocation. Elle requiert une soumission. Laquelle? Celle de l'intelligence, soit considérée en fonction de l'autorité divine, soit considérée dans l'adhésion même de la foi (πίστεως serait dans cette dernière hypothèse un génitif subjectif; le R. P. Lagrange écrit : « ce sens paraît plus probable ». (*Épître aux Romains*, Paris, 1922, p. 10). Saint Paul a une formule plus générale : « Il s'est trouvé un reste par élection de grâce » (Rom., XI, 5). Et cet appel à la grâce, et à la foi par conséquent, est tout à fait gratuit : « ceux qui ont été choisis l'ont obtenu » (Rom., XI, 7). L'épître aux Corinthiens s'exprime pareillement : « *il a plu à Dieu* de sauver les croyants par la folie de la prédication » (I Cor., I, 21). Et il demande à ses correspondants de réfléchir sur leur « vocation », κλῆσιν (I Cor., I, 26). On voit que l'initiative vient de Dieu; parlant de lui-même, Paul écrit : « lorsqu'il plut à celui qui m'avait mis à part et qui m'a appelé par sa grâce de révéler en moi son Fils... » (Gal., I, 15). L'Apôtre voudrait que les fidèles eussent « un esprit de sagesse qui révèle sa connaissance... » (Eph. I, 17). Et il ajoute : « c'est par sa

grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi » (Eph., II, 8). Si la fin est ainsi un don gratuit, le moyen d'atteindre la fin l'est également. Saint Paul écrit encore aux Philippiens : « c'est une grâce... de croire en lui... » (I, 29) et aux Thessaloniciens : « Dieu vous a choisis dès le commencement, pour vous sauver » (II Thess., II, 13; cf. 14). C'est d'ailleurs la volonté divine que « tous les hommes... parviennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 4), et l'Apôtre espère que « Dieu leur *donnera* de se convertir » (II Tim., II, 26). Donc, Dieu choisit ceux qu'il veut sauver « par le moyen de la foi » et néanmoins son choix n'est ni arbitraire, ni exclusif, puisque le salut est offert à tous les hommes.

b) Prédication et foi. — Dieu agira aussi par sa parole, car le devoir des prédicateurs de l'Évangile sera de prêcher sans fausser la parole de Dieu. . mais en en manifestant franchement la vérité... (II Cor., IV, 2). L'Écriture existe « pour notre instruction » (I Cor., X, 11), et « elle est vivante, la parole de Dieu... efficace! » (Hebr., IV, 12). Cette parole est contresignée par des miracles, dont les uns « sont un signe non pour les croyants mais pour les infidèles » (le don des langues) tandis qu'un autre « est un signe non pour les infidèles, mais pour les croyants » (I Cor., XIV, 22; le don de prophétie). Il en faut pour tous, afin de convertir les uns et d'affermir la foi des autres, en l'éclairant davantage. Mais pour produire la foi dans les âmes, Dieu agit par l'intermédiaire de la prédication (cf. I Cor., I, 21), εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τούς πιστεύοντας, verset qu'il faut sans doute entendre ainsi : « Il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient (le participe peut se rendre par une proposition relative) par le moyen d'une prédication insensée. » Paul établit un lien très étroit entre la prédication et la foi, insistant ainsi sur l'aspect intellectuel de cette dernière; il y insiste lorsqu'il décrit si clairement la genèse de la foi : « Et comment croiraient-ils en celui qu'ils n'ont pas entendu? Et comment entendraient-ils si personne ne prêche? » (Rom., X, 14, 15.) L'ensemble de l'argumentation est simple : pour prier, il faut croire et, pour croire, il faut être instruit, ce qui est le rôle de la prédication et la prédication, d'autre part, suppose une mission authentique. Lorsque toutes ces conditions sont posées celui qui persisterait à ne pas croire serait coupable. La seule difficulté réside dans l'interprétation du génitif qui suit le verbe ἀκούειν (οὗ οὐκ ἐπίστευσαν). Certains commentateurs le traduisent par « au sujet de », ce qui serait tout à fait anormal en prose hellénistique, tandis que la traduction que nous adoptons est simple et s'explique très bien grammaticalement; c'est celle de la Vulgate *(quem non audierunt)*. Le R. P. Lagrange conclut dans son commentaire : « C'est donc bien à lui (Jésus-Christ) comme révélateur que remonte notre foi dont il est d'ailleurs l'objet : c'est son témoignage qui nous sert de règle. » (*Op. cit.*, p. 260.) Aussi Paul nomme-t-il cette prédication : « parole de la foi » (Rom., X, 8). Ailleurs, il écrit simplement : « Voilà ce que nous prêchons et voilà ce que vous avez cru » (I Cor., XV, 11).

Cette prédication, au même titre que la parole même de Dieu, reçut le témoignage des miracles « ... l'Esprit et la force de Dieu en démontraient la vérité, afin que votre foi repose non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (I Cor., II, 4, 5).

c) L'individu et la foi. — Pour que la foi, ainsi provoquée par l'action divine, naisse dans l'âme, il y faut la collaboration humaine. Saint Paul en mentionne simplement le fait (Rom., IV, 3, 10; I Cor., XIII, 2; II Cor., IV, 13; VIII, 7; Phil., I, 27; Gal., VI, 10; Ephes. VI, 23). Il ajoute parfois le contenu de l'acte de foi (Rom., VI, 8; Gal., II, 20). Cette foi dépend de l'homme : tout n'est pas fait lorsqu'on la possède. Elle est une vertu susceptible d'accroissement : « Quand votre foi aura fait des progrès », écrit Paul aux Corinthiens (II Cor., X, 15). Elle peut diminuer et disparaître : « Examinez-vous vous-mêmes si vous êtes dans la foi » (II Cor., XIII, 5). Il faut donc la défendre en soi-même ou chez les autres : « Demeurez fermes dans la foi ». (I Cor., XVI, 13). On peut d'ailleurs s'en servir comme d'une arme : la foi est un « bouclier » (Ephes., VI, 16), une « cuirasse » (I Thess., V, 8). Il y faut de la docilité : l'Apôtre parle de la « soumission de la foi » (Gal., III, 3; cf. Rom., I, 6), ou du « service de la foi » (Phil., II, 17), « obéissance de l'esprit à la parole de Dieu... obéissance du cœur prêt à se conformer en tout au vouloir divin » note le R. P. Prat (*Théologie de saint Paul*, Paris, 1923, 2e part., p. 290). Elle implique aussi la profession de cette foi. Il faut que les chrétiens soient « animés du même esprit de foi selon ce qui est écrit : j'ai cru et c'est pourquoi j'ai parlé... » (II Cor., IV, 13), et plus loin l'Apôtre félicite les Corinthiens en ces termes : « Vous excellez en toutes choses, en foi, en parole » (II Cor., VIII, 7). Un chrétien doit être « croyant de cœur... confessant de bouche... » (Rom., X, 9).

La foi ne va d'ailleurs pas sans conséquences pratiques : l'Apôtre parle aussi aux Thessaloniciens des œuvres de la foi (I Thess., I, 3; cf. I Cor., III, 13 : « l'œuvre de chacun sera manifestée »; Tit., III, 1 : « Rappelle aux fidèles le devoir... d'être prêts à toute bonne œuvre ». Paul demandait aussi à Tite même de se montrer « un modèle de bonnes œuvres ». (Tit., II, 7) On constate que ces considérations de l'Apôtre sur la foi sont très traditionnelles : consécutif à la vocation divine, don de Dieu, l'acte de foi est fait par l'homme et reste méritoire; de plus, il engage l'homme tout entier corps et âme, dans une vie nouvelle, conforme aux vérités dogmatiques et morales auxquelles il adhère. La foi provoque aussi une confiance ardente en celui dont l'autorité est acceptée. Cette confiance, il faut « la mettre en Dieu » (II Cor., I, 9) et Paul déclare à Timothée : « Je sais en qui j'ai mis ma confiance » (II Tim., I, 12).

Quant à la définition même de la foi, nous la trouvons dans l'épître aux Hébreux : « La foi est la substance des choses qu'on espère, une conviction (plus littéralement, une démonstration) de celles qu'on ne voit pas. » Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. (Hebr., XI, 1; cf. II Cor., IV, 18 : « nos regards ne s'attachant pas aux choses visibles mais aux invisibles », et V, 7 : « car nous marchons par la foi et non par la vue ».) Le mot ὑπόστασις est-il bien traduit en français par le mot « substance »?... Oui si on l'entend au sens étymologique : la foi est ce qui se trouve sous les choses qu'on espère; c'est ce qui soutient l'espérance qui se fonde sur elle. Il y a avant tout incompatibilité entre l'acte de vision (qui est pris ici dans son sens le plus général et intellectuel) et l'acte de foi. On peut donc définir négativement en quelque sorte l'acte de foi un acte contraire de l'évidence, mais qui aboutit cependant à la certitude : la foi est la certitude d'une chose inévidente, elle compense l'absence d'évidence; absence qui rend possible dans l'acte de foi l'intervention de la grâce et le mérite de l'homme. Cette certitude de l'acte de foi, en laquelle l'intelligence se repose, se fonde elle-même sur l'autorité divine. Le lien entre l'objet et l'autorité qui le recommande apparaît comme certain. Telle est cette « démonstration » de la foi qui engendre la conviction.

L'épître aux Hébreux poursuit par un exemple : « c'est au moyen de la foi que nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu » (XI, 3). Et, parcourant l'histoire d'Israël, l'épître montre comment la foi, principe d'action et de salut, explique tout

l'Ancien Testament (cf. XI, 4 sq.) et la conduite des grands personnages de l'histoire juive : « eux tous que leur foi a rendus recommandables n'ont pas obtenu l'objet des promesses » (XI, 39).

Il faut rapprocher de ces textes de l'épître aux Hébreux celui de I Cor., XIII, où saint Paul montre la supériorité de la charité. La foi, c'est la vision « à travers un miroir », *in ænigmate* (XIII, 12). Et il l'oppose à la vision, à l'intuition directe de la vie éternelle « face à face ». La foi n'aura plus de raison d'exister alors, ni l'espérance dont les vœux seront comblés : « maintenant restent la foi, l'espérance, la charité : la plus grande des trois c'est la charité. » (XIII, 13). Elle demeurera seule éternellement. Ainsi opposée, d'une part à l'évidence intellectuelle présente, d'autre part à la lumière de la vie future, la foi apparaît dans son rôle de moyen.

A ces considérations spéculatives sur la nature de la foi, il faut ajouter un cas concret typique, celui de la foi d'Abraham. Nous en avons déjà parlé à propos de la Genèse. Nous y reviendrons lorsqu'il s'agira des effets de la foi. Rappelons simplement comment saint Paul décrit la foi d'Abraham d'un mot : « il crut en l'espérance (que Dieu lui donnait par sa parole seule) contre [toute] espérance » (Rom., IV, 18), et « devant la promesse de Dieu, aucun doute, aucune hésitation ne se leva » dans son âme (IV, 20) « fortifié par sa foi, rendant gloire à Dieu, sachant très bien que ce qu'il promet, il peut l'accomplir » (IV, 21).

Devant une promesse de Dieu, sur sa simple énonciation par Dieu, Abraham adhéra de toute son intelligence à l'espérance qu'elle renfermait : le lien est évident entre cet acte de foi d'Abraham et la définition abstraite de l'épître aux Hébreux (XI, 1). En outre, ce qu'il constatait expérimentalement, ce dont il avait l'évidence — son impuissance à engendrer, en raison de son grand âge — s'opposait à son acte de foi; mais ne savait-il pas, ne croyait-il pas que tout est possible à Dieu? Son acte de foi était donc raisonnable : il avait raison de croire à l'espérance donnée par Dieu, contre toute espérance humaine. Le mot espérance n'est pas à prendre ici, semble-t-il, au sens strictement théologique.

d) La justification par la foi. — Mais saint Paul s'occupe surtout de l'effet que produit la foi, la justification. C'est d'une telle importance que le R. P. Prat, étudiant la foi dans l'œuvre de l'Apôtre, intitule son chapitre : « La foi, principe de justification. » (*Op. cit.*, p. 279-304 — étude capitale.)

Il faut considérer, au point de départ, la finalité de l'action divine par rapport à nous, le salut de « tous les hommes » (I Tim., II, 4) et sa condition indispensable, la foi : « Si tu confesses de ta bouche... si tu crois dans ton cœur... tu seras sauvé » (Rom., X, 9). Et la phrase de l'épître aux Romains qui en indique la thèse principale est celle-ci : « Je ne rougis pas de l'Évangile; c'est en effet la vertu de Dieu pour le salut de quiconque croit. » (Rom., I, 16.)

Nous lisons encore (I Thess., IV, 14) : « C'est par sa grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi. » D'autre part, ce qui constitue essentiellement le salut c'est la justification : être sauvé, c'est être juste, et donc traité comme tel; on le devient par la foi. En celui qui a la foi « se révèle la justice de Dieu, allant de la foi à la foi » (Rom., I, 17; ἐκ πίστεως εἰς πίστιν). La formule indique que la justice de Dieu, δικαιοσύνη Θεοῦ, a son principe dans la foi et qu'elle lui est accordée : « la justice donnée par Dieu à l'homme suppose chez lui la foi » (Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 20). Quelle est cette justice de Dieu? Celle qui lui appartient et que l'homme acquiert en même temps que Dieu la lui donne. Lorsque Paul explique pourquoi il a supporté tant d'épreuves, il écrit : « (c'est) afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui, non avec ma propre justice — c'est celle qui vient de la Foi — mais avec celle qui naît de la foi au Christ, *la justice qui vient de Dieu par la foi* », τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει (Phil. III, 9). Il faut rapprocher l'expression ἐκ Θεοῦ du mot Θεοῦ employé seul (Rom., I, 17) par ellipse. Dans les deux cas, il s'agit bien de la justice que Dieu donne à l'homme en raison de sa foi. « La justice de Dieu qui remplace la justice propre, devenant la propriété de l'homme, est donc inhérente à l'homme. » (Prat, *op. cit.*, p. 293.) Plus loin, l'épître parle encore « de cette justice de Dieu qui, par la foi en Jésus-Christ [va] à tous ceux qui croient » (Rom., III, 22). Ce texte complète les précédents qui montraient le point d'origine de la justice de Dieu en marquant son point d'aboutissement. Cette justice réside dans l'homme en qui la foi est principe du salut. Au ℣. 25, nous lisons que le Christ est l'instrument de la rédemption « par la foi en son sang » διὰ πίστεως (cf. Col., II, 12 « ressuscités avec lui par votre foi »). La foi est ainsi présentée comme le moyen d'application à l'homme du fruit de la rédemption (du salut : le dogme de la rédemption se greffe ainsi à celui de la justification). Le résultat, c'est la justice de l'homme, donc son salut.

Pour indiquer le rôle exact de la foi, l'Apôtre s'exprime en utilisant diverses propositions, dont il convient de noter les différentes nuances. Nous allons en dresser un tableau :

Rom., III, 22 : δικαιοσύνη Θεοῦ διὰ πίστεως [Χριστοῦ] Ἰησοῦ
Rom., III, 30 : δικαιώσει... ακροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως
Phil., III, 9 : τὴν [δικαιοσύνην] διὰ πίστεως Χριστοῦ
Rom., III, 26 : δικαιοῦντα..· ἐκ πίστεως Ἰησοῦ
Rom., III, 30 : δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως
Rom., IX, 30 : δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως
Gal., II, 16 : ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ
Gal., III, 8 : ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη
Gal., III, 24 : ἵνα.... ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν
Rom., I, 17 : δικαιοσύνη Θεοῦ... ἐκ πίστεως εἰς πίστιν
Rom., IV, 5 : ἡ πίστις... εἰς δικαιοσύνην
Rom., III, 28 : δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον
(Datif seul employé avec d'autres verbes IV, 20; V, 2; XI, 20; Phil., I, 27.)

Dans la formule διὰ πίστεως, la préposition διά (avec le génitif) qui semble bien correspondre au ב instrumental hébreu, souligne le rôle actif de la foi dans notre justification. Le R. P. Lagrange note : « On ne trouve pas que l'homme soit justifié διὰ πίστεως, au passif » (*op. cit.*, p. 138). La préposition ἐκ (ἐκ πίστεως) indique que la foi est une démarche dont la justice sort comme de sa source, mais non comme de sa cause première, puisque la justice est celle de Dieu et qu'elle vient de lui. Quant au datif on ne le trouve jamais avec le verbe actif justifier, et le datif, avec un verbe passif, marque la cause de l'action que le sujet subit. « L'expression πίστει est particulièrement forte pour désigner ce que l'homme fait de son côté... » (Cf. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 138-139.)

Tous ces textes, dont nous avons donné le tableau, montrent comment Paul insiste sur les rapports qui unissent foi et justification. Le R. P. Prat voit dans la foi la cause instrumentale et, dans la justification, l'effet auquel elle concourt. Le R. P. Lagrange (*op. cit.*, p. 139-141) hésite à utiliser le vocabulaire du R. P. Prat et fait remarquer que, sans doute, il est acceptable, mais que, cependant, les documents du Magistère ne l'ont pas employé. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que la foi n'est pas une simple condition, plus ou moins extrinsèque de la justification; la foi a un rôle actif dans sa production, donc une certaine causalité réelle, quoique subordonnée et seconde.

Saint Paul développe sa pensée sur le mécanisme de la justification et sur la part qu'y prend la foi lorsqu'il étudie le cas de la justification d'Abraham. Son but est de montrer en Abraham le Père de tous les croyants, circoncis et incirconsis : la justice d'Abraham ne fut pas produite par la circoncision, car il la possédait auparavant. Elle le fut par la foi. Tous les croyants peuvent considérer Abraham comme leur ancêtre dans la foi, parce qu'il fut justifié par elle. L'intérêt du passage se concentre dans le texte de la Genèse que l'Apôtre fait sien : ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην (Rom., IV, 3). La citation empruntée aux Septante est fidèle (sauf Ἀβραάμ au lieu de Ἀβράμ, et δέ au lieu de καί). Dans l'hébreu, le deuxième verbe de la phrase est actif; εἰς correspond à la préposition ל. Le sens est clair : Abraham a été juste à cause de sa foi, non à cause de ses œuvres (ce qui ne les exclut pas, ce qui les implique même; cf. col. 305). Les versets suivants développent cette argumentation que, lorsque les œuvres sont la cause d'un salaire, il doit y avoir (et il y a) un règlement mathématique, *ad æqualitatem*, « selon ce qui est dû » (Rom., IV, 4). Dans le cas d'Abraham, au contraire, nous sommes dans le domaine de la grâce, (c'est l'interprétation à donner du verset « à celui qui n'a pas d'œuvre... », *ibid.*, IV. 5) car il s'agit de la foi « en celui qui rend juste l'impie » *(ibid.)*, ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ. Le R. P. Lagrange écrit : « On voit que nous donnons à δικαιοῦντα le sens : « rendant juste ». Il s'impose en effet. Car δικαιόω à l'actif ne peut signifier « pardonner » : il faut que ce soit « déclarer juste », ou « rendre juste ». Que Dieu déclare juste celui qui est impie, c'est une proposition blasphématoire. Mais, de plus, quand se ferait cette déclaration? Dans quel jugement solennel? Si on disait que Dieu déclare juste l'impie, non pas en lui-même, mais parce qu'il le voit couvert par la justice de Jésus-Christ, ce serait toujours contraire à la doctrine de Paul qui admet une justice intrinsèque; mais où y a-t-il le moindre indice de cette doctrine dans ce chapitre relatif à l'Ancien Testament? » (*Op. cit.*, p. 87.) Et l'Apôtre conclut : « mais qui croit en celui qui rend juste l'impie, sa foi lui est comptée comme justice » (Rom., IV, 5). Saint Paul, après avoir affirmé et répété que la justification vient de la foi, va plus loin encore et montre que la foi, en vérité, produit la justification, une justification véritable, intrinsèque au croyant. Le R. P. Prat écrit avec raison : « La foi est inférieure à la justice et... la justice est néanmoins octroyée à raison de la foi. Dieu ne reconnaît point l'équivalence entre la foi et la justice, mais il l'accepte par grâce. » (*Théologie de saint Paul*, 2e part., p. 296-297.) Ce don de justice, tel qu'il apparaît dans ces textes, est un don réel, quoique gratuit : les interprétations protestantes et rationalistes pêchent par la base (voir la polémique doctrinale du R. P. Prat, p. 297-300).

D'autres effets de la foi sont encore mentionnés par saint Paul; il ne s'y arrête pas, sans doute, mais il convient de les relever. L'Apôtre donne tout son sens chrétien à la prophétie d'Habacuc : « Le juste *vivra* par sa foi » (Rom., I, 17; Gal., III, 11) qu'on ponctue différemment : le juste, vivra par sa foi, ou celui qui est juste à cause de sa foi, vivra. Cette dernière ponctuation semble préférable, parce qu'elle correspond à l'ensemble des formules de saint Paul que nous venons d'étudier, comme au contexte de l'épître aux Romains. Ce texte ajoute à la notion de la justification la mention de la vie, non matérielle, mais surnaturelle. Le temps du verbe semble indiquer que l'Apôtre pense surtout à la vie future. Autre résultante de la foi : le don de l'Esprit; le croyant obtient « [l'effet de] la promesse de l'Esprit au moyen de la foi » (Gal., III, 14). En Jésus-Christ, Juifs et gentils reçoivent le don de l'Esprit, qui abolit toute différence entre eux, et le moyen d'avoir ce don, c'est la foi. Il y a du reste un lien très étroit entre le don de l'Esprit, la foi et le baptême : « C'est en lui (Jésus-Christ) que vous avez cru et que vous avez été marqués du sceau du Saint-Esprit. » (Eph., I, 13, 14.) Ce verset rassemble des éléments qui ne doivent pas être séparés à propos de la foi dans saint Paul; adhésion au Christ (personne, doctrine) adhésion de l'esprit, mais aussi démarche de l'individu tout entier qui aboutit au baptême, le sceau de l'Esprit, « arrhe de notre héritage » (Eph., I, 14). Notre salut résulte de tout cela : « Ensevelis avec lui (Jésus-Christ) dans le baptême, vous avez été dans le même baptême ressuscités avec lui par votre foi à l'action de Dieu qui l'a ressuscité des morts. » (Col., II, 12.) On voit comment baptême et foi sont inséparables.

3. *Écrits johanniques.* — *a) Le quatrième évangile.* — L'évangile de Jean est avant tout celui du témoignage : témoignage des hommes, de Jean-Baptiste, de l'auteur et des autres apôtres, se référant à celui de Dieu, témoignage rendu au Père par le Fils, rendu au Fils par le Père : tous ces témoignages ont pour but de provoquer la foi chez ceux qui y sont prédestinés par une grâce divine. Le Christ accorde son don, « la vie », « à qui il veut » (Joa., V, 21) et il dit lui-même : « Nul ne peut venir à moi si le Père... ne l'attire » (VI, 44, 65). Et d'autre part : « Nul ne vient au Père que par moi » (XIV, 6). On voit l'intime collaboration des Personnes divines dans la vocation au salut; elle s'explique par les données du dogme trinitaire, tel qu'il est présenté par ailleurs dans le quatrième évangile. Nous avons à noter simplement ici comment l'action divine est au principe du salut et cette action des Personnes divines est tellement une *(operari sequitur esse)* que l'évangéliste peut noter d'une part la souveraine indépendance du Christ (V, 21) et que, dans les formules de Jésus que nous avons citées, les termes sont interchangeables comme dans une équation : on ne vient à Jésus que par le Père; on ne vient au Père que par Jésus.

Le verbe μαρτυρεῖν et les substantifs qui en dérivent reviennent souvent dans le quatrième évangile. Ce verbe signifie proprement : affirmer ce qu'on a vu pour fixer la conviction des autres, spécialement celle des juges dans un procès : d'où le sens d'attester, d'affirmer une conviction, et plus spécialement d'obliger à rendre justice à quelqu'un. Dans l'œuvre de Jean, le verbe μαρτυρεῖν a son sens propre et primitif : « Jean est celui qui sait et qui témoigne, de façon que par lui les autres puissent croire. » (Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 10.) C'est par le rappel de ce témoignage que commence la partie narrative de l'évangile I, 19 (cf. ℣ 34). L'ensemble des faits, des démarches divines ou humaines est envisagé sous l'angle intellectuel du *témoignage à la vérité*.

On sait la discussion qu'eut Jésus avec les pharisiens qui disaient : « Tu te rends témoignage à toi-même : ton témoignage n'est pas vrai. » Il leur répondit : « ...mon témoignage est vrai... il est écrit dans votre propre Loi que le témoignage de deux hommes est vrai (Deut., XVII, 6; XIX, 15). C'est moi qui me rends témoignage à moi-même, et [mon] Père qui m'a envoyé me rend témoignage. » (Joa., VIII, 13-20 : le texte complète V, 32 : « il y en a un autre qui rend témoignage de moi. »)

Quel était ce témoignage du Père? Il se manifestait surtout par des signes. Jésus-Christ l'affirme avec précision : « J'ai un témoignage plus grand que [celui] de Jean : les œuvres que mon Père m'a donné d'accomplir, (ἵνα semble introduire ici une proposition consécutive plutôt qu'une finale) car les œuvres que je fais rendent pour moi témoignage que le Père m'a

envoyé... » (v, 36). Et ces œuvres doivent amener la foi : « Croyez à mes œuvres » (x, 38). Avant de ressusciter Lazare, Jésus prie son père et demande le miracle : « afin qu'ils croient que c'est vous qui m'avez envoyé » (xi, 42).

Mais la valeur du témoignage divin est aussi basée sur l'autorité même de la parole : « Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu... Celui qui a accepté son témoignage a signé de son sceau que Dieu est véridique, car celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu. » (iii, 31-34.) Le sceau, c'est la manifestation sensible du témoignage. Le R. P. Lagrange écrit à propos de ce texte : « De même qu'on atteste la vérité d'une déclaration en y apposant son sceau, comme on faisait déjà dans l'ancienne Babylonie pour les contrats, de même celui qui accepte le témoignage du Fils affirme la vérité de la parole divine, la véracité de Dieu même. » (*Op. cit.*, p. 98.) Inversement, refuser l'enseignement venant du Père et apporté par le Christ ce serait admettre que Dieu nous tromperait. Et la parole de Dieu est renfermée dans l'Écriture : « Vous scrutez les Écritures, parce qu'il vous paraît y avoir en elles la vie éternelle : et ce sont elles qui me rendent témoignage. » (v, 39.)

Autorité de la parole, autorité des miracles : voilà la base de la foi. Nathanaël croit au Christ sur cette parole : « Je t'ai vu sous le figuier » (i, 50) et Nicodème lui dit : « Nous savons que tu es venu de la part de Dieu... car personne ne peut faire les miracles (σῃμεῖα) que tu fais si Dieu n'est avec lui. » (iii, 2.) Après la guérison de son fils, le fonctionnaire de Capharnaüm « crut, lui et sa maison entière » (iv, 53). L'aveugle que Jésus a guéri ne demande qu'à croire : « Quel est-il (le Fils de l'homme)... afin que je croie en lui? » Et, lorsqu'il le sait, il s'écrie : « Je crois, Seigneur! » (ix, 36, 38.) De même, au delà du Jourdain, ceux qui venaient à Jésus disaient : « Jean n'a fait aucun miracle, mais tout ce que Jean a dit de celui-ci était vrai. Et beaucoup crurent en lui (Jésus-Christ). » (x, 41-42.) Après la résurrection de Lazare « beaucoup de Juifs [de] ceux qui avaient vu (θεασάμενοι) ce qu'il avait fait crurent en lui » (xi, 45, 48). Les apôtres étaient aussi vivement frappés par l'omniscience de leur Maître : « Nous savons que tu sais tout : c'est pourquoi nous croyons que tu es sorti de Dieu. » (xvi, 30.) La prophétie est un signe dont Notre-Seigneur mentionne le but : « Je vous le dis dès maintenant, avant que cela n'arrive... afin que vous croyiez, lorsque cela sera arrivé, qui je suis. » (xiii, 19.) La prophétie du Christ est mise en relation avec l'autorité de l'Écriture « pour que l'Écriture soit accomplie » (xiii, 18). Lorsque les apôtres se souvinrent des paroles de Jésus sur le Temple détruit et reconstruit en trois jours « ils crurent à l'Écriture et à la parole qu'avait dite Jésus » (ii, 22). Et ceci est répété (xii, 16) à propos de la prophétie de Zacharie (Zach. ix, 9). Nous savons que le miracle ne supprime pas la liberté de l'acte de foi. L'apôtre note l'endurcissement des Juifs : « Quoiqu'il eût fait tant de miracles en leur présence, ils ne croyaient pas en lui. » (xii, 37.) Et ils disaient à Jésus : « Quel signe miraculeux fais-tu donc qui nous éclaire de façon que nous croyions en toi? » (vi, 30.) Mais le quatrième évangile note plusieurs actes de foi qui reposent sur l'autorité intrinsèque de la parole même du Christ. Lorsque les Samaritains croient, c'est « à cause de sa parole »; ils le disent nettement : « ...nous-mêmes avons entendu et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » (iv, 42). L'acte de foi de Pierre est précis : « Tu possèdes les paroles de la vie éternelle et nous croyons... » (vi, 68, 69). Notre-Seigneur reconnaît le mérite de celui qui écoute sa parole et qui croit en celui qui l'a envoyé... (v, 24).

Au témoignage divin correspond celui que les hommes rendent au Verbe incarné. L'évangile souligne le témoignage rendu par Jean-Baptiste : « Il y eut un homme, envoyé de Dieu, son nom était Jean; il vint pour [le] témoignage, afin de rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui (δἰ αὐτοῦ)..., afin qu'il rendît témoignage à la lumière » (i, 6, 7, 19, 34). A l'exemple du Précurseur, les apôtres seront également des témoins. « Vous me rendrez témoignage » leur dit Jésus (xv, 27) et il prie « pour ceux qui, à cause de leur parole (δία τοῦ λόγου αὐτῶν) croiront » en lui (xvii, 20). Et l'évangéliste insiste vigoureusement sur sa qualité de témoin, qui fonde l'autorité de son œuvre : « et celui qui l'a vu en rend témoignage et son témoignage est vrai... afin que vous aussi vous croyiez... » (xix, 35; cf. xxi, 24). Le lien entre le témoignage et la foi est toujours précisé.

Car il est nécessaire de croire pour être sauvé. La justification est à ce prix. Sans doute Jean n'emploie pas le vocabulaire de saint Paul, mais la signification profonde des divers textes est semblable. Pour saint Jean, il faut croire pour avoir la vie, la vie de l'âme, qui résulte de son union au Christ, à toute la Trinité, et qui est éternelle. « Quiconque vit et croit en moi ne mourra pas pour toujours » (xi, 25) dit Notre-Seigneur lorsqu'il console les sœurs de Lazare, et Marthe adhère à ces paroles avec enthousiasme : « Je crois que tu es le Christ. » (xi, 27.) La foi attache le croyant au Christ, et comme le Christ est « la résurrection et la vie » (xi, 25) le croyant est préservé de la mort éternelle, car l'autre ne compte pas. « Celui qui croit au Fils a la vie éternelle » (iii, 36; ἔχει ζωήν, il faut noter l'emploi du présent). La vie éternelle des croyants, c'est « qu'ils connaissent » (xvii, 3) Dieu. La fin du verset indique qu'en possédant la vie le fidèle est délivré de la colère divine qui demeure (μένει) sur l'incrédule (cf. Rom., i, 18 sq.); cf. v, 24 : « Celui qui... croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et il n'est pas mis en jugement, mais il a passé de la mort à la vie... » Avec cette idée de jugement (εἰς κρίσιν) nous rejoignons celle de justice.

La foi est donc, pour le fidèle, principe de justification; il évite la condamnation du jugement qui est un jugement de colère, et il jouit de la vie éternelle qui résulte de l'union à la Vie même. Il ne mourra pas (mort éternelle), son corps sera ressuscité même, « au dernier jour » (vi, 39). De plus, toutes ses aspirations seront satisfaites, ses tendances trouveront leur aboutissement; en un mot, le croyant, le fidèle réalisera sa fin dernière : « celui qui vient à moi n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (vi, 35).

b) Les épîtres et l'Apocalypse. — Les autres œuvres de Jean s'inspirent des mêmes idées sur le rôle du témoignage dans la foi : « Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand... Celui qui croit au Fils de Dieu a ce témoignage [de Dieu] en lui-même. » (I Joa., v, 9, 10.) S'il y a le témoignage de Dieu le Père, il y a celui du Fils : l'Apocalypse mentionne « le témoignage de Jésus-Christ » (i, 1; cf. xix, 10, où il est question de ceux « qui gardent le témoignage de Jésus »; cf. xx, 4) et l'auteur précise : « le témoignage de Jésus est l'esprit de prophétie » (Apoc., xix, 10). Enfin « l'Esprit rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité » (I Joa., v, 6). Jean rappelle aussi le témoignage des hommes, soit celui des martyrs, de ceux qui mourront pour « leur témoignage » (Apoc., xi, 7), soit le sien propre : « Jean..., qui a attesté la parole de Dieu... » (Apoc., i, 1). Le fruit de la foi apparaît donc, comme dans l'évangile, l'union au Christ : « Celui qui a le Fils a la vie! » (I Joa., v, 12.) Jean indique son critère : « Nous connaissons qu'il demeure en nous par l'Esprit qu'il nous a donné. » (I Joa., iii, 24.) Car « quiconque

croit... est né de Dieu » précisément en vertu de cette union avec le Fils. On retrouve les formules du quatrième évangile : « Vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu. » *(Ibid.*, v, 13.)

4. *Les épîtres catholiques.* — Elles rappellent dans les allusions qu'on y peut relever la doctrine traditionnelle que nous avons étudiée à travers l'Écriture. La foi, d'abord, est une grâce. Saint Pierre commence ses deux épîtres en le rappelant à « ceux qui... ont reçu le précieux don de la foi » (II Pet., I, 1) ou à ceux « que la puissance de Dieu garde par la foi pour le salut » (I Pet., I, 2). Et il écrit encore : « c'est par lui (δι αὐτοῦ, le Christ) que vous avez la foi en Dieu » (*ibid.*, I, 21). C'est le résultat d'une vocation : « Vous êtes une race choisie... » (*ibid.*, II, 9) et d'une rédemption : « un peuple que Dieu s'est acquis » (*ibid.*). Cette foi repose sur le témoignage apostolique : « ce n'est pas sur la foi des fables... que nous vous avons fait connaître... mais en témoins oculaires... » (II Pet., I, 16). Cette foi est aussi une vertu, car elle est soumise à l'épreuve : Pierre et Jacques parlent aux fidèles de l'épreuve de leur foi. (I Pet., I, 7; Jac., I, 3.) On peut perdre la foi, aussi Pierre recommande d'y demeurer fermes (I Pet., V, 9). Enfin Pierre, comme Paul, met en relation la foi avec la justification. Les fidèles sont ceux qui « ont reçu le précieux don de la foi dans la justice de notre Dieu et du Sauveur Jésus-Christ » (II Pet., I, 1 : πίστιν ἐν δικαιοσυνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν). Avant tout, écrit saint Pierre « le prix de votre foi » c'est « le salut de vos âmes » (I Pet., I, 9). Saint Jacques insiste de son côté sur la nécessité, pour la foi, d'être agissante, puisqu'elle comporte des conséquences pratiques, car il faut bien le remarquer, si l'acte de foi est essentiellement intellectuel, son contenu n'est pas toujours d'ordre spéculatif : « Quel avantage y a-t-il... si quelqu'un dit avoir la foi et n'a pas les œuvres? » (Jac., II, 14.) Ce n'est pas une véritable foi, au sens chrétien et total, intégral du mot. Aussi il ajoute : « la foi peut-elle le sauver? » (L'article défini ἡ semble bien ici avoir un sens démonstratif.)

« ...Si elle n'a pas les œuvres, elle est morte en elle-même. » (II, 17.) Comme M. Chaine le fait très bien remarquer, à propos de II, 17, « la foi n'est pas opposée aux œuvres, mais la foi qui n'a pas les œuvres est opposée à celle qui les a » (*L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, p. 59). Les versets suivants développent la même idée en opposant la foi des démons et celle du vrai fidèle, « les démons croient aussi... » (II, 19). La première n'est qu'une certitude purement naturelle, résultant de leur activité intellectuelle. L'équivoque des mots se dissipe aisément. Et on peut affirmer que la foi sans les œuvres n'est pas cette foi surnaturelle qui justifie l'homme. C'est pourquoi saint Jacques écrit à propos d'Abraham : « N'a-t-il pas été justifié par les œuvres quand il offrit Isaac (II, 21)... vous voyez que l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seule » (II, 24). Lorsqu'on rapproche ces deux textes, d'ailleurs voisins, on constate que Jacques ne songe pas à nier la nécessité et l'importance de la foi relativement à la justification. Il insiste sur ce fait qu'elle doit se traduire dans la vie pratique par des actes (certains chrétiens devaient sans doute l'oublier). C'est le sens obvie du texte déjà cité, « si elle n'a pas les œuvres », ἐάν μὴ ἔχῃ ἔργα. Le verbe avoir est caractéristique : le croyant doit logiquement réaliser les conséquences pratiques de ces vérités, auxquelles son intelligence adhère. Saint Paul opposait foi chrétienne et loi mosaïque dans une page dogmatique; saint Jacques rapproche théorie et pratique dans une page de morale.

III. L'incrédulité. — 1° *Ancien Testament.* — Il nous reste à dire quelques mots du péché d'incrédulité: l'Écriture en parle fréquemment, montrant sa malice et ses conséquences plutôt que sa nature intrinsèque. Il y a surtout un certain nombre d'épisodes historiques qui jalonnent pour ainsi dire l'histoire de l'incrédulité sous l'ancienne alliance.

A côté de la foi d'Abraham, la Genèse mentionne le doute de Sara qui « rit en elle-même » en entendant la prophétie de Mambré (Gen., XVIII, 12); Dieu la reprit en élevant le débat : « Y a-t-il rien qui soit étonnant de la part de Yahweh? » (*ibid.*, 14) et en indiquant aussi combien l'autorité de la parole divine doit s'imposer à la foi de l'homme. L'histoire de Moïse, dans l'Exode, raconte tout au long les variations des adhésions humaines à la parole de Yahweh. Moïse hésite devant sa vocation : « Qui suis-je pour aller vers Pharaon? » (Ex. III, 11) et : « Ah! Seigneur, je ne suis pas un homme à la parole facile... envoyez (votre message) par qui vous voudrez l'envoyer... Alors la colère de Yahweh s'enflamma contre Moïse... » (Ex. IV, 10, 13, 14). La foi de Moïse n'était pas assez vive pour déterminer chez lui l'ardeur intrépide d'un apôtre. Ces hésitations eurent leur épilogue au désert, lorsque Yahweh lui dit ainsi qu'à Aaron : « Parce que vous n'avez pas cru en moi... vous ne ferez pas entrer cette assemblée dans le pays que je lui donne. » (Num., XX, 12). Parallèlement aux doutes de Moïse, il y a ceux du peuple qui lui est confié. Moïse avait d'abord objecté à Yahweh : « Ils ne me croiront pas. » (Ex. IV, 1.) Il y revient : « Voici que les enfants d'Israël ne m'ont point écouté : comment Pharaon m'écoutera-t-il?... » (Ex. VI, 12.) Désormais, l'histoire d'Israël sera une oscillation perpétuelle du peuple entre la foi monothéiste et l'infidélité : « Jusques à quand ce peuple me méprisera-t-il? Jusques à quand ne croira-t-il pas en moi, malgré tous les prodiges que j'ai faits au milieu de lui? » (Num., XIV, 11.) Il y a enfin à rappeler la lutte entre Moïse et l'endurcissement de Pharaon qui déclare : « Je ne connais pas Yahweh. » (Ex., V, 2.) D'ailleurs Yahweh avait annoncé : « J'endurcirai le cœur de Pharaon... Pharaon ne vous écoutera pas. » (Ex., VII, 3.) Il ne s'agit pas ici d'une causalité divine positive (car il y aurait contradiction entre la mission de Moïse et son insuccès, qui seraient tous deux attribuables à la même cause toute puissante) mais d'une tolérance providentielle qui laisse concourir les causes secondes à la réalisation d'un dessein divin.

Lorsque Yahweh dicta sa loi aux Israélites, il annonça les châtiments qui suivraient leur infidélité : « J'atteste aujourd'hui contre vous que vous périrez certainement » (Deut., VIII, 19) et Moïse reproche au peuple de n'avoir pas eu « foi en lui » et d'avoir été « rebelle » (Deut., IX, 24). Le châtiment lui-même servira de « signe » et de « prodige » pour les enfants d'Israël « à jamais » (Deut., XXVIII, 45) parce qu'ils n'ont pas voulu croire, malgré les interventions miraculeuses de Yahweh en leur faveur. Quelles sont, dans le peuple, les causes d'infidélité? Il y a d'abord un orgueil individuel et collectif qui se manifeste par le goût de l'indépendance et ensuite, par la désobéissance à Yahweh : « Tu es un peuple au col raide. » (Deut., IX, 6.) Aussi est-il à craindre que « le cœur du peuple ne s'élève et qu'il n'oublie Yahweh » (Deut., VIII, 14). Il en résulte de la défiance à l'égard de Yahweh et de ses interventions; « vous n'avez pas eu foi en lui et vous n'avez pas obéi à sa voix » (Deut., IX, 23). Bien d'autres causes encore, soit d'ordre moral, soit d'ordre social ou international, eurent aussi leur influence sur l'incrédulité du peuple juif; nous n'avons pas à les étudier. L'histoire se déroulera selon un rythme toujours semblable; infidélité, châtiment, conversion, pardon et secours de Yahweh. Il faut donc considérer le peuple d'Israël comme une personne morale et les sanctions divines contre son incrédulité comme des interventions pédagogiques destinées à ancrer profondément la foi

monothéiste dans le monde. Les derniers documents historiques de l'Ancien Testament manifestent plus d'individualisme. On distingue alors très nettement les « Juifs infidèles » des autres (I Macch., IX, 58) ou ceux qui sont «frappés de crainte et manquent de foi en la justice de Dieu » (II Macch., VIII, 13).

Les prophètes ont lutté contre les déviations de la foi d'Israël et contre ses infidélités, surtout en condamnant et en réfutant l'idolâtrie (cf. Is., XLII, 17; XLV, etc.). Ils annoncent enfin les châtiments qui frapperont les coupables : « Malheur à ceux qui... ne recherchent pas Yahweh. » (Is., XXXI, 1.) Le mot « infidèle » revient fréquemment (Is., XLIII, 27; LVII, 11, LIX, 13; Jer., III, 6, 11; V, 11, etc.). Les mêmes conséquences sont envisagées : punition de la nation, punition des individus. Jérémie parle aussi de l' « impiété » du peuple (I, 19; II, 29; III, 11, etc.). Les prophètes caractérisent en général cette incrédulité comme un manque de science : « Ils ne me connaissent pas », dit Yahweh (Jer., IV, 22) ou : « Ils ne savent pas, ils ne comprennent pas » (Is., XLIV, 18; cf. XLVIII, 8). « Ils ont péri parce qu'ils n'avaient pas la (vraie) science » (Bar., III, 28) ou encore comme un oubli : « Vous avez oublié celui qui vous a nourris » (Bar., IV, 28). C'est une négation : « Ils ont renié Yahweh » (*ibid.*, V, 12). Pratiquement cette attitude se traduit par l'abandon de Dieu : « Vous n'avez pas écouté » (Jer., XXV, 3, 4, 5), par un changement d'orientation de l'existence : « Ils ne savent pas la voie de Yahweh » (Jer., V, 4; cf. IX, 12) et par le mépris des paroles mêmes de Dieu, des oracles prophétiques. « Vous n'avez pas écouté la voix de Yahweh » (Is., XLIV, 23). « Vous tordez les paroles du Dieu vivant » (Jer., XXIII, 36). Ezéchiel s'élève surtout contre l'idolâtrie (XI, 21; XII, 2; XIV, 4, etc.). Daniel exprime le remords de sa race : « Nous n'avons pas écouté vos serviteurs les prophètes » (IX, 6, 10). Osée constate qu'il n'y a « ni vérité ni connaissance de Dieu dans le pays » (IV, 1) et Yahweh dit : « Mon peuple périt, faute de connaissance » (Os., IV, 6). « Infidèle », il « se sépare » de Dieu qu'il « a oublié » (Os., VI, 7; XI, 7; XIII, 6). Sophonie menace « ceux qui se détournent de Yahweh, qui ne cherchent pas Yahweh et ne se soucient pas de lui » (I, 6) et Zacharie, ceux « qui n'ont pas écouté, qui n'ont pas prêté attention » (I, 11; cf. VII, 11 sq.). Il y a, ici aussi, un aspect intellectuel de l'incrédulité qui n'est pas négligé.

Mêmes idées, même vocabulaire dans le psautier : les peuples « oublient » Dieu (Ps., IX, 18; XLIV, 21; L, 22; CVI, 13, 14); le méchant le « méprise » (Ps., X, 13), est « infidèle » (Ps., XXV, 3; CXIX, 158), et c'est son esprit qui n'est pas fidèle (Ps., LXXVIII, 8, 57). L'Ecclésiaste souligne le mystère de Dieu sans tirer de conséquences sur le rôle de la foi ou le danger d'incrédulité (cf. III, 21, 22; VII, 24; X, 14). Le livre de la Sagesse parle plutôt des erreurs doctrinales et critique l'idolâtrie : « Ils s'etaient enfoncés si loin dans les voies de l'erreur qu'ils regardaient comme des dieux les plus vils des animaux » (Sap., XII, 24). Le c XIII est célèbre par son argumentation contre l'incrédulité et l'idolâtrie : « Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu » (XIII, 1). La suite est une démonstration rationnelle de l'existence de l'unité et de la transcendance de Dieu. Ils reprochent aux incroyants le caractère superficiel de leur recherche de Dieu : ils « s'en rapportent à l'apparence » (XIII, 7). Aussi doit-on conclure à leur responsabilité : « D'autre part, ils ne sont pas non plus excusables, car s'ils ont acquis assez de science pour arriver à connaître le monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement le Maître?... Mais ils sont bien malheureux » (XIII, 8, 9, 10). La plupart des hommes ont préféré mettre « leur confiance dans des idoles sans vie » (XIV, 29). Aussi l'auteur les compare « à des enfants sans raison » (XII, 25), méritant ainsi un châtiment d'abord « dérisoire » (XII, 26), puis « digne de Dieu » (*ibid.*) s'ils ne s'amendent pas.

2° *Nouveau Testament.* — 1. *Synoptiques et Actes.* — Dans les évangiles synoptiques, l'incrédulité est considérée, ainsi que dans l'Ancien Testament, comme un manque de science ou d'intelligence : « Hommes de peu de foi... êtes-vous encore sans intelligence? » (Matth., XVI, 8, 9) dit Jésus aux apôtres. Ailleurs, Luc est plus explicite : « Mais ils ne comprenaient pas cette parole; elle était voilée pour eux, de sorte qu'ils n'en avaient pas l'intelligence » (IX, 45). Il s'agit de l'attitude des disciples devant l'annonce de la passion. Et Marc écrit à propos de la multiplication des pains : « Ils n'avaient pas compris le miracle des pains parce que leur cœur était aveuglé » (VI, 52, πεπωρωμένη). A l'aveuglement de l'âme correspond l'endurcissement du cœur : des expressions comme « à cause de votre manque de foi » (Matth., XVII, 19; cf. Marc., XVI, 14) et « à cause de la dureté de vos cœurs » (Matth., XIX, 8) sont symétriques : c'est l'obstination par défaut de lumière. Il y a des degrés dans le manque de foi. « Hommes de peu de foi » (Matth., VIII, 26; XIV, 31; XVI, 8) dit le Christ en parlant de ses apôtres. Leur cœur n'est pas fermé, leur esprit ne refuse pas son assentiment mais chacun est « lent à croire » (Luc., XXIV, 16, 25). Et leur foi est très sensible à la tentation du doute : saint Pierre le montra bien quand il voulut marcher sur l'eau du lac : « Pourquoi as-tu douté? » (Matth., XIV, 31.) L'attitude des disciples est surtout typique au moment de la résurrection. Quand les saintes femmes reviennent du tombeau, leur récit parut « un radotage et ils ne les croyaient pas » (Luc., XXIV, 11). Saint Jean rapporte qu'en entrant dans le tombeau, « l'autre disciple...vit et il crut » (Joa., XX, 8), tandis qu'en entendant le récit de Marie-Madeleine, « ceux-ci... ne crurent pas » (Joa., XX, 11). Lorsque les disciples d'Emmaüs s'entretiennent avec leur mystérieux compagnon de route, tout leur paraît perdu et fini. Ils s'attirent ce reproche : « Que (vous êtes) peu clairvoyants! Et que votre cœur est lent à croire à tout ce qu'ont dit les prophètes! » (Luc., XXIV, 25.) Le Christ rattache leur foi défaillante à la foi traditionnelle, basée sur l'autorité des Écritures, puis il les interprète du point de vue messianique... « Leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent » (Luc., XXIV, 31). Marc, de son côté, avoue que ceux qui n'avaient pas vu les apparitions « ne... crurent pas non plus » (XVI, 13). La foi des apôtres (avant la Pentecôte) était bien imparfaite puisque la parole de leur Maître ne leur suffit pas et qu'ils récusent les témoignages les plus dignes de foi. Le Christ est d'ailleurs tout indulgence à leur endroit : il « mangea en leur présence » (Luc., XXIV, 43) et il dit à Thomas : « Donne ton doigt ici, et vois mes mains, et donne ta main et mets (-la) dans mon côté. Et ne sois pas incrédule mais croyant » (Joa., XX, 29). C'était la réponse au sceptique qui déclarait : « Si je ne vois pas..., si je ne mets pas..., je ne croirai pas! » (*ibid.*, 25). En quoi cette lenteur à croire était-elle répréhensible? Le Christ lui-même l'expliqua. Marc écrit : « Il leur reprocha leur incrédulité et (leur) dureté de cœur parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité » (XVI, 14, ὅτι τοῖς θεασαμένοις... οὐκ ἐπίστευσαν). Et Jésus formule un autre aspect de ce qui manquait à la foi de Thomas : « Parce que tu m'as vu, tu as cru? Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (Joa., XX, 29). Il était humainement difficile de douter de la résurrection si l'on avait un contact direct, sensible et personnel avec le Christ bien vivant. Il faut d'ailleurs remarquer que Jésus s'est peu manifesté après sa résurrection et seulement à ses disciples (il eut pu faire une intervention publique, foudroyante : ce n'était pas dans le caractère de sa mission ni dans ses desseins...). Il voulait affermir profondément la foi des premiers missionnaires de l'Évangile : il fallait dans ce

but, une certitude reposant pour ainsi dire sur l'évidence (θεασαμένοι... ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας). Inversement, ce qui fait le mérite de la foi, c'est précisément qu'elle porte sur des objets qui échappent à l'expérimentation sensible et à l'évidence. L'adhésion demeure raisonnable, étant basée sur la valeur du témoignage divin; mais elle est méritoire, puisqu'elle ne s'impose pas comme une constatation expérimentale ou une évidence mathématique. Aussi comprend-on que le péché d'incrédulité soit complexe. C'est essentiellement un voile sur l'intelligence, qui produit par voie de conséquence un endurcissement de la volonté); ce voile persiste parfois malgré les miracles « confirmant » (Marc., XVI, 29) la prédication apostolique.

A côté de l'hésitation des apôtres, il y a l'obstination des Juifs; « race incrédule » (Matth., XVII, 16; Marc., IX, 8). « A ceux-là (cela) n'a pas été donné de connaître les mystères du royaume des cieux (Matth., XIII, 11; cf. Luc., VIII, 10; Marc., IV, 11, οὐ δέδοται). « Jésus réserve sa lumière à ses disciples. Les autres pourront donc savoir quelque chose du règne de Dieu, et c'est pour cela qu'il propose des paraboles, mais il ne leur est pas donné d'en connaître les mystères. » (Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 258.) Le premier but de Jésus, en effet, était de préparer ceux qui convertiraient le monde plutôt que de le convertir lui-même. D'ailleurs, l'économie de son enseignement, appuyé de miracles, offrait toute facilité aux âmes de bonne volonté. Parmi les Juifs incrédules, il en est qui sont spécialement coupables : ce sont les « docteurs de la Loi » car ils avaient toutes les lumières voulues pour examiner et reconnaître les titres de la mission du Christ. Et Notre-Seigneur leur reproche d'avoir « enlevé la clef de la science » au peuple (Luc., XI, 52). Quant aux conséquences de l'incrédulité, c'est l'exclusion du royaume de Dieu, prêché et instauré par le Christ : « Celui qui ne croira pas sera condamné » (Marc., XVI, 16). Il faut rattacher au péché contre la foi le blasphème contre le Saint-Esprit. Voir A. Lemonnyer, BLASPHÈME CONTRE LE SAINT-ESPRIT, dans *Supplément*, t. I, col. 981-989.

Le livre des Actes reprend quelques formules des synoptiques : « Les Juifs restaient incrédules » (XIV, 2), « endurcis » (XIX, 9). Et Pierre leur dit : « Vous avez agi par ignorance » (III, 14).

2. Saint Paul étudiant surtout le christianisme sous son aspect positif, s'est bien plus occupé de la foi que de l'incrédulité. Pour lui aussi l'incrédulité est « l'ignorance de Dieu » (I Cor., XV, 34). Les esprits sont « aveuglés..., le même voile demeure » (II Cor., III, 14; cf. Rom., XI, 7). L'incrédulité est le fait de l'homme naturel qui « ne reçoit plus les choses de l'Esprit de Dieu » (I Cor., III, 14). Et les païens « suivent la vanité de leurs pensées; ils ont l'intelligence obscurcie et suivent l'aveuglement de leur cœur » (Eph., IV, 17-18). Ils se trompent dans leurs jugements, tous ceux qui ont refusé leur foi à la vérité » (II Thess., II, 12). A côté de ceux qui restent étrangers à la foi de l'Apôtre, il y a ceux qui s'égarent et qui en sortent « emportés à tout vent de doctrine » (Eph., IV, 14) se laissant séduire par ceux qui donnent un autre enseignement » (I Tim., VI, 3) : ne supportant plus « la saine doctrine, ils fermeront (les oreilles) à la vérité » (II Tim., IV, 3) et feront « une forte opposition » à la prédication orthodoxe (II Tim., IV, 15). Ils sont « égarés loin de la foi » (I Tim., VI, 10) comme Hyménée et Philète que nomme Paul « et qui renversent la foi de plusieurs » (II Tim., II, 18). D'où « le naufrage dans la foi » (dont parle I Tim., I, 19). Mais lorsqu'un chrétien « a renié sa foi, il est pire qu'un infidèle » (I Tim., V, 8). Et nous savons qu'un infidèle est par définition privé de la justification. « Si nous le renions, lui aussi nous reniera » (II Tim., II, 12).

3. *Saint Jean et la littérature apostolique.* — Nous avons étudié les passages du quatrième évangile relatifs à la résurrection avec les évangiles synoptiques qu'ils complètent heureusement et qui ont même allure. Mais saint Jean juge l'incrédulité du point de vue général où il se place : le témoignage rendu à la lumière; il faut y adhérer intégralement pour avoir la vie. Le reproche fait aux incrédules est ainsi formulé : « Vous ne recevez pas notre témoignage » (III, 11). Et l'évangile ajoute quelques versets plus loin : « Celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru » (III, 18). Pourquoi cette obstination dans l'erreur? Ils aiment mieux « les ténèbres que la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (III, 19). Une autre raison est exposée par Jésus : « Pourquoi ne reconnaissez-vous pas mon langage? Parce que vous ne pouvez (οὐ δύνασθε) entendre (ἀκουεῖν) ma parole » (VIII, 43). La raison profonde de cette impuissance est qu'ils sont sous l'influence du démon : « Le père dont vous êtes issus, c'est le diable » (VIII, 44). Et inversement : « Pourquoi ne croyez-vous pas?... parce que vous n'êtes pas de Dieu » (VIII, 47). Malgré « tant de miracles... ils ne croyaient pas en lui afin que fût accompli l'oracle d'Isaïe... (Is., LIII, 1; Joa., XII, 37). Aussi seront-ils jugés « au sujet du péché parce qu'ils n'ont pas cru » en Jésus-Christ (XVI, 10). Le critère du jugement est simple : « Tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu » (Joa., IV, 3). Là est essentiellement la malice de l'incrédulité : « Celui qui ne croit pas Dieu (au sujet de Jésus), le fait menteur, puisqu'il n'a pas cru au témoignage que Dieu a rendu à son Fils » (Joa., V, 10). En effet, celui qui ne reçoit pas le témoignage de Dieu le considère par le fait même comme pouvant nous tromper, comme nous trompant effectivement : c'est un blasphème. Aussi sera-t-il condamné au feu éternel : « Mais, pour les incrédules..., leur part est dans l'étang ardent de feu et de soufre » (Apoc., XXI, 8).

Saint Pierre écrit d'eux : « Ils vont se heurter contre la parole parce qu'ils n'ont pas obéi... c'est à cela qu'ils sont destinés » (I Pet., II, 8). La parole qui devait les sauver est le motif de leur condamnation puisqu'ils refusent de l'accepter. Comme saint Paul, Pierre menace les faux docteurs qui, « reniant le Seigneur..., attireront sur eux une prompte ruine » (II Pet., II, 1). « Ils ont quitté le droit chemin » (II, 15). « Il valait mieux pour eux n'avoir pas connu la voie de la justice » (II Pet., II, 21; même appréciation que I Tim., IV, 8). L'Épître de Jude parle aussi des impies... qui renient leur seul Maître (4). Elle poursuit : le Seigneur « fit périr ensuite ceux qui furent incrédules et qu'il retint pour le jugement du grand jour » (Jud. 5). On peut donc constater avec quelle continuité, sous l'action d'un même Esprit, la doctrine sur l'incrédulité et sur la foi se développe dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

P. ANTOINE.

FONCK Léopold, S. J., né le 14 janvier 1865, à Wissen, près de Weeze, en Rhénanie, mort le 19 octobre 1930, à Vienne.

I. SA VIE. — Après avoir fini ses humanités à Kempen, en Rhénanie, Fonck entra au Collège germanique, à Rome, où il fit, de 1883 à 1890, des études de philosophie et de théologie. Il reçut la prêtrise en 1889. Rentré dans son diocèse d'origine (Münster), il y fut deux ans durant professeur de religion; en 1892, il entra dans la Compagnie de Jésus, et acheva, après le noviciat, ses études de sciences bibliques, qu'il avait entreprises, avec ardeur, à Rome, sous la direction de son maître Rud. Cornely. Il voyagea, dans ce but, de 1894 à 1896, en Égypte, en Palestine et en Syrie. Entre 1896 et 1898, il étudia à l'université de Munich et à celle de Berlin. Appelé, en 1901, à la faculté de théologie de

l'université d'Innsbruck et, bientôt après, nommé professeur titulaire pour les sciences bibliques et les langues orientales, il s'est acquis des mérites durables, surtout par la fondation du séminaire biblique et celle de l'importante bibliothèque de ce séminaire. En 1908-1909, il fut mis en congé en vue de l'organisation du cours supérieur de sciences bibliques, à l'université pontificale *Gregoriana*, à Rome. En 1909, le pape Pie X le nomma premier recteur de l'Institut biblique pontifical, fondé le 7 mai de la même année. Sur ses dix ans de rectorat, il passa les années de guerre 1915-1918 en Suisse. De retour à Rome, il reprit ses cours d'exégèse des évangiles, d'histoire néotestamentaire contemporaine, et de méthode des études bibliques. A partir de 1929 et jusqu'à sa mort, dans la province autrichienne de l'Ordre, il s'occupa de travaux littéraires, et de la direction spirituelle des étudiants de Prague et de Vienne. Un mal sournois devait l'enlever subitement.

II. Activité littéraire. — 1° *Premiers travaux.* — Après avoir commencé, comme professeur de religion, son activité scientifique, il donna pour le *Lexicon biblicum*, qui paraissait à Paris, sous la direction de son frère en religion, Martin Hagen (1903-1911), des articles de géographie et d'archéologie (au nombre de 197). Après quelques notices relatives au tombeau de Marie, il livra au public en 1900 (dans les *Biblische Studien*, t. v, 1re part., Freiburg), un ouvrage indépendant : *Streifzüge durch die biblische Flora* (Excursions à travers la flore biblique).

2° *Travaux personnels sur la vie de Jésus.* — L'un de ses principaux ouvrages traite des *Paraboles du Seigneur dans l'Évangile* (Innsbruck, 1902; 2e éd., 1904; 3e éd., 1909; 4e éd., 1927 (nouv. impression anastatique). Une traduction anglaise, *The parables of the Gospels*, parut en 1915, à New-York (3e éd., 1918), une traduction italienne de la 1re partie, *Le parabole del Signore*, à Rome, en 1924. Du second ouvrage : *Die Wunder des Herrn im Evangelium* (Les miracles du Seigneur dans l'Évangile), la 1re partie seule en fut publiée; elle traite des miracles dans la nature (Innsbruck, 1903); 2e éd., 1907). Ce volume fut traduit en espagnol : *Los milagros del Senor* (Madrid, 1928) et en italien : *I miracoli del Signore* (Rome, 1914); un extrait en latin en fut publié à Rome en 1911 (reproduction du manuscrit). Le grand ouvrage conçu par le P. Fonck sur la vie de Jésus ne parut que partiellement, et aussi sous forme de reproduction du manuscrit : *Auserwählte Reden und Gespräche des Herrn* (Discours choisis et entretiens du Seigneur), Innsbruck, 1905; *Die Geheimnisse des Lebens Jesus* (Les mystères de la vie de Jésus), *ibid.*, 1907; *Historia passionis et gloriae Christi*, Rome, 1928. Ces parties devaient former un seul volume; *Christus lux mundi*. Au moment où ce chercheur infatigable, se préparait à présenter, dans un ouvrage plus populaire, les grandes lignes de la vie de Jésus, la mort vint le surprendre. C'est dans ces volumes qu'apparaissent sa méthode de travail : grande utilisation de la littérature en général et souci de faire connaître le point de vue exact de l'adversaire;

3° *Travaux pour la défense de la vérité de l'Écriture sainte.* — Fonck s'éleva de bonne heure, dans la *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. xxvi, 1902, p. 13-34, contre l'ouvrage de A. Jülicher sur les paraboles, particulièrement dans ses articles sur : *Le grain de sénevé, L'ivraie, La critique supérieure des paraboles.* Dans la même revue parurent des articles polémiques : *Vie de Jésus dans la littérature récente* (t. xxvii, 1903, p. 293-322); *Évangile, évolution et Église*, t. xxvii, 1903, p. 491-508, 684-701; *Excursions à travers le domaine de la recherche catholique moderne des évangiles*, t. xxviii, 1904, p. 545-705); *Les difficultés de l'ordre des sciences naturelles dans la Bible* (t. xxxi, 1907, p. 401-432). Un ouvrage indépendant a pour titre : *La lutte pour la vérité de l'Écriture sainte depuis vingt-cinq ans* (Innsbruck, 1905). Malheureusement, entraîné par son zèle pour la bonne cause, il n'a pas toujours su éviter quelques rudesses dans la polémique.

4° *Une méthode pour les études universitaires.* — Fonck publia en 1908, à Innsbruck, *Wissenschaftliches Arbeiten* (Le travail scientifique). Une 2e édition en fut faite en 1915, puis en 1926, une impression anastatique. Sous le titre : *Il metodo del lavoro scientifico*, parut à Rome, en 1909, une traduction italienne de U. Mannucci et, à Paris, en 1911, une traduction française *(Le travail scientifique)* de J. Bourg et A. Dérisier.

5° Ce n'est qu'après la guerre mondiale que le plan, caressé depuis longtemps, de fonder deux revues bibliques, put être réalisé. En 1920, l'Institut pontifical commença à publier l'organe scientifique *Biblica*. Fonck en dirigea la rédaction et, à côté d'un certain nombre d'articles, il publia un *Index bibliographicus*. La revue mensuelle *Verbum Domini*, publiée à partir de 1921, en latin, par le même Institut, donna, durant les deux premières années, un article de lui dans chacun de ses numéros, et, les années suivantes, de nombreuses notices.

III. L'Institut biblique et son organisation. — Cette entreprise grandiose, conçue déjà par Léon XIII, et que lui confia Pie X, montre d'une façon éclatante ses talents d'organisateur.

Soutenu financièrement, et d'une manière princière, par la famille Coëtlosquet, l'Institut put acquérir un palais, au centre de la ville, dans lequel Fonck fit aménager une bibliothèque des plus modernes qui, en cinq années, jusqu'au début de la guerre, réunit le chiffre considérable de 50 000 volumes. Il fallait, de plus,organiser études et examens. Fonck travailla aussi à l'organisation d'une filiale de l'Institut à Jérusalem; il en posa les jalons au cours de plusieurs voyages en Palestine, mais ce n'est qu'en 1926, qu'elle put être mise sur pied par A. Mallon († 1934). Voir : Institut biblique.

Bibliographie. — *P. Leopold Fonck*, dans *Biblica*, t. xi, 1930, p. 369-372. — *P. Leopoldi Fonck S. J. in Memoriam*, dans *Verbum Domini*, t. x, 1930, p. 353-358. — *Acta pontificii Instituti biblici*, t. i, 1re part., 2 julii 1909 sq. — L. Fonck, *Primum quinquennium pontificii Instituti biblici*, Romæ, 1914. — A. Bea, *Pontificii Instituti biblici de Urbe prima quinque lustra*, dans *Biblica*, t. xv, 1934, p. 121-72 et tirage à part.

Urb. Holzmeister.

FORMGESCHICHTE (ÉCOLE DE LA...). — I. Notion générale. II. Antécédents. III. Principes et méthode. IV. Conséquences doctrinales. V. Appréciation. VI. Bibliographie.

I. Notion générale. — Le nom de *Formgeschichte* sert à signifier les tendances et la méthode d'un certain nombre de critiques modernes, qui, sans constituer à proprement parler une École particulière, poursuivent l'étude de la tradition évangélique dans la même direction. Dominés par la *théorie des deux sources*, les historiens libéraux (Holtzmann, Harnack, B. Weiss) ne remontaient guère au delà de Marc et des soi-disant *logia* (Q). Les nouveaux critiques cherchent à dépasser ce stade littéraire et à retracer, suivant une formule devenue maintenant classique, la « préhistoire évangélique » (*Urchristentum).* Si l'on s'en tient à la tradition synoptique, on ne possède pas de documents contemporains des trente années qui ont suivi la mort de Jésus. Peut-être serait-il possible de suppléer à cette lacune, partiellement du moins, en soumettant les « formes » (ou genres) littéraires des péricopes évangéliques à un examen plus pénétrant. D'où ce nom de *Formgeschichte*, qui n'a d'équivalent possible en aucune langue. Il faudrait pour le traduire une longue périphrase, par exemple : histoire de la tradition préévan-

gélique, par l'examen des formes littéraires. On a proposé de lui substituer *Kultusgeschichtliche Methode* (Bertram); *histoire de la tradition* (Cullmann); *Form-Criticism* (Taylor); *Storia delle forme* (Florit). Ces diverses expressions ne gagnent pas en clarté, et elles ont le désavantage de n'énoncer qu'une partie du concept à exprimer. Aussi estime-t-on préférable, en général, de reproduire tel quel le titre original. En conséquence, la *formgeschichtliche Schule* ou École de la *Formgeschichte*, improprement et au sens large, servira à désigner l'ensemble des critiques qui, malgré certaines divergences de détails, s'accordent sur les grandes lignes de la *Formgeschichte*. Celles-ci ont été exposées, presque simultanément, pour la première fois, de 1919 à 1922, par M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1919), K.-L. Schmidt (*Der Rahme der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919), R. Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921), M. Albertz (*Die synoptischen Streitgespräche*, Berlin, 1921), G. Bertram (*Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Göttingen. 1922). R. Bultmann et G. Bertram représentent la tendance la plus avancée de l'école, tandis que A. Albertz en est l'un de ses tenants les plus modérés.

II. Antécédents. — Si originale qu'elle paraisse, la *formgeschichtliche Schule* relève, à divers égards, d'illustres devanciers. Elle est tributaire, à la fois, des doctrines proposées sur le rôle de la communauté chrétienne primitive (Schleiermacher, Wellhausen, Wrede, Wendling), et des études comparatives sur les rapports du christianisme naissant avec le judaïsme postérieur (Bousset, Fiebig) ou avec l'hellénisme (Reitzenstein, Norden, Wendland). Mais c'est à Gunkel qu'elle se rattache le plus. En introduisant la théorie des genres populaires, infra-littéraires, dans les recherches sur la formation des traditions de la Genèse (*Genesis*, Tübingen, 1901; 3e et 4e éd., 1917), Gunkel lui avait ouvert les voies. Le fameux principe *Sitz im Leben* (situation des récits dans la vie de la communauté), qui devait servir de mot d'ordre au nouveau groupe, vient de lui. On a pu dire, sans trop d'exagération, que la *Formgeschichte* était née de l'esprit de Gunkel.

III. Principes et méthodes. — Pour atteindre le but qu'elle s'est assigné, la *formgeschichtliche Schule* met en œuvre trois principes :

1o Les évangiles manquent d'unité organique. Ils sont formés, artificiellement de « petites pièces littéraires » *(kleine literarische Einheiten)*, à caractère essentiellement populaire *(Volksliteratur, Kleinliteratur)*, primitivement isolées, puis réunies en cycles, plus ou moins considérables. En somme, l'hypothèse défendue par Gunkel au sujet de la Genèse.

2o Ces humbles éléments, qui donneront naissance à la littérature évangélique, sont le fruit de la tradition orale collective, issue spontanément de la communauté primitive. Par une sorte de poussée vitale, ressortissant aux lois de la sociologie suivant les vues de l'école de Durkheim, la communauté se crée un certain nombre de types littéraires bien arrêtés, pour satisfaire à ses divers besoins : prédication, discussions apologétique et polémique avec les adversaires, culte par la prière et par le chant. *Tout cela dans un esprit d'adoration du Christ.* Une fois constituées, ces petites créations évoluent, se perfectionnent et finissent par s'agglomérer en groupes de plus en plus compacts, pour aboutir enfin à nos évangiles écrits. D'où ce deuxième principe: *la tradition évangélique tout entière a été créée et transformée par la communauté primitive* (cf. O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, t. v, 1925, p. 472).

3o Enfin, troisième et dernier principe, *entre les multiples fonctions de la communauté, qui sont supposées à l'origine de nos « morceaux d'évangiles » et les « formes » elles-mêmes que ces morceaux revêtent, il existerait d'intimes relations.* L'examen attentif des unes permettrait de s'élever jusqu'à la connaissance des autres. Aussi apparaît-il de la plus grande importance de définir exactement les différents types de récits ou de paroles que contiennent les évangiles et d'en dresser un classement méthodique. C'est à quoi les critiques de la *Formgeschichte* entendent s'appliquer. De fait, les premiers résultats de leurs recherches nous sont donnés sous forme de nomenclature. Les « petites unités », extraites des évangiles s'y trouvent soigneusement étiquetées sous quelques rubriques communes : nouvelles, épisodes biographiques, histoires de miracles, apophtegmes, controverses, entretiens scolaires, paraboles, sentences sapientielles, mots prophétiques, ordonnances législatives, etc.

De ces trois principes se dégage, par manière de corollaire, une règle, dont la critique « indépendante » s'inspire d'ailleurs depuis longtemps. Dorénavant, nous dit-on, l'historien du Nouveau Testament devra se garder de tout jugement d'ensemble, pour se borner à des analyses fragmentaires, péricope par péricope. Que tel ou tel récit, tel ou tel *logion* nous soient transmis par les synoptiques ou par saint Jean, peu importe. Leur véritable valeur ne vient pas de ce qu'ils ont été fixés par écrit. Elle consiste exclusivement dans les indications qu'ils peuvent nous donner sur les idées de la communauté dont ils émanent.

IV. Conséquences doctrinales. — Appliqués avec la rigueur qui caractérise la manière radicale de R. Bultmann et de G. Bertram, ces principes conduisent à des fins de non-recevoir sur tous les problèmes vitaux ayant trait à la personne du Christ. C'est un postulat professé par les partisans de la *Formgeschichte* que les évangiles ne nous renseignent pas sur Notre-Seigneur, mais sur la foi et la prédication *(Kerygma)* de la communauté chrétienne. L'existence historique de Jésus n'est pour ant pas mise en cause, contrairement au paradoxe de l'école mythique. Au jugement de R. Bultmann lui-même, on ne saurait contester que la communauté doive son origine à l'activité de Jésus, ni qu'elle ait conservé dans ses formations littéraires maintes de ses expressions (cf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2e éd., Giessen, 1931, p. 41). Malheureusement, nous ne serions pas en état de discerner ce que la communauté a créé de toutes pièces et ce qu'elle a seulement modifié. En définitive, nous devrions nous résoudre à ne rien savoir de certain sur Jésus, en dehors de l'impression laissée dans l'esprit des fidèles. C'est en ce sens que R. Bultmann a tenu la gageure d'écrire tout un livre sur Jésus (*Jesus*, dans la coll. *Die Unsterblichen*, Berlin, 1926). Ce Jésus n'est que la synthèse concrète des idées professées par la communauté au sujet du Seigneur, et sur la réalité desquelles il est entendu que l'on observe la plus grande réserve.

La *Formgeschichte* se donne, non sans raison, pour le dernier mot de la critique contemporaine, la résultante logique de tout le mouvement commencé au XIXe siècle. En constatant le scepticisme décevant auquel elle aboutit, on ne s'étonnera pas des réactions qui se dessinent dans les milieux jeunes protestants, sous l'inspiration de K. Barth et de ses amis, contre l'historicisme à base d'exégèse critique. Le succès croissant que l'école dite « dialectique » continue à rencontrer, en Allemagne, en France et en Suisse en est un des indices les plus significatifs.

V. Appréciation. — Bien que les principes et la méthode préconisés par les tenants de la *Formgeschichte* donnent lieu à de sévères critiques, tout n'est pas à rejeter dans le système.

Il a le mérite d'avoir remis l'idée de tradition en

honneur chez les protestants. O. Cullmann en convient nettement : « Depuis la réforme, notre conception sur l'origine des évangiles a été faussée. La réforme a tiré les dernières conclusions de la canonisation du Nouveau Testament en faisant de l'inspiration verbale son dogme essentiel. Tandis que le catholicisme n'a jamais complètement oublié que la tradition précède l'Écriture, les théologiens issus de la réforme ne tenaient plus compte du fait qu'entre l'époque où a vécu Jésus et celle de la composition des évangiles il se place une période d'au moins trente ans... » (Cf. *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, dans *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, t. v, 1925, p. 472). Lorsque nous entendons dire que les évangiles ont leur préhistoire, et que celle-ci consiste dans une tradition orale antérieure à la rédaction des évangiles, nous ne pouvons que partager ces vues. D'autant que, on le reconnaît sans difficulté (et ce n'est pas un gain négligeable), cette tradition à son stade le plus reculé témoigne déjà de l'adoration dont le Christ était l'objet dans les communautés chrétiennes les plus anciennes. Au surplus, comme le fait remarquer très justement le R. P. Lagrange, « nous n'estimons pas non plus résolu en son entier le problème de la genèse de la tradition ». Et « qu'il puisse être posé de la sorte, que les évangiles contiennent des indications sur la manière dont ils ont été composés, c'est un fait dont nous pouvons tirer notre profit, avec la réserve qu'exige une matière aussi délicate » (*Rev. bibl.*, 1934, p. 303). Autrement dit, la méthode de l'examen des formes ne doit pas être condamnée en bloc. Maintenue dans ses limites, elle serait en état de nous fournir d'utiles indications pour une plus juste solution du problème synoptique. Mais on ne peut admettre ni la fausseté, ni l'exagération de certains de ses principes, ni l'application abusive qui en est faite.

La première, la plus grave peut-être des erreurs de la *Formgeschichte* vise le rôle de la communauté primitive (c'est-à-dire, si l'on consent à parler net, de tout le monde et de personne) dans la formation des anciennes traditions chrétiennes. Il y a beau temps que la conception sociologique, au nom de laquelle la *Formgeschichte* mène son enquête, est abandonnée par les historiens des littératures anciennes et médiévale. La puissance créatrice de la communauté n'a jamais été qu'une hypothèse, qui n'a pas résisté à l'épreuve. Elle ne saurait être invoquée sans d'extrêmes précautions. Au début du christianisme, les communautés de fidèles constituaient, certes, des milieux favorables au développement et à l'expression d'une vie intense; ce qui n'équivaut pas à dire qu'à aucun moment de leur existence, il leur ait été donné d'exercer la fonction d'agents personnels, en formulant des idées nettement définies. L'idée d'une communauté capable d'énoncer une doctrine de spiritualité comparable à celle de l'Évangile est tout bonnement inconcevable.

La tradition primitive de la foi ne peut d'ailleurs être assimilée à une tradition populaire quelconque. Proche des faits et contemporaine de ceux qui en furent les témoins; rattachée, non pas à une communauté amorphe, mais à de fortes personnalités, en particulier à Pierre, le chef des Douze; ayant trait à des événements concrets, liés à des circonstances de temps et de lieu parfaitement caractérisées, la tradition pré-évangélique se présente dans les conditions d'historicité les plus estimables. S'il fallait lui refuser l'autorité suffisante pour nous documenter sur les faits qu'elle entend nous transmettre, on devrait renoncer à tous les témoignages de l'histoire.

Pour justifier leurs positions, les critiques de la *Formgeschichte* allèguent trois raisons : l'incohérence des évangiles, la forme arrêtée des récits et des paroles du Seigneur, leurs ressemblances avec les productions plus ou moins similaires du judaïsme ou de l'hellénisme.

Ici encore, dans les raisons alléguées, il y aurait à prendre et à laisser.

Le manque d'unité des évangiles se trahirait par la maladresse de certaines connexions, par l'existence de groupements artificiels résultant de l'analogie des sujets sinon de la similitude des mots, par la présence des doublets, etc. C'est tirer de ces indices plus qu'ils ne contiennent. Réduits à de justes proportions, ils manifestent tout au plus à certains endroits, dont il ne faudrait pas multiplier le nombre outre mesure, la présence de différentes sources, orales ou écrites. Et ce n'est point pour nous surprendre, puisque saint Luc déjà s'est prononcé ouvertement à ce propos. Mais de là à ne plus voir dans les évangiles que des agglomérats artificiels de morceaux ou de parcelles primitivement indépendants, doués d'une vie propre, il y a de la marge. Pourquoi la tradition primitive ne se serait-elle exprimée que sous forme de petites unités? Autant qu'il est permis d'en juger par les canevas de discours des Actes des apôtres, et par l'étude comparée des synoptiques, ce n'est point ainsi que se serait constituée la catéchèse apostolique. Il paraît évident, par exemple, que la prédication du Baptiste, le baptême de Jésus, le récit de la tentation au désert, et l'ébauche de la prédication galiléenne faisaient corps dès le début. Au surplus, si, en nombre de cas, les évangiles manifestent des défauts d'ordonnance littéraire, leur consistance interne n'en est pas moins un fait que l'on se doit d'expliquer. L'élaboration impersonnelle de la communauté ne suffira jamais à en rendre compte. On ne réalise pas une œuvre qui se tient, en rapprochant sans plan d'ensemble, au petit bonheur, une multitude de morceaux disparates.

Soutenir que les récits et sentences évangéliques ont été coulés primitivement dans quelques moules rigides, relevant de la littérature populaire en général, serait encore plus hasardeux. Les efforts tentés pour le prouver, par les principaux représentants de l'école, sont encore loin d'aboutir à des résultats concordants. On s'en convaincrait aisément en comparant les nomenclatures de R. Bultmann et de M. Dibelius. Il y a là de quoi éveiller légitimement notre défiance. Rien n'est dangereux, rien n'expose davantage à l'arbitraire et à la déformation des faits, comme la manie des classifications et des comparaisons forcées. Que certaines analyses de la *Formgeschichte* (comme celle de l'*apophtegme*), que certaines de ses comparaisons (par exemple, celle de la parabole évangélique avec la parabole rabbinique) présentent des aspects féconds, soit! L'exégèse catholique est appelée à en bénéficier. Mais gare aux généralisations schématiques et aux assimilations fondées sur des analogies superficielles.

En cédant à ces excès, les critiques de la *Formgeschichte* se mettent dans une regrettable et périlleuse situation. Fascinés par les détails, ils ne perçoivent plus ce que nos évangiles possèdent en propre : ce ton de simplicité et de tendresse, cette douce émotion persuasive, cette fraîcheur et cette majesté qui les rendent irréductibles à n'importe quelle production populaire collective et qui réclament pour eux, de l'avis d'un aussi bon juge que M. A. Puech, une place hors de pair dans l'histoire de la littérature (*Hist. de la litt. grecque chrét.*, t. I, Paris, 1928, p. 24 sq.).

VI. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Principaux partisans de la formgeschichtliche Schule.* — Martin Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formengesch. des Urchristentums*, Berlin, 1921; *Zur Formengesch. der Auferstehungsberichte*, dans *Zeitsch. für neut. Wiss.*, t. XXI, 1922, p. 259-269. — Georg Bertram, *Die Leidensgesch. Jesu und der Christuskult. Eine formgesch. Untersuchung*, dans *Forschungen zur Religion und Literatur des alten Tes-*

laments und neuen Testaments, Göttingen, 1922; *Le chemin sur les eaux considéré comme motif de salut dans la piété chrétienne primitive*, dans *Revue d'histoire et philosophie religieuse*, t. VII, 1927, p. 516-540; *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung*, dans *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen, 1927, p. 187-217; *Neues Testament und hist. Methode*, Tübingen, 1928. — Lyder Brun, *Die Auferstehung Christi in der Urchristlichen Ueberlieferung*, Oslo, 1925; *Engel und Blutschweiss*, dans *Zeitschr. für neut. Wiss*, t. XXXII 1933, p. 265-276. — Rudolf Bultmann, *Die Gesch. der synoptischen Tradition*, dans *Forsch. zur Relig. und Lit. des alten Testaments und neuen Testaments*, Göttingen, 1921; 2e éd., 1931; *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, dans *Aus der Welt der Relig.*, Giessen, 1925; 2e éd., 1930; *Jesus (Die Unsterblichen)*, Berlin, 1926; *The new approach to the synoptic problem*, dans *Journal of relig.*, t. VI, 1926, p. 335-362; *Evangelien, gattungsgeschichtlich*, dans *Relig. in Gesch. und Geg*, t. II, 2e éd., 1928, p. 418-422; *Urchristentum und Religionsgesch.*, dans *Theol. Rundschau*, t. III, 1931, p. 1 sq. — Martin Dibelius, *Die Formgesch. des Evangeliums*, Tübingen, 1919; 2e éd., 1933; *Gesch. der urchristlichen Lit.*, Berlin, 1926; *The structure and lit. character of the Gospels*, dans *Harvard theol. rev.*, t. XX, 1927, p. 151-170; *Urchristentum und Kultur (Rektoratsrede)*, Heidelberg, 1928; *Das hist. Problem der Leidensgesch.*, dans *Zeitschr. für die neut. Wiss.*, t. XXX, 1931, p. 193-201; *Jesus in contemporany German theol.*, dans *Journal of relig.*, t. XI, 1931, p. 179-211; *Jungfrauensohn und Krippenkind*, dans *Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium*, Heidelberg, 1932; *La signification relig. des récits évangéliques de la passion*, dans *Revue d'histoire et philosophie religieuses*, t. XIII, 1933, p. 30-45. — H. Gunkel, *Zum religions-geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen, 1930. — K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Gesch. Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin, 1919; *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, dans *Eucharisterion für Gunkel, Forschungen zur Religion und Literatur des alten Testaments und neuen Testaments*, Göttingen, 1923, II, p. 50-134; *Formgeschichte*, dans *Relig. in Gesch. und Geg.*, t. II, 2e éd., 1928, p. 648-650; *Geschichtsschreibung*, *ibid.*, p. 1115-1117.

2° *Études sur et autour de la « Formgeschichte »*. — F.-M. Braun, *Où en est le problème de Jésus?* Bruxelles, 1932, p. 215-265. — L. Cerfaux, « *L'histoire de la tradition synoptique* » *d'après Rudolf Bultmann*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXVIII, 1932, p. 582-594. — O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, dans *Rev. d'histoire et philosophie religieuses*, t. V, 1925, p. 459-477, 564-579. — L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, 3e éd., Paris, 1928, t. I, p. 41-56; t. II, p. 328-330. — M. Dibelius, *Zur Formgeschichte der Evangelien*, dans *Theol. Rundschau*, t. I, 1929, p. 185-216. — H. Dieckmann, *Die formgesch. Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte*, dans *Scholastik*, t. I, 1926, p. 377-399. — E. Fascher, *Die formgesch. Methode. Eine Darstellung und Kritik*, Giessen, 1924. — B.-S. Easton, *The Gospel before the Gospels*, New-York, 1928, *Christ in the Gospels*, New-York, 1930. — P. Fiebig, *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht*, dans *Untersuchungen zum Neuen Testament*, Leipzig, 1925; *Rabbinische Formgesch. und Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig, 1931; *Der Prozess Jesu*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. CIV, 1932, p. 213-228. — D.-E. Florit, *La « storia delle forme » nei vangeli in rapporti alla dottrina cattolica*, dans *Biblica*, t. XIV, 1933, p. 212-248. — M. Goguel, *Une nouvelle école de critique évangélique*, dans *Revue d'histoire des religions* t. XCIV, 1926, p. 114-160; *L'orientation de la science du Nouveau Testament*, *ibid.*, t. XCVI, 1927, p. 334-339; *La vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 37-40. — L. Köhler, *Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments*, Tübingen, 1927. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 4e éd., Paris, 1929, p. LV-LVIII; *M. Loisy et le modernisme*, Juvisy, 1932, p. 219-233. — F.-X. Pierce, *Form-Criticism of the synoptics*, dans *The ecclesiastical Review*, t. XCIII, 1935, p. 85-97. J. Schniewind, *Zur Synoptiker-Exegese*, dans *Theol. Rundschau*, t. II, 1930, p. 161-189. — E. von Dobschütz, *Vom Auslegen des Neuen Testaments*, Göttingen, 1927, p. 33-48. — V. Taylor, *The formation of the Gospel tradition*, Londres, 1933. — Jean Baruzi, *Le problème de la forme et l'exégèse contemporaine dans Problèmes d'histoire des religions*, Paris 1935, p. 53-110.

F.-M. Braun.

FOUILLES ET CHAMPS DE FOUILLES EN PALESTINE ET EN PHÉNICIE.

1° En matière d'archéologie, le plan de ce *Supplément* prévoit : 1. Quelques articles sur les tells palestiniens et syriens explorés par des missions scientifiques; 2. des études d'ensemble consacrées, soit à l'archéologie biblique ou orientale en général, soit aux manifestations de la vie et de l'activité artistique dont l'Asie antérieure a été le témoin au cours des millénaires de l'antiquité.

Voici, la nomenclature des articles qui, ressortissant à ce domaine, paraîtront dans ces colonnes : Inscriptions; Jérusalem; Langues et écritures sémitiques; Méditerranée orientale *(civilisation)*; Mésopotamie *(Sumer et Akkad)*; Métrologie; Milieu biblique; Musées d'antiquités bibliques et orientales; Palestine; Pétra et la Nabatène; Philistins et peuples de la mer; Poterie; Préhistoire et protohistoire palestiniennes; Recherches archéologiques *(principes et méthodes)*; Romains *(art et religion)*; Sanctuaires chrétiens anciens; Sépultures; Sinaï *(Péninsule du)*; Synagogues; Syrie et Phénicie; Transjordanie; Villes cananéennes et israélites.

2° A la différence de ces études de synthèse générale, le présent article, purement analytique, vise un but plus pratique. On y trouvera d'abord, dans une première partie, des indications sur les instituts et les missions archéologiques voués à l'exploration des sites historiques de la Palestine. Les résultats obtenus au cours de ces recherches sont enregistrés, dans une seconde partie, sous forme de *notices succinctes*. Chacune de ces notices sera suivie d'une bibliographie où l'on trouvera à côté des comptes rendus publiés par les chercheurs, les articles des revues bibliques et archéologiques.

Nous nous contenterons d'illustrer ces courtes notices au moyen d'un certain nombre de plans et de pièces caractéristiques, propres à faciliter la lecture de notre exposé.

3° Nous limiterons notre enquête à la période biblique (IIe et Ier millénaires avant Jésus-Christ, et Ier siècle de notre ère). En raison du grand intérêt qu'elles présentent, nous ne saurions au besoin passer sous silence, ni les récentes fouilles préhistoriques, ni les investigations qui ont porté en ces dernières années sur les anciennes synagogues. Aussi avons-nous condensé, en deux appendices les principaux résultats obtenus au cours de ces recherches.

4° Plan de l'article. — Première partie : *Remarques préliminaires :* I. Missions et instituts archéologiques. 1° France. 2° Allemagne et Autriche. 3° Amérique. 4° Angleterre. 5° Danemark. 6° Italie. 7° Palestine et Transjordanie. 8° Autres pays. II. Périodes archéologiques.

Deuxième partie : *Les tells explorés*. I. Judée méridionale. II. Jérusalem, Judée septentrionale, Samarie. III. Galilée. IV. Les tells du littoral phénicien. V. La Transjordanie.

Troisième partie : *Appendice I :* l'archéologie préhistorique. *Appendice II :* les anciennes synagogues de Palestine et de Transjordanie.

Quatrième partie : *Conclusion*.

Cinquième partie : *Bibliographie générale*.

I. REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

1. Missions et instituts archéologiques. — L'historique des recherches archéologiques effectuées en Palestine depuis bientôt un siècle, a été esquissé dans ce *Supplément* par M. Delaporte et le R. P. Barrois au cours des articles Archéologie biblique et Canaan. Voir t. I, col. 602-613 et 1001-1003. Aussi n'y reviendrons-nous pas et nous bornerons-nous à donner ci-dessous quelques précisions sur la part qui revient

dans ce domaine aux différents pays d'Europe et aux États-Unis d'Amérique.

I. France. — 1° On trouvera quelques indications sommaires sur les voyages d'exploration effectués en Palestine, au siècle dernier, par Félicien de Saulcy, le marquis de Vogüé, le duc de Luynes et V. Guérin, *op. cit.*, col. 603. Sur Clermont-Ganneau, le maître français dont l'œuvre réalisée dans le domaine de l'archéologie orientale fut des plus remarquables, on pourra consulter les articles de M. Pirot, *op. cit.*, t. II, col. 55-60, et de M. R. Dussaud, dans *Syria*, 1923, p. 140-173.

2° *L'école biblique Saint-Étienne (Jérusalem).* — Institut d'études supérieures, théologiques et bibliques, fondé en 1892 par le R. P. Lagrange, des frères prêcheurs, et devenu, en 1920, l'École archéologique française de Jérusalem. Voir sur l'œuvre hors pair réalisée par l'école, l'article du P. Spicq dans le *Supplément*, t. II, col. 451-457.

1. *Organe officiel de l'école : la « Revue biblique », Paris, depuis 1893.* — La collection complète de la *Revue biblique* constitue, avec ses articles de fonds, ses chroniques, bulletins et recensions, un instrument de travail de premier ordre. Citons, parmi ses principaux collaborateurs, outre le P. Lagrange, les PP. Vincent, Savignac, Abel et Barrois qui, en matière d'archéologie, d'épigraphie et de géographie palestinienne, comptent actuellement parmi les maîtres les plus écoutés.

2. *Principales publications.* — Dans la collection des *Études bibliques*, on doit relever, comme ressortissant spécialement à notre domaine, le *Canaan*, du P. Vincent, Paris, 1912, et la *Géographie de la Palestine*, du P. Abel, 2 vol. Paris, 1934-1936. Autres publications : *Jérusalem*, par les PP. Vincent et Abel, Paris, 1912-19. . ; *Bethléem*, Paris, 1914; *Emmaüs, sa basilique et son histoire*, Paris, 1932. — Vincent, Mackay et Abel, *Hébron, le Ḥaram el-Khalîl*, Paris, 1923. — PP. Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, 3 vol., Paris, 1903-1922.

3. *Principales campagnes de fouilles dirigées par l'école en Palestine.* — Basilique d'Eudocie à Jérusalem, voir *Supplément*, art. Saint-Étienne, t. II, col. 1139-1143 sq.; 'Aïn-Douq, voir append. II; *Beit-Djebrîn; Emmaüs-Nicopolis.* Nombreux voyages d'exploration en Palestine, au Négheb, dans la péninsule du Sinaï, en Transjordanie, en Syrie.

3° Plusieurs autres instituts religieux français établis en Palestine, prennent une part active à l'exploration du pays et ont constitué de riches collections d'antiquités. Citons spécialement les Pères augustins de l'Assomption *(Musée de Notre-Dame de France);* les Pères blancs du cardinal Lavigerie (Musée biblique); les Pères du Sacré-Cœur de Bétharram (collections préhistoriques).

4° Dans le domaine de l'archéologie préhistorique, le R. P. Mallon, premier directeur de l'Institut pontifical biblique de Jérusalem († en 1934), M. René Neuville, vice-consul de France à Jérusalem et le R. P. Buzy, des Pères du Sacré-Cœur, ont réalisé de belles découvertes. M. René Neuville a notamment exploré une série de gisements préhistoriques sous les auspices de l'Institut de paléontologie humaine de Paris. Voir, plus loin, l'append. I. col. 500.

5° On se tiendra au courant de l'activité scientifique déployée par notre pays dans le Proche Orient, en consultant, outre la *Revue biblique*, notamment les publications suivantes : *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (Compte rendu Acad. inscr.)*, Paris; la revue *Syria*, publiée depuis 1920 sous le patronage du haut commissaire de la République française en Syrie et dirigée par E. Pottier († en 1934), et R. Dussaud; les volumes de la *Bibliothèque archéologique et historique*, publiés sous les auspices du Service des antiquités et des beaux-arts de la Syrie et du Liban; les *Mélanges de l'université Saint-Joseph* de Beyrouth, publiés par les Pères jésuites; les publications de l'Institut français de Damas, *Bulletin, Documents et mémoires*, la *Revue d'archéologie syrienne*, Alep, les *Mémoires de la mission archéologique de Perse* (délégation en Perse et mission de Susiane), publiés sous les auspices du ministère de l'Instruction publique et des beaux-arts, par R. de Mecquenem et V. Scheil; la *Revue hittite et asianique*, Paris; la *Revue d'archéologie*; la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale;* la revue *Babyloniaca*, Paris; la *Revue de l'histoire des religions;* la *Revue des études sémitiques* (depuis 1934); le *Journal asiatique;* les publications du service des antiquités d'Égypte, de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire, de la Société royale de géographie d'Égypte, la *Revue de l'Égypte ancienne;* la revue *Kêmi*, etc.

II. Allemagne et Autriche. — 1° On trouvera quelques indications sur les voyages d'exploration entrepris aux XVIIIe et XIXe siècles par Carsten Niebuhr, U.-J. Seetzen, les deux Suisses J.-L. Burckhardt et T. Tobler, dans C. Watzinger, *Denkmäler Palästinas*, t. I, Leipzig, 1933, p. 6 sq.

2° *Instituts et missions scientifiques.* — 1. *Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas*, association fondée à Leipzig en 1877. Organe : *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins (Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.)*, Leipzig. Éditée depuis 1878 successivement par les soins de Guthe-Benziger, Steuernagel, Noth (depuis 1929). Président actuel de l'association : professeur Alt, Leipzig.

a) Principales publications. — Outre sa revue, cette association a publié les *Mitteilungen und Nachrichten des deut. Paläst.-Ver.* (1895-1912); *Das Land der Bibel;* la carte de Madaba (Guthe-Palmer) et une carte de la Transjordanie (Schumacher).

b) Fouilles. — Tell el-Moutesselim (Mégiddo), Masada, voir col. 426,342.

2. *Deutsche Orientgesellschaft Berlin, depuis 1898.*

a) Publications. — *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deut. Orient-Gesell., Sendschriften, Mitteilungen, Jahresberichte.*

b) Fouilles en Palestine. — Exploration des synagogues de la Galilée, voir append. II, col. 515; fouilles de Jéricho, voir col. 410.

3. *Deutsches Evangelisches Institut für Altertumskunde des heil. Landes zu Jerusalem* (Institut fondé en 1900 par les Églises protestantes d'Allemagne). — Organe de l'Institut : *Palästinajahrbuch*, Berlin, depuis 1904; édité d'abord par G. Dalman et, depuis 1927, par A. Alt, Leipzig.

4. *Orientalisches Institut der Görresgesellschaft, Jerusalem* (Institut archéologique, fondé en 1908 par les soins des catholiques d'Allemagne). — Directeur : le R. P. Évariste Mader, S. D. S. *Fouilles en Palestine :* Râmet el-Khalîl (Mambré); 'Aïn et-Tâbigha (Heptapegon), voir col. 344,414.

5. *Gustaf-Dalman-Institut für Palästinaforschung, Göttingen.* Publications de G. Dalman : *Orte und Wege Jesu; Hundert deutsche Fliegerbilder aus Palästina, Jerusalem und sein Gelände; Arbeit und Sitte in Palästina.*

6. *Autres instituts allemands.* — *a) Vorderasiatisch-Aegyptische Gesellschaft;* a participé aux fouilles de Balâta-Sichem. Publications : *Mitteilungen...*, depuis 1896; *Der alte Orient*, Leipzig, depuis 1903; *Beihefte zum alten Orient*, continués par la collection *Morgenland.*

b) Archäologisches Institut des deutschen Reiches, Berlin; participe aux fouilles de Balâta-Sichem, voir col. 378.

c) Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft (institution fondée après la guerre et destinée à subventionner les entreprises scientifiques allemandes).

d) Deutsch-türkisches Denkmalsschutzkommando fondé pendant la guerre en vue de la protection et de l'étude des monuments anciens situés en Palestine et les contrées voisines). Publications : *Wissenschaftliche Veröffentlichungen*, t. I-V. Voir *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, 1924, p. 103-111 et 1927, p. 315.

7. Les fouilles de Tell Ta'anak de même que les premières campagnes de Sellin à Jéricho et à Balâta-Sichem ont été entreprises avec le concours de l'Académie impériale de Vienne et du ministère de l'Instruction publique d'Autriche.

3° *Revues archéologiques et orientalistes en langue allemande.* — On trouvera au fur et à mesure de leur parution une analyse substantielle de ces publications, trop nombreuses pour être énumérées ici, dans les numéros de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, de même que dans la *Biblische Zeitschrift*, publiée autrefois à Fribourg et maintenant à Paderborn. Pour une information rapide sur les fouilles, consulter les *Forschungen und Fortschritte*, Berlin, depuis 1925, de même que le *Biblisches Reallexikon*, de Galling, Tubingue, 1934 (en cours de publication).

III. AMÉRIQUE (ÉTATS-UNIS). — 1° Voir, sur les voyages d'exploration entrepris par Edward Robinson, à partir de 1838, et sur la participation de l'Américain Bliss aux premières fouilles palestiniennes, à partir de 1891, Albright, *The archaeology of Palestine and the Bible*, New-York, 1935, et Macalister, *A century of excavation in Palestine*, Londres, 1925.

2° *Instituts et missions scientifiques.* — 1. *The American schools of oriental research* (Jérusalem et Bagdad). — Instituts fondés en 1900 et 1921. Directeurs de l'école de Jérusalem, depuis la guerre : W.-F. Albright, C. C. Mc Cown, Millar Burrows, Nelson Glueck, W.-F. Albright. Sous l'impulsion et la direction du docteur Albright, l'*école américaine* a pris un essor remarquable et ses recherches très fructueuses assurent d'ores et déjà aux États-Unis une place de choix dans le domaine de l'archéologie orientale.

a) Publications. — *Bulletin of the American schools of oriental research (Bull. Amer. schools orient. res.)*, South Hadley et Baltimore, depuis 1919. *The annual of the American schools of oriental research (Ann. Amer. schools orient. res.)*, 15 vol., depuis 1920 Yale university press, New-Haven (Conn.) et Pennsylvania. Plusieurs collections de textes, notamment : *Joint expedition of the Baghdad school with the Iraq museum at Nuzi*, 5 vol., Paris et Pennsylvania, 1927-1934; *Handbook.*

b) Expéditions scientifiques et fouilles en Palestine et Transjordanie. — Sidon, Tell el-Foul, Mâlḥah, Tell en-Nasbé (en collaboration avec la *Pacific school of religion*, Berkeley), Tell Beit-Mirsim *(Joint expedition Amer. schools orient. res., et Pittsburgh-Xenia seminary)*, Beitin (Béthel, *id.*), 'Aïn-Shems (Bethsamès) *Amer. schools Orient. res.*, et *Haverford-College*, Djérash *(Amer. schools orient. res., et Yale university)*, Bethsour *(id. et Presbyterian theological seminary of Chicago)*, el-Ḥamme sur le Yarmouk, Sepphoris. — Voir, ci-dessous, les notices consacrées à ces différents sites.

Mentionnons parmi les voyages d'exploration entrepris par l'*Amer. school orient. res.*, de Jérusalem, deux expéditions au Sinaï (1923 et 1927), une expédition au sud de la mer Morte (1924), plusieurs voyages en Transjordanie (Ammon et Moab, 1932-1934).

2. *The oriental institute of the university of Chicago.* — Fondé en 1919 par J.-H. Breasted, l'égyptologue bien connu, et richement doté par J.-D. Rockefeller junior, cet institut est devenu rapidement un des foyers les plus importants d'études orientales dans le monde.

a) Publications. — *Oriental institute communications* et *Oriental institute publications.*

b) Fouilles en Palestine. — Mégiddo, voir col. 426.

3. *The Pennsylvania university museum* (Philadelphia).

a) Publications. — *The museum journal (Museum journ.)*, Philadelphia, depuis 1910; *Publications of the Palestine section of the museum of the university of Pennsylvania.*

b) Fouilles en Palestine. — Beisan, voir t. I, col. 950-956; t. III, col. 421.

4. *The Pittsburg-Xenia theological seminary.* — En 1924, le docteur M.-G. Kyle, directeur du *Xenia theological seminary*, a pris part à un voyage d'exploration de l'*Amer. school orient. res.*, de Jérusalem, au sud de la mer Morte; depuis 1926 jusqu'à sa mort, en 1932, il dirigeait avec le docteur Albright les fouilles de *Tell Beit-Mirsim;* nouvelles fouilles de Beitin. Voir col. 375.

Publications. — Comptes rendus des fouilles dans *Bibliotheca sacra, Sunday school times*, etc. Ouvrages posthumes du docteur Kyle : *Kiriath-sepher; Excavating Kirjath-Sephers Ten Cities.*

5. *The Pacific school of religion (Palestine institute)*, Berkeley (Californie). — Sous les auspices de cette institution, W.-F. Badè dirige, depuis 1926, conjointement avec l'*Amer. school orient., res.*, de Jérusalem, les fouilles de Tell en-Nasbé (Maspha). Voir, col. 406.

Publications de l'école. — *Bull. Pacif. school relig.*, et *Palestine institute communications* (P.I.C.).

6. *The Haverford college*, Haverford. — *a) Fouilles d''Aïn-Shems* (Bethsamès) dirigées depuis 1928 par Elihu Grant, en collaboration avec l'*Amer. school orient. res.*, voir t. I, col. 975-981; t. III, col. 331.

b) Publications. — *Aïn-Shems excavations.*

7. *The Harvard university*, New-York. — *a) Fouilles de Samarie*, 1908-1910 et 1931-1933. Voir col. 383.

b) Publications. — *The Harvard theological review*, New-York, depuis 1908. *Harvard excavations at Samaria*, comptes rendus provisoires des dernières campagnes.

8. *The Yale university.* — *Fouilles à Djérash*, en collaboration avec l'*Amer. school orient. res.* Voir col. 495.

9. *The presbyterian theological seminary of Chicago.* — *Fouilles à Bethsour*, en collaboration avec l'*Amer. school orient. res.* Voir col. 341.

10. *The American school of prehistoric research.* — *Fouilles :* exploration, avec la *Brit. school Jerusalem*, de cavernes préhistoriques en Palestine.

3° On se tiendra au courant des recherches effectuées par ces instituts en consultant le bulletin des *Amer. schools orient. res.*, ou les analyses des revues d'archéologie publiées par la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, l'*American journal of semitic languages and literatures*, Chicago; *The journal of the American oriental society (Journ. Amer. orient. Soc.)*. Cf. aussi G. Contenau, *L'exploration archéologique de l'Asie occidentale et la collaboration américaine*, dans *Journal des savants*, 1930, p. 385-396.

IV. ANGLETERRE. — 1° *The Palestine exploration fund.* — C'est à cette institution, fondée à Londres en 1865, que revient l'honneur d'avoir inauguré l'exploration systématique de la Palestine et de l'avoir poursuivie depuis, au prix de très importants sacrifices et en dépit de nombreuses difficultés.

1. *Fouilles et voyages d'exploration.* — *a)* Mentionnons d'abord les recherches effectuées à Jérusalem même et dont le P. Mallon a rendu compte dans l'art. DAVID *(Cité de)* de ce *Supplément*, t. II, col. 330-341.

b) Signalons, en second lieu, les *surveys* effectués depuis 1871 en Palestine cisjordanique, en Trans-

jordanie, dans l'Arabah et au Négheb. Les cartes géographiques dressées à la suite de ces explorations constituent toujours un instrument de travail indispensable aux géographes et aux archéologues.

c) Voici le relevé des principaux sites fouillés par les soins du *Fund* : Tell el-Ḥésy, Tell Sandahannah, Tell Djedeidé, Tell Zakariya, Tell es-Ṣafiyé, Gézer, Bethsamès, Ascalon, Gaza, Samarie, Tell ed-Douweir.

2. *Publications du Palest. expl. fund.* — *a)* Organe officiel : *Palestine exploration fund, Quarterly statement (Palest. expl. fund, Quart. stat.)*, Londres, depuis 1869; *Annual*, t. I-V, 1911-1927.

b) On trouvera la liste complète des nombreuses publications du *Fund* à la fin de chaque fascicule trimestriel du *Palest. expl. fund, Quart. stat.*

2° *The British school of archaeology in Jerusalem.* — Fondée en 1919-1920 sous les auspices du *Palest. expl. fund*, et de l'Académie royale britannique, l'*école anglaise* a pris, depuis la guerre, sous la direction de J. Garstang et de J.-W. Crowfoot, une part très active dans l'exploration de la Palestine.

1. *Fouilles.* — Ascalon, Tell el-Ḥarbadj, Tell ʿAmr, Tell Qassis, Djérash, Tantoura (Dôr), cavernes préhistoriques, vallée du Tyropéon, monastère de Saint-Euthyme, Samarie *(Joint expedition)*. Voir ci-dessous.

2. *Publications.* — *Bulletin of the British school of archaeology in Jerusalem (Bull. Brit. school Jerusalem)*, de 1922 à 1925, n. 1-7. Depuis cette dernière date, le *Bulletin* a été absorbé par le *Palest. expl. fund, Quart. stat.* — *Supplementary papers*, t. I et II; *The annual reports*, 1920-1926. — Turville-Petre, *Researches in prehistoric Galilee*, 1925-1926.

On trouvera un article sur l'activité du *Palestine exploration fund* et de la *British School*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1930, p. 68-84.

3° *The British school of archaeology in Egypt.* — Cette institution, établie au Caire, a exécuté, sous la direction de Flinders Petrie, des fouilles à Tell Djemmé, Tell el-Fariʿ et Tell ʿAddjoul, dans l'Ouâdy Ghazzé. Voir col. 353, 364, 350.

Publications. — La revue *Ancient Egypt;* une série de mémoires, sous le titre *Egyptian research account;* les comptes rendus des fouilles mentionnées plus haut.

4° *The department of the antiquities in Palestine.* — Voir plus bas, VII, 1°.

5° On trouvera une analyse des revues anglaises d'archéologie orientale dans les numéros trimestriels du *Palest. expl. fund Quart. stat.* et de la *Zeitschr. fur die alltest. Wiss.*

V. Danemark. — Sous les auspices du Musée royal de Copenhague, H. Kjaer († 1932) et Aage Schmidt ont exploré en trois campagnes (1926, 1929, 1932), le site de Silo. Voir col. 377.

Comptes rendus, publiés dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1927, 1929, *Journ. Palest. orient. Soc.*, 1930, et dans H. Kjaer, *I det heilige Land. De Danske Udgravninger i Shilo*, Elis of Samuels By, Copenhague, 1931.

VI. Italie. — Sous la direction successive du docteur Giacomo Guidi et du professeur R. Bartoccini, une mission archéologique italienne explore, depuis 1927, l'acropole d'Amman *(Rabbath-Ammon)*, en Transjordanie. Voir col. 492.

Comptes rendus. — Renato Bartoccini, dans *Bolletino dell' Associazione internazionale per gli studi mediterranei*, t. I, 3; t. III, 2; t. IV, 4-5.

VII. Palestine et Transjordanie. — 1° *Organismes officiels.* — 1. *The department of antiquities in Palestine.* — Établi en 1920, le Service des antiquités a pour mission de sauvegarder le patrimoine artistique de la Palestine, de contrôler l'exploration des sites anciens, d'empêcher les fouilles clandestines et de répartir les objets trouvés entre le musée de Jérusalem et les chercheurs, ces derniers ayant droit à la moitié environ du butin archéologique découvert par eux.

a) Directeurs du Service. — De 1920 à 1926, J. Garstang, de l'université de Liverpool; depuis 1927, E.-T. Richmond.

b) Organe officiel du Service. — *The quarterly of the Department of antiquities of Palestine*, Jérusalem, depuis 1931 (revue trimestrielle richement illustrée); autre publication : *Jérusalem. Provisional schedule of historical sites and monuments*, Jérusalem, 1929.

c) Fouilles dirigées par le Service. — Ouâdy Moughâra, Khirbet Kérâzeh (synagogue); mont Carmel (nécropole); Néby-Roubîn (caverne); ʿAthlîth (château des croisés et ville ancienne); Jérusalem et environs; Tell Abou-Ḥaouam. Voir ci-dessous.

2. *The Palestine museum of archaeology, Jerusalem.* — Fondation Rockefeller junior (don de 2 000 000 de dollars). Organe : *The bulletin of the Palestine museum*, depuis 1924.

3. *The Transjordan Department of antiquities, Amman.* — Ce service édite un *Bulletin*, paraissant à intervalles irréguliers. L'inspection et la surveillance des sites archéologiques de la Transjordanie est assuré notamment par les soins de MM. G. Horsfield et R.-G. Head.

2° *Instituts bibliques établis à Jérusalem.* — 1. École biblique et archéologique française. Voir plus haut et t. II, col. 451-457.

2. Institut pontifical biblique (succursale de l'*Inst. pont. bibl.*, de Rome). — Inauguré en 1927, l'*Inst. pont. bibl.* s'est assuré rapidement, sous la direction du regretté P. Mallon, S. J., une place de choix parmi les établissements scientifiques de Jérusalem.

a) Organes de l'école. — Les revues *Biblica* et *Verbum Domini*, éditées par l'*Inst. pont. bibl.*, de Rome.

b) Fouilles. — Teleilât Ghassoul (voir col. 486) et recherches préhistoriques.

Tous les ans, l'*Inst. pont. bibl.* organise des « caravanes bibliques internationales » comportant la visite des principaux chantiers de fouilles de la Syrie, de la Palestine, de la Transjordanie et de l'Égypte.

3. Depuis quelques années, l'ordre franciscain possède, au couvent de la Flagellation, un Institut biblique international qui vient d'opérer des fouilles fructueuses au mont Nébo. Voir col. 497.

3° *La custodie de Terre sainte.* — Fouilles effectuées par les soins de la custodie : à Nazareth, Sepphoris, au Thabor, à Capharnaüm. Voir col. 418, 419, 516.

4° *Institutions et établissements israélites.* — 1. *Université nationale hébraïque* (fondée en [1918] 1925).

a) Publications. — La revue de bibliographie *Kiryath-Sépher*, depuis 1924; *The hebrew university Jerusalem yearbook*, depuis 1927.

b) Fouilles. — Reconnaissance du « troisième mur de Jérusalem [(?)] », nombreux sondages dans les environs de la ville, déblaiement de la synagogue de Beith-Alpha et de celle d'el-Ḥammeh sur le Yarmouk, par le docteur Sukenik. Fouilles à Tibériade et dans la vallée du Cédron, voir col. 515.

2. *Société hébraïque d'exploration et d'archéologie palestiniennes.* — Fondée en 1920, cette société publie, sous la direction du docteur N. Slousch un *Recueil (Qôbes)* en langue hébraïque : *Proceedings of the jewish Palestine exploration society*, Jérusalem, depuis 1933.

5° *Palestine oriental society. Académie internationale.* — Fondée en 1920, cette institution, qui opère la liaison entre les différentes sociétés savantes de Jérusalem, édite depuis 1921, le *Journal of the Palestine oriental Society (Journ. Palest. orient. Soc.)*.

VIII. — Autres pays. — Sous cette rubrique, nous rangerons quelques revues orientalistes éditées dans des pays qui n'interviennent pas directement dans l'exploration de la Palestine.

1° *Acta orientalia*, ediderunt Societates orientales Batava, Danica, Norvegica, Leyde (Hollande).

2° *Al-Machriq*, revue catholique orientale mensuelle, Beyrouth (Syrie).

3° *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*, Bruxelles (Belgique).

4° *Archiv orientalni*, journal of the czechoslovak oriental institute, Prague, ed. by B. Hrozny..., Prague (Tchécoslovaquie) et Paris.

5° *Le monde oriental*, archives pour l'histoire... de l'Europe orientale et de l'Asie, Upsala (Suède).

6° *Le Muséon*, revue d'études orientales, Louvain (Belgique).

7° *Oriens christianus*, Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients (Campo Santo, Rome, et Görresgesellschaft, Leipzig).

8° *Orientalia*, édités par l'Inst. pontif. biblique Rome.

9° *Rivista degli studi orientali*, Rome.

10° *Rocznik orientalistyczny wydaje Polskie Towarzystwo orientalistyczne*, Lwow (Pologne).

11° *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienne (Autriche); *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Vienne.

IX. PRINCIPALES ABRÉVIATIONS AUXQUELLES IL SERA NÉCESSAIRE DE RECOURIR AU COURS DE CET ARTICLE.

Amer. schools orient. res. = American schools of oriental research; — *Ann. Amer. schools orient. res.* et *Bull. Amer. schools orient. res.* = *Bulletin* et *Annual* des *Amer. schools orient. res.*; — *Bull. Amer. school prehist. res.* = Bulletin of the American school of prehistoric research; — *Bull. Brit. school Jerusalem* = Bulletin of the British school of archeology, Jerusalem; — *Journ. Palest. orient. Soc.* = The journal of the Palestine oriental Society; — *Mitteil. der deut. Orientgesell.* = Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft; — *Palest. expl. fund* = Palestine exploration fund; — *Palest. expl. fund. Quart. stat.* = Quarterly statement of the Palestine exploration fund; — *Quart. Depart. antiq. Palest.* = Quarterly of the Department of antiquities in Palestine, Jerusalem; — *Rev. bibl.* = Revue biblique; — *Zeitschr. alttest. Wiss.* = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; — *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.* = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins; — *Comptes rendus Acad. inscr.* = Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris; — *Mosaic pav. Palest.* = Mosaic pavements in Palestine (art. de M. Avi-Yonah, dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, t. II, Jérusalem, 1932; t. III, Londres, 1933); — *Deut. Paläst.-Ver.* = Deutscher Palästinaverein; — *Deut. Orientgesell.* = Deutscher Orientgesellschaft; — *Orient. inst.* = Oriental institute; — *Museum journ.* = The museum journal; — *Bull. Pacif. school relig.* = Bulletin of the Pacific school of religion; — *Palest. inst. communic.* = Palestine institute communications; — *Journ. Palest. orient. Soc.* = Journal of the Palestine oriental Society; — *Inst. pont. bibl.* = Institut pontifical biblique; — *Anc. Egypt.* = Ancient Egypt; — *Brit. school, Jerusalem* = British school of archeology, Jérusalem.

2. Les périodes archéologiques. — Au cours de l'article POTERIE, à paraître dans le *Supplément*, on traitera *in extenso* du rôle capital que jouent les séries céramiques dans la détermination et la chronologie des périodes archéologiques. Nous nous bornons donc à enregistrer ci-dessus les conclusions auxquelles les spécialistes en la matière se sont arrêtés depuis quelques années. Voir spécialement P. Vincent, dans CANAAN, passim; *Rev. bibl.*, 1923, p. 272 sq.; 1933, p. 467 sq.; P. Barrois, *Supplément*, t. I, col. 1009.

PÉRIODES	PHASES	
I Age de la pierre	1° Paléolithique. 2° Mésolithique. (Néolithique?) } (Période *préhistorique.*) 3° Énéolithique ou chalcolithique. (Période *protohistorique.*)	— — Ve, IVe, millénaires.
II Age du bronze	1° Bronze I (cananéen ancien). Ancien, moyen, récent. 2° Bronze II (cananéen moyen). Ancien, moyen, récent. 3° Bronze III (cananéen récent). Ancien, moyen, récent.	3000-2000 av. J.-C. 2000-1600 av. J.-C. 1600-1200 av. J.-C.
III Age du fer	1° Fer I (palestinien ancien). 1. Philistin. 2. Juif ancien. 2° Fer II (palestinien ou juif moyen). 3° Fer III (palestinien récent). 1. Juif récent. 2. Hellénistique.	1200-600 av. J.-C. 600-300 av. J.-C. 300-50 av. J.-C.
IV Empires récents	1° Romain. 2° Byzantin.	50 av. J.-C. — 350 apr. J.-C. 350 apr. J.-C. — 636 apr. J.-C.
V Périodes modernes	1° Arabe primitive. 2° Médiévale franque. 3° Arabe récente.	636 apr. J.-C. — 1100 apr. J.-C. 1100 apr. J.-C. — 1200 apr. J.-C. 1200 apr. J.-C. —

II. LES TELLS EXPLORÉS. — *Remarque préliminaire.* — Afin de faciliter les recherches du lecteur, nous divisons, d'une façon *schématique*, le couloir syro-palestinien en quatre secteurs : 1° La Judée méridionale; 2° Jérusalem, la Judée du Nord, la Samarie; 3° La Galilée; 4° Le littoral phénicien; nous y ajoutons 5° une vue d'ensemble sur l'exploration de la Transjordanie.

Sur la carte ci-jointe (fig. 216) que nous empruntons, en la complétant, au *Quarterly statement* du *Palestine exploration Fund* (octobre 1932), nous faisons suivre le nom de chaque site du numéro d'ordre qui le précède dans le texte et sur le double tableau inséré ci-contre et au verso de la carte.

I. Tableau des sites explorés

1° *Judée méridionale.*

Nos d'ordre	Noms modernes	Noms anciens
1	ʿAïn-Shems	Bethsamès
2	Beit-el-Djemâl	
3	Beit-Djebrîn	Éleuthéropolis
4	Tell Sandahannah	Marésa
5	Beit-Sahour	(Village des pasteurs)
6	Bersabée, Bîr es-Seba	Bersabée
7	ʿAbdé	Eboda, Oboda
8	el-ʿAudja	
9	ʿAïn-Qedeis (région de)	Cadès-Barnéa
10	Sbaïta	
11	Bethléem, Beit-Lahm	Bethléem
12	Gaza, Ghazzé	Gaza
13	Khirbet Asqalân	Ascalon
14	Khirbet et-Tabeiqa	Bethsour
15	Khirbet el-Yehoud, Bittir	Béther, Bittir
16	Mâlhah	
17	Qasr Sebbé, Masada	Masada
18	Ouady el-Khareitoun (préhistoire)	
19	Râmet el-Khalîl	Mambré (Chênaie de)
20	Tell el-ʿAddjoul	Béthaglaïm??
21	Tell ed-Dâhariyé	Débir, Qiryath-Sépher?
22	Tell el-Djedeidé	
23	Tell Djemmé	Gérar?
24	Tell Beit-Mirsim	Débir, Qiryath-Sépher?
25	Tell ed-Douweir	Lachis
26	Tell el-Farîʿ	Bethpaleth??
27	Tell el-Hésy (Hasi)	Eglon?
28	Tell es-Safiyé	Lobna, Lebna
29	Tell Zakariya	Azéca?

2° *Jérusalem, Judée du Nord, Samarie.*

Nos d'ordre	Noms modernes	Noms anciens
30	Jérusalem; el-Quds	Jérusalem
31	Abou Ghoch; el-ʿEnab	Cariathiarim
32	ʿAïn-Douk	Naarah
33	ʿAmwas	Emmaüs
34	et-Tell et Beitin	Haï et Béthel
35	Djifnâ	
36	Khân el-Ahmar	Saint-Euthyme (Monastère de)
37	Khirbet Seiloun	Silo
38	Tourmous-Aya	
39	Naplouse	Flavia Neapolis
40	Balâta	Sichem et Puits de Jacob
41	Djébel et-Tôr, Garizim	Mont-Garizim
42	Djébel Slemiyé, Ebal	Mont-Ebal
43	Sebastiyé	Samarie
44	Shouqba, Shaqba	
45	Tell Djerishé	
46	Tell Djézer (Djazer)	Gazer, Gézer
47	Tell el-Foul	Gabaa de Saül
48	Tell en-Nasbé	Maspha
49	Tell es-Soultan, Jéricho	Jéricho

3° *Galilée.*

Nos d'ordre	Noms modernes	Noms anciens
50	ʿAïn et-Tâbigha (basilique)	Heptapègon
51	Tell el-ʿOreimé	Kinnéreth
52	Khirbet Minyé	Gennésar (?)
53	ʿAthlîth	Château-Pèlerin

3° *Galilée (suite).*

Nos d'ordre	Noms modernes	Noms anciens
54	Beit-Alpha (synagogue)	
55	Carmel (Mont)	Mont Carmel
56 65	el-Djîsh (et autres synagogues)	
66	ʿEsfiya (synagogue)	
67	el-Hammâm (Tibériade) (synagogue)	Emath (Nephth.); Hamatha
68	Khirbet el-Hammé (synagogue)	Gadara
69	Mough. el-Emîré et M. ez-Zouttiyé (préh.)	
70	Mough. el-Kébara (préhistoire)	
71	Nazareth; en-Nasira	Nazareth
72	Djébel Qafzé (préhistoire)	Sault du Seigneur
73	Ouâdy Moughâra (préhistoire)	
74	Saffouriyé	Sepphoris
75	Tabariyâ	Tibériade
76	Tantoura	Dôr
77	Tell ʿAmr	
78	Tell Qassis	
79	Tell Abou-Haouam	
80	Tell el-Harbadj	Haroseth-Goïm
81	Tell el-Hosn	Beisan, Bethsan
82	Tell Houm, Capharnaüm	Capharnaüm
83	Tell el-Moutesselim	Mégiddo, Mageddo
84	Tell el-Qédah	Asor de Nephtali?
85	Tell Taʿannak	Thanach
86	Thabor (Mont), Djébel Tour	Atabyrion

4° *Le littoral phénicien.*

Nos d'ordre	Noms modernes	Noms anciens
87	Beyrouth	Berytus
88	Saïda	Sidon
89	Kafer ed-Djarra	
90	Sour	Tyr
91	Oumm el-Awamim	Hamon
92	Nahr el-Kelb	Lycus, Lykos
93	Djebaïl, Byblos	Gebal
94	Rouad, Amrit	Arad, Marathus
95	Minet el-Beida, Ras-Shamra	Leukos Limèn, Ougarit

5° *Transjordanie.*

Nos d'ordre	Noms modernes	Noms anciens
96	Teleilât Ghassoul	
97	Ader	
98	Leddjoun	
99	ʿAmmân	Rabbath-Ammon
100	ʿAraq el-Emîr	La Birthâ de Tobiâh?
101	Dîbân	Dibon
102	Djérash	Gérasa
103	Iram (djébel Ramm)	
104	Khirbet el-Balouʿa	
105	Madâbâ	Médaba, Madaba
106	Mont Siâgha	Mont-Nébo
107	Pétra	Sélaʿ, Pétra
108	Bab-ed-Drâ	
109	el-ʿAdeimé	
110	Tell Moustah	


LES PRINCIPAUX
SITES PHÉNICIENS
Echelle
0 25 50 Kil.
CARTE SCHÉMATIQUE DES
PRINCIPAUX SITES PALESTINIENS EXPLORÉS
Léontès
Sour-Tyr 90
SYRIE
Oronte
Minet el Beida 95
Ras Shamra
Chypre
LATTAQUIE
Oumm el-'Awamîd 91
(Hamon)
L. de Mérom
Kafr Bir'im 59
Tell el Qedah 84
El-Djish 56
Nebrateïn 63
Meiroun 62
El-Dikké 57
Kérâzé 60
St Jean-d'Acre
Tell Houm (Capharnaum) 82
'Aïn et-Tâbigha 50-52
Oumm el-Qânâtir 65
Mg. ez-Zouttiyé 69
Tartous
I. de Rouad
94
Amrit
Lac de Tibériade
Haïffa
Irbid 58
Tabariyâ
75
Tell el-Harbadj
Tell Abou Hawam 79
80
Saffouriyé 74
El-Hammâm
67
(Tibériade)
Mt Carmel 55
Oumm el-'Amed 64
Yarmouk
TRIPOLI
Kafiya 66
Tell 'Amr 77
'Athlith 53
Nazareth 71
Kh. el-Hammé 68
O. Moughara 73
Tell Qassis 78
Mt Thabor 86
Kh. Semmâqah 61
Dj. Qafzé 72
Cison
Tantoura 76
Djebail Byblos 93
Mg. el Kebâra 70
Tell Moutesselim 83
(Megiddo)
Nahr el-Kelb 92
Tell el-Hosn 81
(Beisan)
Tell Ta'annak 85
Beyrouth 87
Beit Alpha 54
Jourdain
Saïda-Sidon 88
Kafr ed-Djerra 89
Sour-Tyr 90
Léontès
Oumm el'Awamîd 91
(Hamon)
Sebastiyé (Samarie) 43
Djérash 102
Dj. Slemiyé 42
Naplouse 39
Balâta 40
Dj. et-Tôr 41
Jaboc
N. el-Audjeh
Dj. Djerishé 45
Kh. Seiloun 37
Jaffa
Tourmous-Aya 38
O. Nusrah
Djifna 35
'Ammân
(Rabbath-Ammon)
99
Shouqba 44
Tell Moustah 110
N. Rubin
Beitin
34
'Ain-Douk 32
Tell en-Nasbé 48
Et-Tell
Tell es Soultân (Jéricho)
'Araq el-Emir 100
Tell Djezer 46
49
Tell el-Foul 47
'Amwas 33
Teleilât Ghassoul 96
Abou-Ghoch ('Enab) 31
Khan el-Ahmar 36
Mâlhah 16
JÉRUSALEM 30
N. Sukreir
'Aïn-Shems 1
109
Mt Nébo 106
Tell es Safiyé 28
2 Beit el-Djemâl
Kh. el-Yehoud (Bittir) 15
El-'Adeimé
Bethléem 11
Beit-Sâhour 5
Mâdabâ 105
Tell Zakariya 29
Tell el-Djedeide 22
Kh. 'Asqalân 13
O. el-Khareitoun 18
(Grottes préhistoriques)
Beit-Djebrin 3
Tell Sandahannah 4
O. el-Hesy
Kh. et-Tabeiqa 14
Tell ed-Douweir 25
Râmet el-Khâlil 19
Tell el Hesy 27
Hébron
Gaza 12
Dibân 101
O. Ghazzé
Tell el-'Addjoul 20
O. Heidân
Arnon
Tell Beit-Mirsim 24
Tell Djemmé 23
Tell ed-Dahariyé 21
Kh. el-Balou'a 104
O. Seiyâl
Qasr Sebbé 17
(Masada)
Bab el-Drâ 108
Bersabée 6
Leddjoun 98
Ader 97
Tell el Farr'a 26
EGYPTE
MER MORTE
O. el-Hésy
TRANSJORDANIE
MER MÉDITERRANÉE
O. Fiqreh
Sbaita 10
107
103
O. et-Témeh
El 'Audja 8
Région de
'Aïn-Qedeis (Cadès) 9
'Abdé 7
Echelle
0 5 10 15 20 25 50 Kil.

II. Tableau des sites et villes anciennes identifiées

Nos D'ORDRE	NOMS	Nos D'ORDRE	NOMS	Nos D'ORDRE	NOMS
94	Arad	7	Eboda	19	Mambré (Chênaie de)
13	Ascalon	27	Eglon?	94	Marathus
84	Asor de Nephtali?	3	Éleuthéropolis	4	Marésa
86	Atabyrion	67	Emath	17	Masada
29	Azéca?	33	Emmaüs	48	Maspha
81	Beisan, Bethsan	39	Flavia Neapolis	71	Nazareth
6	Bersabée	47	Gabaa de Saül	32	Noarah, Naarah
20	Béthaglaïm??	68	Gadara	106	Nébo (Mont-)
34	Béthel	41	Garizim (Mont-)	7	Oboda
15	Béther	12	Gaza	95	Ougarit
11	Bethléem	46	Gazer, Gézer	107	Pétra
26	Bethpaleth??	93	Gebal	40	Puits de Jacob
1	Bethsamès	52	Gennésar?	21, 24	Qiryath-Sépher?
14	Bethsour	23	Gérar?	99	Rabbath-Ammon
87	Beyrouth	102	Gérasa	36	Saint-Euthyme
100	Birtha de Tobiâh?	34	Haï	43	Samarie
9	Cadès-Barnéa	67	Hamatha	72	Sault du Seigneur
55	Carmel	91	Hamon	74	Sepphoris
82	Capharnaüm	80	Haroseth-Goïm	107	Sela'
31	Cariathiarim	50	Heptapègon	40	Sichem
51	Cennéroth, Kinnéreth	49	Jéricho	88	Sidon
53	Château-Pèlerin	30	Jérusalem	37	Silo
60	Corozaïn (Kérâzeh)	25	Lachis	85	Thanach
21, 24	Débir?	28	Lebna, Lobna	75	Tibériade
101	Dibon	92	Lycus	90	Tyr
76	Dôr	105	Madaba, Médaba		
42	Ebal (Mont-)	83	Mageddo, Mégiddo		

1. Judée méridionale.

1. 'AIN-SHEMS *(tell Roumeilé, Bethsamès).*

I. Position géographique et identité. — La hauteur de 'Aïn-Shems, située à 38 km à l'ouest de Jérusalem, occupe une position stratégique importante dans la région occidentale des collines judéennes et sur la rive gauche de l'ouâdy eṣ-Ṣourâr. Emplacement incontesté de la ville biblique de Bethsamès. Voir, sur cette dernière, article Bethsamès dans *Dict. de la Bible*, t. i, col. 1732-1736.

II. Fouilles. — 1° *Fouilles exécutées en 1910-1912*, principalement au centre et dans le secteur *est* du tell Roumeilé, par Duncan Mackenzie, († en 1935) sous les auspices du *Palestine exploration fund.* On trouvera un compte rendu sommaire de ces fouilles dans ce *Supplément*, t. i, col. 975-981 (art. Bethsamès, du P. Power). Nous n'y reviendrons pas ici.

2° *Nouvelle série de fouilles* patronnées par le *Haverford college of Pennsylvania* (États-Unis) et l'*Amer. school orient. res.* de Jérusalem, et dirigées par le professeur Elihu Grant. Inaugurées en 1928, ces fouilles se poursuivent actuellement (dernière campagne en 1933). La mission américaine a exploré une partie de la zone occidentale du tell. Elle a en outre porté récemment ses efforts sur l'aire voisine de celle où fouilla jadis Mackenzie.

III. Principaux résultats acquis par la mission américaine. — 1° *Histoire de la ville.* — 1. M. Elihu Grant distingue *cinq* couches archéologiques dans le tell Roumeilé. Les deux premières sont assignées au bronze II (époque des Hyksos) et III, la troisième et la quatrième à l'ère du fer, la dernière à l'époque byzantine.

La ville aurait été détruite par trois fois, d'abord vers le milieu du IIe millénaire, ensuite vers l'an 1000 (expédition égyptienne contre Gézer, III Reg., ix, 16), enfin, au début de l'exil babylonien (campagne de Nabuchodonosor).

Les remparts, datant du bronze II et détruits partiellement lors de l'invasion des Peuples de la mer, auraient subi des modifications dans la suite.

2. Remarquons que ce schéma ne concorde pas avec celui que Mackenzie avait donné naguère et que, sur plusieurs points, il reste sujet à revision.

D'ores et déjà, le P. Vincent, se basant sur les propres constatations archéologiques de M. Grant, s'écarte notablement des conclusions adoptées par lui. Voici en quels termes il retrace l'histoire de la cité : « Trop copieuses sont les traces du bronze moyen initial, vers 2000, et celles du bronze I final, dans les derniers siècles du IIIe millénaire, pour ne pas impliquer une agglomération relativement considérable antérieure de trois à quatre siècles — au plus bas mot — à l'immigration des Hyksos. La disparition de cette « ville » primordiale pourrait bien n'être pas aussi radicale qu'on le donne à entendre... Au surplus l'évolution industrielle et artistique a tout l'air de se poursuivre, en cet endroit, comme à Gézer et Mégiddo, sans que l'invasion hyksos marque une ère créatrice ou une révolution. Tout au plus aurait-elle transformé le système des fortifications. Après quoi, M. Grant a sans doute raison de considérer la domination égyptienne rétablie par la XVIIIe dynastie comme l'âge d'or de Beth-Shēmēsh. Après l'invasion des Peuples de la mer, au début de l'époque du fer, la ville est manifestement sous la mouvance des Philistins, jusqu'au jour où un sursaut d'énergie pharaonique l'en débarrasse pour la donner en dot à la princesse égyptienne épousée par Salomon (I Reg. ix, 16). Sous la domination israélite, cette ville connut encore une certaine prospérité pendant les siècles de la grande monarchie; mais déjà c'était le déclin au moment où l'invasion assyrienne vint mettre un terme aux destinées de la «ville du soleil» (*Rev. bibl.*, 1935, p. 286 sq.). Voir Macalister, *Joshua, Judges*, 1931, p. 367 sq.

3. Notons enfin que, pendant toute la durée de son

existence, Bethsamès garda sa physionomie de cité *cananéenne*, largement ouverte aux influences égyptiennes et méditerranéennes. Ce n'est du reste qu'après l'achèvement des fouilles en cours et la publication intégrale des rapports officiels que l'on sera à même d'en retracer intégralement l'histoire.

2° *Le rempart.* — Par sa structure, le rempart mégalithique de la ville offre des analogies frappantes avec les enceintes de Tell en-Nasbé, de Sichem et de Tell Beit-Mirsim. D'une épaisseur moyenne de 2 m. 50, il « prend son point d'appui par des parois verticales sur le roc, sans qu'on observe trace de glacis dans les courtes sections recouvrées » (P. Vincent). Date probable du rempart : XIXe siècle (Albright, XVIIe siècle).

3° *Le haut-lieu.* — Nous réservons notre jugement sur la nature d'une installation que Grant identifie avec le haut-lieu de la cité cananéenne et dans laquelle il a retrouvé des *stèles* qui représenteraient les *massebôth* du sanctuaire. Ne pourrait-on pas considérer ces stèles comme de simples supports entrant dans la construction des maisons privées, comme à Tell Beit-Mirsim? Cf. Albright, *Archaelogy*, p. 115.

A l'époque israélite, ce haut-lieu aurait fait place à un sanctuaire en pierre, identifié avec une construction voisine.

4° *La céramique.* — De très riches séries de céramique ont été recueillies à l'intérieur de la ville, aussi



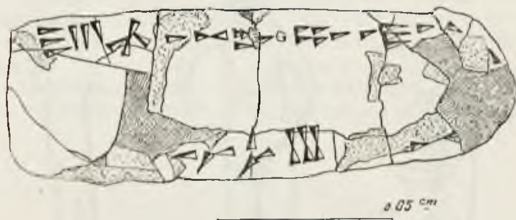
217. — Vase du bronze moyen, décoré de serpents (haut. 0 m. 127). Tombe II de Bethsamès. D'après *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. IX, 1927-1928, fig. 6.

bien que dans plusieurs tombes situées dans la région nord-ouest des faubourgs (tombe I, époque du fer; tombe II (fig. 217) et III, époque du bronze). Mentionnons spécialement la poterie *mycénienne* qui, dès le XIVe siècle, se répand dans le Sud palestinien. Comme de P. Vincent l'a reconnu depuis longtemps, la soi-disant poterie *philistine* n'en est qu'une variété d'époque décadente. Voir dans le *Supplément* les art. PHILISTINS et POTERIE.

5° *Trouvailles diverses.* — Mentionnons d'abord, sous cette rubrique, la découverte de nombreuses citernes, de silos, de pressoirs, de fours, d'ateliers de forgerons (?), de fondations de maisons, etc.

Notons ensuite, parmi les menus objets recueillis, de nombreux bijoux, des armes, quarante-trois variétés de lampes, des scarabées, des moules servant à confectionner des statuettes d'Astarté, etc.

Les objets suivants enfin sont particulièrement dignes d'intérêt : un scarabée portant une inscription de dix lignes en hiéroglyphes relative au mariage d'Aménophis III avec la reine Tiy; une tablette d'argile très endommagée (fig. 218) avec inscription en



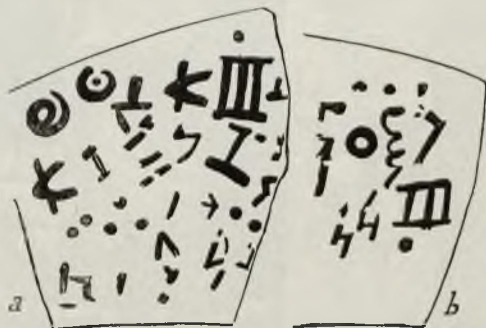
218. — Inscription cunéiforme de Bethsamès (dim. : env. 0 m. 145 × 0 m. 05). D'après *Bull. Amer. schools orient. res.*, p. 19, fig. 10, n. 53.

cunéiformes; une anse de jarre estampillée, portant l'inscription : « A Éliacim, serviteur de Jôkîn » (voir, col. 359, la notice consacrée à Tell Beit-Mirsim); deux représentations de la déesse « aux serpents »; l'*ostracon*, dit *de Bethsamès*.

6° *L'« Ostracon de Bethsamès »* (fig. 219). — Au cours de sa campagne de 1930, E. Grant découvrit dans la couche correspondant à la fin du bronze II et au début du bronze III, un *ostracon* couvert de signes d'écriture. Cette découverte a soulevé, depuis, d'ardentes polémiques.

Pour les uns, le tesson inscrit ne remonterait qu'au XIe siècle et les caractères qu'il porte appartiendraient à l'alphabet phénicien. Pour les autres, tesson et inscription sont du milieu du IIe millénaire et trahissent nettement l'influence égyptienne. Vu le contexte stratigraphique, non bouleversé, dans lequel le tesson a été trouvé, nous ne pensons pas qu'il soit possible de lui assigner une date postérieure au XVe siècle.

Voir, pour une étude détaillée de ce document, susceptible d'éclairer les origines de l'alphabet, l'ar-

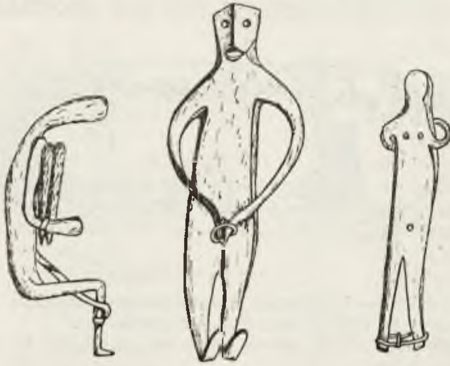


219. — L'ostracon de Bethsamès, a, face convexe et b, face concave (dim. 0 m. 08 × 0 m. 07). D'après *Rev. bibl.*, 1932, p. 282, fig. 1.

ticle LANGUES ET ÉCRITURES SÉMITIQUES, dans le *Supplément*, de même que les articles de Elihu Grant, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 401 sq.; P. Vincent, *ibid.*, 1932, p. 281-284; Dussaud, dans *Syria*, 1930, p. 392 sq.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Elihu Grant, *Beth-Shemesh progress of the Haverford archaeological expedition*, Haverford. 1929; id., *Beth Shemesh*, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. IX, p. 1-16; *Aïn-Shems excavations*, 1928-1931 *et* 1933, t. I-III, Haverford College, Pennsylvania, 1931-1934; cf. *Quart. stat. of Palest. expl. fund*,

1933, p. 194 sq.; *Beth-Shemesh in 1933*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1933, n. 52, p. 3 sq.; cf. *ibid.*, 1934, n. 53, p. 18 sq. (Albright). — P. Vincent, dans



220. — Figurines d'envoûtement, découpées en silhouettes dans des lames de plomb (dim. : 0 m. 06 à 0 m. 08). Fouilles de Marésa. D'après *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1900, p. 332.

Rev. bibl., 1929, p. 110-113; 1930, p. 437 sq.; 1935, p. 283-287. — P. Mallon, dans *Biblica*, 1928, p. 370-375; *Quart. stat., Palest. expl. fund*, depuis 1928, *passim*.

2. BEIT-EL-DJEMAL (sanctuaire chrétien). — I. Institut agricole des Pères salésiens, situé à 6 km. environ au sud de ʿAin-Shems. On y a découvert, en 1916, deux cavernes funéraires et des restes d'une chapelle byzantine, identifiée, sans raisons solides, avec un *martyrium* élevé en ces lieux, au vᵉ siècle, sur la tombe du protomartyr saint Étienne.

II. On trouvera une description de la ruine et un exposé de la controverse soulevée à la suite de sa découverte dans les articles suivants :

III. Bibliographie. — P. Maurice Gisler, *Das Grab des heil. Erzmärtyrers Stephanus*, dans *Das Heilige Land*, janv. 1917, p. 15-21; *Kaphargamala, the burial place of St. Stephen the protomartyr and S. S. Nicodemus, Gamaliel, Abibo, rediscovered at Beitgemâl, Palestine, by the salesian Fathers of dom Bosco*, 1923; cf. *Rev. bibl.*, 1924, p. 306. — P. Mallon, dans *Biblica*, 1922, p. 502-507; P. Abel, *Une chapelle byzantine à Beit el-Djemâl*, dans *Rev. bibl.*, 1919, p. 244-248; *Où en est la question de Caphargamala?* I. *Djemâlla*. II. *Beit el-Djemâl*, dans *Rev. bibl.*, 1924, p. 235-245. — P. Vincent, *A la recherche de Caphargamala*, *ibid.*, 1926, p. 127-132. — *Mosaïc pav. Palest.*, n. 24. — L. Heidet, *Cafargamala*. Con note di D.-G. Fergnani, salesiano, Beitgemal, Palestina, 1931. — Stephan, *Note on the definite article in two Palestinian place-names*, dans *The journal of the Palestine oriental society*, t. xiii, 1933. — Studi Stefaniani, *Identificazione Cafargamala-Beitgemal*, documenti serie A, prove et testimonianze; documenti serie B, documenti pontifici Pia opera, di S. Stefano, Scritti vari; documenti serie C, opposizione, 1934 (ed. extra-commerciale).

221. — Tombe peinte de Marésa. D'après Solowcitschik, *Die Welt der Bibel*, p. 100, fig. 470.

3-4. BEIT-DJEBRIN (Eleuthéropolis) **et TELL SANDAHANNAH** (Marésa). — I. Position géographique et noms. — 1° *Tell Sandahannah*. — Tell d'un diamètre moyen de 200 m. situé à 23 km. au nord-ouest d'Hébron et occupant une position stratégique importante au croisement de plusieurs routes antiques et à l'orée de la plaine philistine. Il tire

son nom actuel d'une église dédiée à sainte Anne et datant de l'époque des croisées.

2° *Beit Djebrin.* — A 1 500 m. au nord de Tell Sandahannah s'élève le gros bourg de Beit Djebrîn, appelé au IIe siècle de notre ère Éleuthéropolis. Le P. Abel est sans doute dans le vrai en interprétant le vocable Beit Djebrîn comme une déformation de beth-gibborîm (maison des preux), nom qui aurait été donné à la localité en souvenir des héros tombés ici au cours des guerres machabéennes (*Rev. bibl.*, 1924, p.206).

II. Identification. — Une inscription découverte dans la nécropole de Tell Sandahannah a permis, d'identifier ce site avec l'emplacement de la ville biblique de Marésa (Jos., xv, 44).

III. Fouilles et trouvailles. — 1° *Tell Sandahannah.* — 1. *Le tell.* — Fouilles partielles, exécutées en 1900, sous les auspices du *Palestine exploration fund* par l'Américain Bliss.

2. *La nécropole.* — Exploration partielle, en 1902, par les Allemands H. Thiersch et J.-B. Peters et, en 1924, par l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. A noter que, dès avant 1900, plusieurs tombes de Marésa avaient été découvertes et pillées par les indigènes. Quelques tombes enfin ont été trouvées en 1913.

3. *Les cavernes.* — Exploration méthodique par van Berchem et Macalister.

2° *Beit Djebrin.* — Découverte, en 1921, d'une villa gréco-romaine, explorée en 1921 et 1924 par l'École biblique et archéologique française.

IV. Principaux résultats des fouilles. — 1° *Tell Sandahannah.* — 1. *Le tell.* — *a)* En surface, Bliss découvrit les vestiges d'une agglomération d'époque séleucide, entourée d'un double rempart assez imposant, mais d'exécution peu soignée. Une porte monumentale, à l'Est, donne accès à un ouvrage fortifié et à une grande artère pénétrant à l'intérieur de la ville.

A noter, parmi les objets exhumés presque à fleur du sol et datant de l'époque séleucide, un lot de monnaies, de belles séries de céramique, des anses d'amphores à légendes grecque et hébraïque.

Une cinquantaine de tablettes en calcaire, portant des textes d'incantation *(tabellæ devotionis)*, furent en outre retrouvées. A rapprocher de cette trouvaille la découverte d'une série de figurines en plomb, (fig. 220) représentant des hommes et des femmes, ayant les pieds et les mains liés. Sans aucun doute, comme M. Clermont-Ganneau l'a reconnu le premier, ces figurines représentent les personnes mêmes contre lesquelles étaient dirigées les incantations des tablettes. Voir *Rev. bibl.*, 1901, p. 92.

b) Quelques sondages ont permis à M. Bliss de constater l'existence, dans les flancs du tertre, d'une ville plus ancienne, remontant vraisemblablement au VIIIe siècle avant J.-C.

2. *La nécropole.* — *a)* Les recherches méthodiques que Thiersch et Peters y ont entreprises en 1902, ont permis d'abord d'identifier le site avec Marésa où, comme nous l'apprenons par une inscription, une colonie sidonienne, commandée par un certain Sesmaïos ou par son fils Apollophanès s'était fixée vers la fin du IIIe siècle avant J.-C. Voir Gerza, papyrus ptolémaïques, col. 615.

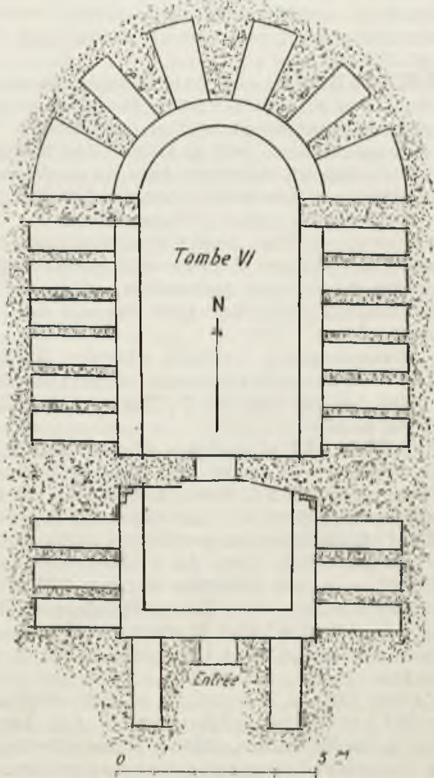
Les tombeaux explorés par la mission allemande (I-IV), étaient ornés de peintures souvent remarquables, trahissant l'influence de l'art grec. Voir col. 443, fig. 221.

b) Les trois tombes (fig. 222), explorées par l'École biblique et dont la seconde avait été étudiée dès 1913 par M. Warren J. Moulton, datent du IIe siècle avant notre ère. Elles se composent d'une ou de deux chambres entourées de nombreux *loculi.* On en trouvera une description détaillée, de même que la reproduction des inscriptions qu'elles contenaient dans ce *Supplément*, à l'art. Sépultures. Voir dès maintenant la fig. 222.

c) Les cavernes sépulcrales. — La plus fameuse de ces cavernes, celle d'*es-Souq*, ne compte pas moins de 1 906 niches. Voir Macalister, *op. cit.*, et *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1901.

2° *Beit Djebrin.* — Sur la villa gréco-romaine, explorée par l'École biblique, voir l'art. Éleuthéropolis, de M. Pirot, dans le *Supplément*, t. II, col. 1037-1041.

V. Bibliograhie. — 1° *Fouilles du Palest. expl. fund.* — F.-J. Bliss, *Report on the excavations at Tell Sandahannah*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1900, p. 319-338. — F.-J. Bliss et R.-A. Stewart Macalister, *Excavations in Palestine during the years 1898-1900*, Londres, 1902 (cf. v, p. 52-61); cf. *Rev bibl.*, 1900, p. 115 sq. (nécropole et hypogées); *ibid.*, p. 308 (milliaires); 1901, p. 88 sq. (inscription grecque, *ibid.*, p. 91 sq. (figurines magiques); *ibid.*, p. 104 sq. (fouilles); *ibid.*, p. 333 sq. (caverne d'es-Souq; voir sur cette caverne également Macalister, *A century of excavation in Palestine*, p. 61-62).



222. — Tombe VI de Marésa, terminée en exèdre et comportant 26 *loculi*, IIe siècle av. J.-C. D'après *Rev. bibl.*, 1925, p. 273, fig. 4.

2° *La nécropole.* — H. Thiersch et J.-P. Peters, *Neu entdeckte Gräber bei Bet Dschibrin*, dans *M. und N. deut. Paläst.-Ver.*, 1902, p. 40 sq.; Peters et Thiersch, *The necropolis of Mareshah*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1902, p. 393 sq. — Compte rendu officiel : Peters and Thiersch, *Painted tombs in the necropolis of Marissa*, Londres, 1905; cf. *Rev. bibl.*, 1902, p. 598 sq.; *ibid.*, 1906 p. 317-320. — Voir, sur la tombe d'Apollophanès, Macalister, *op. cit.*, p. 62, 263, 322. — Warren J. Moulton, *An inscribed tomb at Beit Jibrin*, dans

American journal of archaeology, 1915, p. 63-70; cf. *Rev. bibl.*, 1925, p. 272-273; *id.*, *A painted christian tomb at Beit Jibrin*, dans *Ann. amer. school orient. res.*, t. II-III, 1923, p. 95-104. — P. Abel, *Tombeaux récemment découverts à Marissa*, dans *Rev. bibl.*, 1925, p. 267-275.

3° *Cavernes.* — M. van Berchem, dans *Zeitschr. des deut. Palast.-Ver.*, t. XIX, p. 112 sq. — Macalister, *op. cit.*, p. 61 sq.

4° *Villa gréco-romaine.* — P. Vincent, *Une villa gréco-romaine à Beit-Djebrîn*, dans *Rev. bibl.*, 1922, p. 259-281. — P. Abel, *Découvertes récentes à Beit-Djebrîn*, dans *Rev. bibl.*, 1924, p. 583-604. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 23.

5° E.-W.-G. Masterman, *Beit Jibrîn and Tell Sandahannah*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1926, p. 176-185.

5. BEIT-SAHOUR. — I. Position géographique. — Village situé à 1 km. à l'est de Bethléem, et identifié communément avec le village des pasteurs.

II. Recherches. — 1° Vers 1860, l'abbé Morétain, curé de Beit-Sahour, découvrit dans les environs une station lithique remontant à l'ère mésolithique. Voir l'art. Préhistoire, dans ce *Supplément*.

2° En 1908, les Pères bénédictins allemands de la Dormition découvrirent dans le voisinage une nécropole datant de l'époque préisraélite, comptant une série de tombes à puits. Voir l'art. Sépultures, dans ce *Supplément*.

III. Bibliographie. — B.-H. Hänsler, *Archäologisches aus Jerusalems Umgebung*, dans *Das heilige Land*, 1908, p. 187-193. — P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1909, p. 116-117.

6-10. BERSABÉE et quelques sites du Négheb.

I. Bersabée. — Célèbre ville biblique, située à 45 km. au sud-ouest d'Hébron. A 5 km. à l'est de la ville moderne est situé le tell es-Séba', qui représente peut-être l'emplacement de la ville des patriarches.

Voir sur Bersabée, l'art. du P. Barrois, dans ce *Supplément*, t. I, col. 963-968; cf. *Rev. bibl.*, 1920, p. 260-265; Albright, dans *Journ. Palest. orient. Soc.*, 1924, p. 152; 'Aref al-'Aref, *Histoire de Bersabée et de ses tribus*, Jérusalem, 1934; *Rev. bibl.*, 1935, p. 636; *Mosaic pav. Palest.*, n. 335.

II. 'Abdé *(Eboda, Oboda)*. — 1° Colline située à environ 50 km. au sud de Bersabée et à 35 km. au nord-est de Cadès-Barnéa. Ruines d'une ville byzantine et d'une installation nabatéenne antérieure.

2° *Bibliographie.* — P. Abel, Abdeh, dans ce *Supplément*, t. I, col. 1-8 : description du site et des ruines, bibliographie.

III. El-'Audja. — 1° Situé à 70 km. au sud-ouest de Bersabée. Ruines d'églises byzantines.

2° On trouvera une description des ruines et un compte rendu des fouilles exécutées sur ce site en 1915-1916 dans les articles du P. H. Hänsler, *Audscha el-Hafir; Nachtrag zu Audscha el-Hafir; Funde in der Wüste*, dans *Das heilige Land*, 1916, p. 155-164, 189-203; 1917, p. 12-15; cf. P. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1920, p. 106-126. Sur les inscriptions recueillies à el-'Audja, voir l'art. Inscriptions, à paraître dans ce *Supplément*. Voir, en outre, *Mosaic pav. Palest.*, n. 11.

IV. Région de Cadès-Barnéa *('Aïn-Qedeis, Aïn-Qedeirat, 'Aïn-Qeseimeh, 'Aïn-Moueileh)*. — 1° Cadès-Barnéa, où séjournèrent les Hébreux après la sortie d'Égypte, est situé à 110 km. environ au sud-ouest de Bersabée. Voir, Barrois, Cadès, dans ce *Supplément*, t. I, col. 993-997, avec bibliographie sur la contrée à la fin de l'article.

2° On trouvera, plus loin, à l'append. I, quelques indications sur les stations lithiques de la région.

3° Sur *Tell Qaṭaf*, endroit présumé du « tombeau de Marie, sœur de Moïse », voir l'art. de dom B. Ubach dans *Rev. bibl.*, 1933, p. 562-568; voir aussi *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1934, p. 129.

V. Sbaïta. — Ville byzantine en ruines, située à environ 25 km. au sud-est de Bersabée. L'exploration du site a été inaugurée en décembre 1933 par la *Colt expedition*, sous les auspices de l'*École anglaise de Jérusalem.* Voir *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1935, p. 9 sq., n. 171-181, et *Quart. depart. antiq. Palest.*, t. IV, 1935, n. 4, p. 201 sq.

11. BETHLÉEM. Voir A. Barrois, Bethléem, dans le *Supplément*, t. I, col. 970-975.

Voici quelques indications bibliographiques sur des découvertes et des travaux récents intéressant l'église de la Nativité : P. Paul Cheneau, *L'ancien carillon de Bethléem*, dans *Rev. bibl.*, 1923, p. 602-607 (découverte de treize cloches et de deux cent cinquante tuyaux d'orgues, enterrés vraisemblablement au XVe siècle). — Hamilton, *Excavations in the atrium of the church of the Nativity, Bethlehem*, dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1933, p. 1-8 (fouilles exécutées en 1932, par les soins du *Department of antiquities of Palestine)*, Mamert Vionnet, *Importantes découvertes à la basilique de Bethléem*, dans *Jérusalem*, 1934, n. 180, p. 681-687. — Sur une nécropole chrétienne, découverte à Bethléem en 1894, voir P. Séjourné, dans *Rev. bibl.*, 1895, p. 439-444. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 33-44.

On trouvera une étude archéologique approfondie sur la basilique de Bethléem dans l'ouvrage des PP. Vincent et Abel, *Bethléem, le sanctuaire de la Nativité*, Paris, 1914.

12. GAZA (Ghazzé). — I. Position géographique. — Célèbre cité de la plaine philistine, à 4 km. du littoral et à 81 km. au sud-sud-ouest de Jaffa. Clé de l'Asie, tête de pont des routes d'Égypte et d'Arabie. Dans l'antiquité, Gaza est mentionnée entre autres, par Thoutmès III, les lettres de Ta'annak (voir *Aegypt. Zeitschr.*, 1926, p. 63 sq.) et d'el-Amarna (289, 296). Voir aussi *Aegypt. Zeitschr.*, 1933, p. 39 sq.

II. Sondages. — La ville moderne de Gaza occupant l'emplacement de l'antique cité, les recherches s'avèrent très difficiles, sinon impossibles. Seuls quelques sondages ont pu être effectués en 1922 dans le secteur nord du tell. Ces travaux ont été dirigés par M. Pythian-Adams, au nom de l'École anglaise de Jérusalem. Dans la même région, Garstang a exploré quelques cavernes entre 1911 et 1920.

III. Résultats des sondages. — 1° M. Pythian-Adams a pu déterminer la stratigraphie du site et enregistrer, outre des vestiges imposants des fortifications anciennes, des traces d'occupation du tell, s'échelonnant entre la fin du bronze II ou le début du bronze III et la période hellénistique. Mais il ne fait de doute pour personne que des sondages pratiqués au cœur même de la ville permettraient d'atteindre des couches bien plus anciennes. Voir notamment C.-R. Conder, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1896, p. 235 et P. Le Page-Renouf, *ibid.*, 1892, p. 251 sq.

2° Sur les sanctuaires chrétiens, ornés de mosaïques et de peintures, élevés à Gaza entre 530 et 548, voir l'art. Sanctuaires chrétiens anciens, à paraître dans ce *Supplément*.

IV. Bibliographie. — J. Garstang, *The walls of Gaza*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1920, p. 156 sq.; dans *Joshua, Judges*, p. 375 sq. — W.-J. Pythian-Adams, *Reports on soundings at Gaza*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1923, p. 11-14, 18-30. Voir également, Macalister et Knesevich, *An old sarcophagus at Gaza*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1910, p. 294-296. — N. Giron, dans *Journ. Asiat.*, 1922, p. 63 sq. — *Mosaic Pav. Palest.*, n. 73, 74. — Galling, art. *Gaza*, dans *Reallexikon*. — Vincent, *Un hypogée hellénistique à Gaza*, dans *Rev. bibl.*, 1910,

p. 575 sq. Voir, col. 350, la notice sur *Tell el-'Addjoul* et l'art. PHILISTINS.

13. KHIRBET ASQALAN (Ascalon). — Voir, sur ce site et les fouilles qui y ont été pratiquées de 1920 à 1922, sous les auspices du *Palestine exploration fund* et de la *British school of archaeology* de Jérusalem, par J. Garstang et W.-J. Pythian-Adams, l'art. du P. Abel, dans ce *Supplément*, t. I, col. 621-628. A noter que *Ascalon* est mentionnée sous la forme Isq'nw dans les fameux *textes d'anathème* datant des environs de l'an 2000 et retrouvés récemment par Schaefer et Sethe. Voir Dussaud, dans *Syria*, 1927, p. 216-233 et note p. 227.

On trouvera un plan d'Ascalon et une notice substantielle sur l'exploration du site dans J. Garstang, *Joshua, Judges*, Londres, 1931, p. 357 sq. — Voir, en outre P. Abel, *Syrie-Palestine*, Paris, 1932, p. 621-623; *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1921-1923, passim; Galling, art. *Askalon*, dans *Bibl. Reallexikon*, Tubingue, 1934. — Thomson, *Reallexikon der Vorgeschichte*, au mot *Askalon*, et, dans ce *Supplément*, l'art. PHILISTINS. — Voir également *Mosaic pav. Palest.*, n. 7-10.

14. KHIRBET ET-TABEIQA (Bethsour). — I. POSITION GÉOGRAPHIQUE. — Tell situé à 8 km. au nord d'Hébron, à quelque distance, vers l'Ouest de la route de Jérusalem. Dans le voisinage (vers le sud-est), s'élèvent les restes du fortin médiéval de Bordj es-Şour. Enfin, en bordure de la route on vénère, au moins depuis le IVe siècle, la source de Dhiroué comme étant l'endroit où le diacre Philippe baptisa l'eunuque de la reine Candace.

II. L'IDENTITÉ DU TELL avec l'emplacement de la ville biblique de Bethsour, l'une des places fortes de Roboam (II Par., XI, 7-12) et des Macchabées, peut être considérée comme solidement établie. Voir P. Abel *Topographie des campagnes macchabéennes*, dans *Rev. bibl.*, 1924, p. 208-212.

III. FOUILLES. — Le séminaire presbytérien de Chicago a inauguré, en 1931, conjointement avec l'École



223. — Cachet israélite trouvé à Bethsour. Texte : « A Galyahou, fils du roi. » (Dim. : env. 0 m. 012 × 0 m. 008.) D'après Sellers, *The citadel of Beth-Zur*, p. 59.

américaine de Jérusalem, l'exploration du tell. Cette *Joint expedition* est dirigée par le professeur O.-R. Sellers et le docteur Albright.

IV. PRINCIPAUX RÉSULTATS. — 1° *Ere du bronze I.* Quelques vestiges peu importants.

2° *Seconde moitié du bronze II.* — Une agglomération prospère occupa le site qui fut alors muni d'une enceinte, dégagée actuellement sur une longueur de 150 mètres. Signalons des scarabées de type hyksos datant de cette époque.

3° Détruite vers le début du XVe siècle, la ville fut reconstruite vers la fin du bronze III (1200) et joua un certain rôle comme place forte pendant la période de la royauté. Mentionnons parmi les menus objets remontant à cette époque : des scarabées *hyksos;* un scarabée au nom de Ramsès II, une très belle cuillère à fard, de style égyptisant mais de facture locale, également d'époque ramesside, un cachet israélite portant l'inscription : « A Galyahou, fils du roi » (fig. 223) (cf. I Par., III, 12), des anses de jarre estampillées au nom des villes de Memshat, Ziph, Hébron (voir, col. 352); des timbres *lam-melèk* (au roi); quatre petits poids (9 gr. 80, 9 gr. 54, 7 gr. 18, 5 gr. 8).

4° Aux ères gréco-perse et hellénistique, Bethsour prit un essor nouveau. Signalons comme remontant à cette époque la forteresse de la ville, portant les traces de plusieurs remaniements successifs, attribués à Judas Macchabée, à Bacchidès et à Simon; des restes de maisons d'habitation et de magasins, etc. D'autres installations, utilisées à cette époque, tel que le grand réservoir sous roche, remontent vraisemblablement à l'ère du bronze.

Beaucoup de petits objets ont été recueillis dans la couche hellénistique, tels que des cachets et des gemmes, des estampilles rhodiennes et notamment des monnaies au nombre de 279. Mentionnons parmi ces dernières : 124 pièces au nom d'Antiochus Épiphane, 18 monnaies macchabéennes et une très belle pièce juive en argent du IVe siècle.

5° Notons enfin qu'après l'époque macchabéenne la ville déclina rapidement pour être abandonnée définitivement aux premiers siècles de notre ère.

V. BIBLIOGRAPHIE. — O.-R. Sellers-W.-F. Albright, *The first campaign of excavation at Beth Zur*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 43, p. 2-13. — O.-R. Sellers, *The citadel of Beth-Zur*, Philadelphia, 1933. — *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 51, p. 28 sq. — *Quat. Depart. antiq. Palest.*, 1932, p. 158 sq. — Albright, *Archaeology...*, p. 227. — P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 315-317. — Voir plus loin l'art. MACCHABÉENNES *(Les guerres)*.

15. KHIRBET EL-YEHOUD (Béther). — I. POSITION GÉOGRAPHIQUE. — Colline dominant le village de Bittir, la Béther de la tribu de Juda, située à 11 km. au sud-ouest de Jérusalem, en bordure de la route de Jérusalem à Beit-Djebrîn. Dernier boulevard de la résistance juive pendant la révolte de Barcochébas (135 de notre ère). Site remarquablement fortifié.

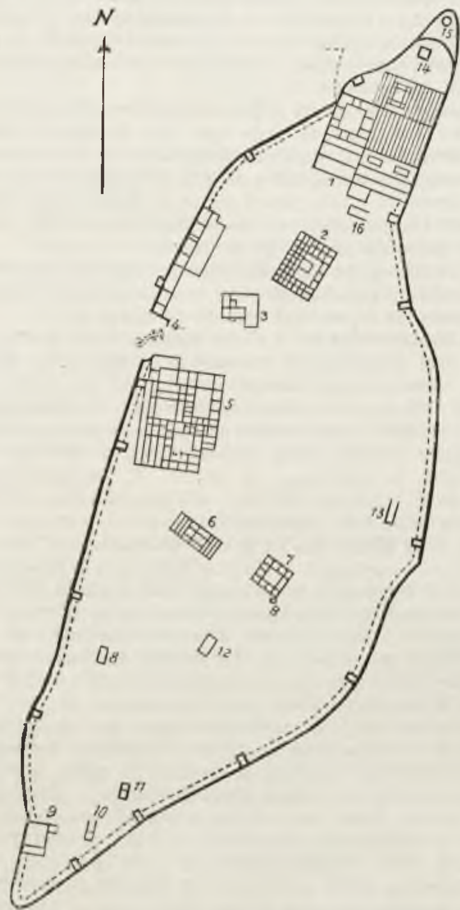
II. EXPLORATION DU SITE. BIBLIOGRAPHIE. — Le site de BÉTHER n'a malheureusement pas encore été exploré systématiquement. On trouvera quelques indications sur l'histoire de la ville de même qu'une description de ses ruines dans les travaux suivants : W. Carroll, *Bittir and its archaeological remains*, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. V, 1925, p. 77-103. — A. Alt, dans *Palästinajahrbuch*, 1927, p. 12 sq. — Strathmann, *ibid.*, p. 92 sq. — A. Schulten, *Beth-Ter*, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1933, p. 180-184. — Cf. Zickermann, *ibid.*, 1906, p. 51 sq. — Sur une mosaïque byzantine trouvée à Béther en 1909, voir P. Vincent dans *Rev. bibl.*, 1910, p. 254-261 et P. Séjourné dans *Compte rendu Acad. inscr.*, 1909, p. 975-978. Voir de même *Mosaic pav. Palest.*, n. 13. — Galling, art. *Beth Ter*, dans *Reallexikon*.

16. MALHAH. — Village situé à 5 km. au sud-ouest de Jérusalem. Dans le voisinage se trouvent trois monticules, qui ont fait l'objet de quelques sondages, pratiqués en 1923 par le docteur Albright, directeur de l'École américaine de Jérusalem. La poterie recueillie date du fer I. Le site a-t-il été occupé par les Philistins comme le pense le docteur Albright? Une exploration complète des trois tertres permettrait seule d'éclaircir ce problème.

BIBLIOGRAPHIE. — *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 10, avril 1923, p. 1-3 et n. 50, 1933, p. 31; *Rev. bibl.*, 1924, p. 420 sq.

17. MASADA (Qasr Sebbé). — I. POSITION GÉOGRAPHIQUE. — Célèbre forteresse hérodienne (**מצדה**) du désert de Juda occupant à 4 km. de la mer Morte et en face de la Lisân, une vaste plate-forme rocheuse d'accès très difficile. Voir dans Josèphe (*Bell. jud.*, l. VII, c. VIII.), le récit circonstancié du siège et de la prise de Masada par le général romain Fl. Silva

(73 après J.-C.). Rappelons que la garnison juive, commandée par Eléazar et comptant 960 personnes y compris les femmes et les enfants, finit tragiquement aux derniers jours du siège, préférant une mort volontaire au massacre et à la captivité qui l'attendait. Voir Abel, *Une croisière autour de la mer Morte*, Paris, 1911, p. 105 sq.



224. — La plate-forme hérodienne, à Masada.
1. Magasins (80 × 60 m.). 2. Petit palais. 3. Église des croisés?
4. Portail. 5. Le palais d'Hérode (60 × 48 m.).
6-7. Maisons. 8-13 et 16. Citernes. 14-15. Tours de guet.
D'après Schulten, *Masada*, pl. XIII.

II. Découverte et exploration des ruines. — 1° Découvertes et identifiées en 1838 par l'Américain Robinson qui, toutefois, n'y pénétra point, les ruines de Masada ont été visitées et décrites, depuis 1842, par un certain nombre d'explorateurs.

2° En 1932, le site fut exploré partiellement, pendant quatre semaines, par une mission organisée sous les auspices du *Deutscher Palästina-Verein* et dirigée par le professeur Schulten, le général Lammerer et le docteur Borée.

III. Principaux résultats. — 1° *La plate-forme hérodienne* (fig. 224). — 1. Elle s'élève à 375 m. au-dessus du niveau de la mer Morte et couvre une superficie de 8 hectares. Une enceinte casematée, construite en blocs sommairement taillés et mesurant 1 300 m. de long sur 4 à 6 m. de large, borde la plate-forme sur tout son pourtour. Des trente-sept tours qui la jalonnaient primitivement, au dire de Josèphe, il en subsiste une quinzaine, très délabrées pour la plupart.

2. Mentionnons, parmi les bâtiments dont les ruines imposantes couvrent l'aire du plateau, des magasins, un petit palais, le grand palais d'Hérode (60 × 48 m.), avec ses trois cours et ses nombreux appartements, plusieurs autres édifices, dont une église de l'époque des croisés (?), une porte à arc brisé, des tours, des citernes.

Tous ces bâtiments mériteraient une exploration minutieuse.

2° *La « circonvallation » et les camps romains*. Des travaux de siège d'une étendue considérable furent effectués par les Romains au pied de la forteresse. Il en subsiste, notamment :

1. *Le mur de circonvallation*. — Encerclant complètement la forteresse à une certaine distance, il ne mesure pas moins de 4 k. 500 de longueur et a une épaisseur moyenne de 1 m. 75. Par endroit, il est flanqué de tours quadrangulaires.

2. *Les camps romains*. — Huit camps ou redoutes, parfaitement aménagés et servant de casernements aux légionnaires, font bloc avec la muraille ou s'élèvent à une certaine distance d'elle. Plusieurs de ces camps sont dans un état de conservation remarquable.

a) Les deux camps principaux, B (fig. 225), et F, de forme oblongue, situés l'un au nord-ouest, l'autre au sud-est de la colline, ont une superficie de 2 hectares chacun. Quatre portes, protégées par des clavicules, y donnent accès. On trouvera une description détaillée de l'aménagement intérieur de ces casernements dans Schulten, *op. cit.*, p. 100-140. Notons que le camp F a subi une transformation, vraisemblablement à l'époque de Dioclétien.

b) Six camps *de passage*, moins importants, s'échelonnent entre les camps B et F. Voir Schulten, *op. cit.*, p. 140-156.

c) Mentionnons, parmi les menus objets recueillis par la mission allemande, seize monnaies juives et romaines.

3. *L'« agger » ou la chaussée d'assaut*. — Dans le secteur nord-ouest, le général romain fit aménager l'*agger* destiné à amener l'hélépole et les autres machines de siège à la hauteur des murs. Cette jetée, construite en pierre et en bois, avait une longueur de 175 m., une hauteur de 125 m. et une largeur approximative de 30 m.

L'ensemble des travaux effectués par Silva en vue du siège de Masada compte parmi les spécimens les plus remarquables de la poliorcétique romaine qu'on connaisse.

IV. Bibliographie. — W.-F. Albright, *Engedi and Masada*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 18, 1925, p. 11-15. Schulten, *Masada, die Burg des Herodes und die römischen Lager...*, dans *Zeitschr. des deut. Palast.-Ver.*, 1933, p. 1-179, avec bibliographie. Plans et croquis du général Lammerer. Sur les fouilles exécutées par Schulten et Lammerer en d'autres points de l'*Orbis Romanus*, voir notamment Schulten, *Numantia*, Munich, 1914-1931 (4 vol.) et *Römische Lager in Spanien*, dans *Forschungen und Fortschritte*, févr. 1928. On trouvera de belles vues aériennes de la région de Masada dans C. Hawkes, *The roman siege of Masada*, dans *The antiquity*, 1929. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 292-294.

18. OUADY EL-KHAREITOUN (grottes d'Oumm Qalaa, Oumm Qatafa, etc.). — Voir sur les grottes préhistoriques situées dans l'ouâdy el-Khareitoun (10 km. au sud-sud-est de Bethléem) et explorées par M. Neuville, vice-consul de France à Jérusalem, l'append. I, col. 511.

19. RAMET EL-KHALIL (Mambré [Chênaie de]). — I. Position géographique. — A 3 km. au nord d'Hébron et à 450 m. à l'est de la route de Jérusalem s'élève, sur la pente méridionale de la montagne des

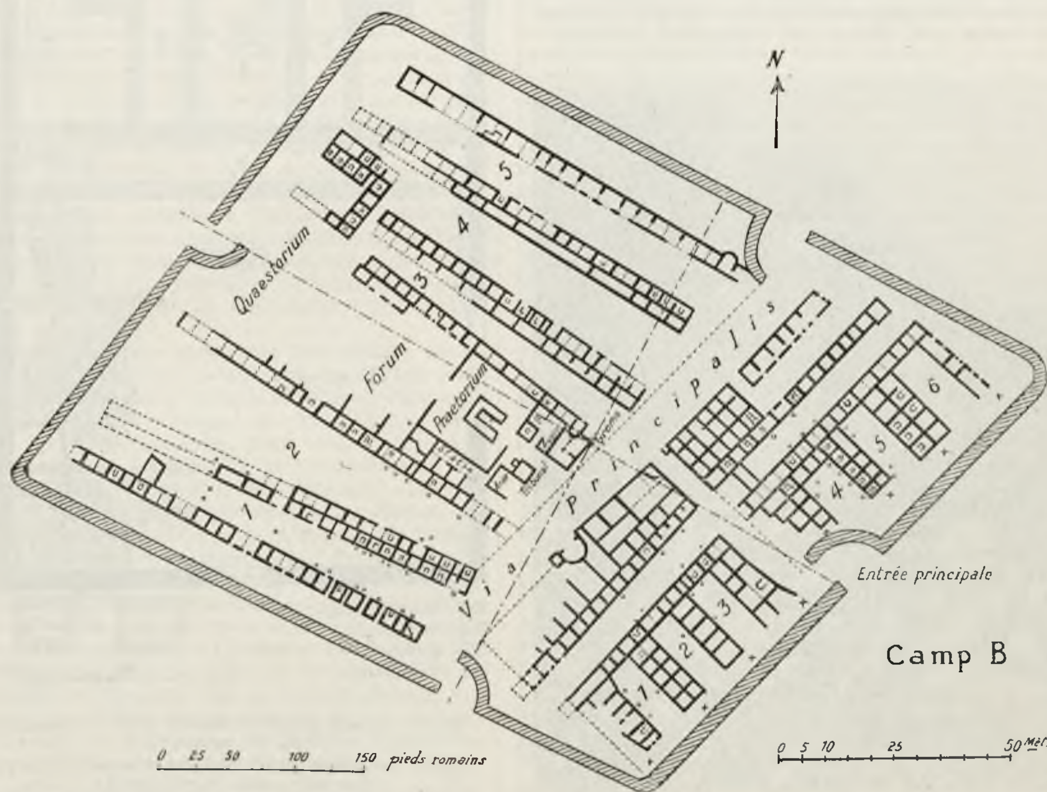
Hyènes, un imposant quadrilatère de murailles, dont seules les faces ouest et sud étaient visibles avant les fouilles récentes. Cette enceinte porte le nom de *Ḥaram Râmet el-Khalîl*, « la hauteur de l'enceinte de l'ami de Dieu » (Abraham). Dans l'angle formé par la jonction des murs ouest et sud se trouve un puits d'eau vive connu sous le nom de *bîr el-ḥaram* ou *bîr el-Khalîl*, « puits d'Abraham ».

II. Fouilles. — Le site a été exploré de 1926 à 1928 au nom de la *Görresgesellschaft* et avec l'appui de la *Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft*, par le P. Évariste Mader, directeur de l'Institut oriental

spécimens de poterie appartenant au bronze I témoigne en faveur de l'occupation du site au IIIe millénaire.

Aussi, en se basant sur l'ensemble du matériel, tant littéraire qu'archéologique dont on peut actuellement faire état, le P. Mader n'hésite-t-il pas à identifier définitivement le Ḥaram Râmet el-Khalîl avec la chênaie de Mambré.

IV. Principaux résultats des fouilles.— 1° *L'enceinte monumentale.* — 1. *Dimensions et description.* — Longueur des murailles sud et nord : 65 m. 10; des murs ouest et est : 49 m. 35. Hauteur à l'angle sud-ouest



225. La camp B à Masada (superficie : 2 hect.). D'après Schulten, *Masada*, pl. iv.

allemand de Jérusalem. Le P. Maurice Gisler, O.S.B., prit une part importante dans la fouille en qualité d'architecte.

III. Identification. — Dès avant les fouilles on avait acquis la conviction que le site représentait l'endroit avec lequel une tradition, près de deux fois millénaire, identifiait la chênaie de Mambré, où Abraham avait fixé sa tente, où il avait élevé un autel et où le Seigneur l'avait favorisé de splendides théophanies. Voir notamment P. Abel, *Mambré*, dans *Conférences de Saint-Étienne*, 1909-1910, Paris, 1910, p. 156 sq.

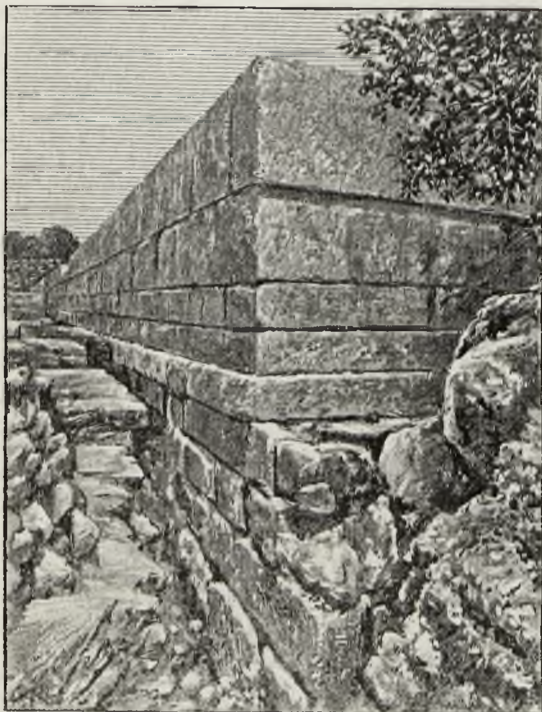
Mais cette tradition était-elle née seulement aux environs du Ier siècle chrétien ou perpétuait-elle des souvenirs plus anciens? Les constatations faites au cours des fouilles permettent aujourd'hui de répondre à cette question. L'examen du matériel archéologique exhumé par le P. Mader nous autorise, en effet, à remonter beaucoup plus haut que l'ère chrétienne et à reporter au moins jusqu'à l'époque de la royauté les origines de la construction dont les ruines se dressent en cet endroit. Ajoutons que la découverte de quelques

(fig. 226), où l'on distingue nettement dix assises : 5 m. 80. « En parcourant les assises de bas en haut, on remarque que les blocs augmentent en largeur aussi bien qu'en hauteur, de telle sorte que les plus petits se trouvent en bas, tandis que les plus gros (jusqu'à 5 m. 35 × 0 m. 90 × 1 m. 10 de hauteur) appartiennent à l'assise supérieure : cette particularité n'a jamais été rencontrée en Palestine dans le cas d'une muraille homogène, et elle est en contradiction avec les principes usuels de l'architecture. Plus encore que cette ordonnance des assises en ordre de croissance, une autre particularité caractérise notre construction : c'est l'appareillage orthostatique : les blocs sont en effet posés de champ et forment deux parements massifs dont l'intervalle est rempli de moellons et de pierrailles. La construction se distingue en même temps par son mode de liaisonnement, les pierres de parement alternant à intervalles irréguliers avec les boutisses. Il est par ailleurs tout à fait remarquable que les deux lignes de murailles, sur une longueur totale de 114 m. 45, atteignent partout le même niveau rectiligne et que nulle part aux environs ne gisent des

blocs dont on puisse inférer que la construction s'était élevée plus haut ». (P. Mader, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 87 sq.

2. *Origine et date.* — *a)* Alors que, avant les fouilles, on était loin de s'entendre sur l'âge et l'origine de l'enceinte — les dates proposées s'échelonnaient entre les âges préhistoriques et l'époque arabe — on dispose aujourd'hui d'éléments d'appréciation relativement sûrs en cette matière.

b) L'examen minutieux des sections sud et ouest, déjà partiellement connues auparavant, le déblaiement des côtés est et nord, dont l'existence même avait été mise en doute, enfin la comparaison des données archéologiques avec les témoignages littéraires ont amené le P. Mader aux conclusions suivantes :

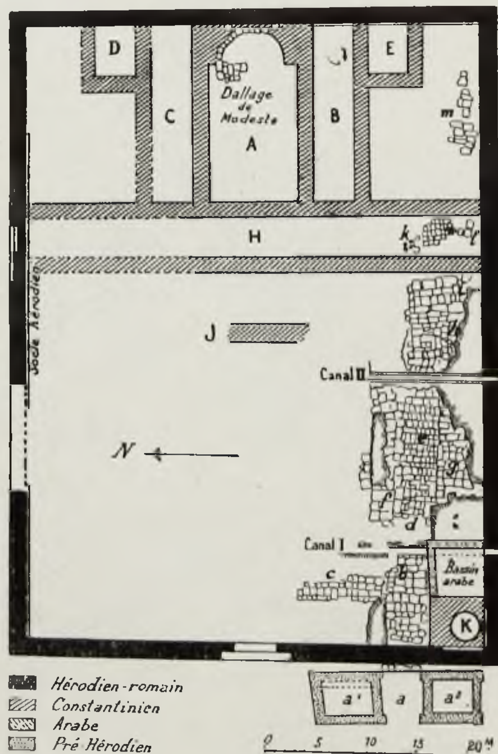


226. — Angle sud-ouest de Haram Râmet el-Khâlîl. D'après *Rev. bibl.*, 1930, pl. VI.

a. L'origine de l'enceinte remonte à Hérode le Grand; on s'en convaincra aisément en rapprochant notre construction de quelques monuments indubitablement hérodiens, tels que le *Haram* d'Hébron et l'enceinte du temple de Jérusalem. Il semble bien toutefois que l'œuvre d'Hérode n'ait jamais été terminée et que les parties achevées sous son règne aient été bouleversées lors des troubles de l'an 70. Enfin, il ne semble pas faire de doute qu'Hérode ait fait aménager ce téménos pour rehausser le prestige d'un lieu saint où l'on vénérait l'autel, le puits et le chêne ou le térébinthe d'Abraham.

b. Au IIe siècle le grand bâtisseur que fut Hadrien remploya les matériaux trouvés sur place et donna à l'enceinte la forme qu'elle présente actuellement. De l'antique sanctuaire juif, il fit un lieu de culte païen et y installa vraisemblablement un poste militaire. C'est ici encore qu'après la révolte de Barcochébas, il vendit comme esclaves des centaines de milliers de prisonniers juifs. Notons enfin que dans cette enceinte se tenait annuellement à l'époque romaine une foire qui, avec celles d'Acre et de Gaza, était la plus importante de toute la Palestine.

2° *L'intérieur du téménos.* — 1. *Vestiges de l'époque romaine.* — *a)* Nous savons par Eusèbe (*Vita Constantini*, l. III, c. LIII) qu'à l'époque de l'empereur Constantin, le *Haram* était profané par un culte idolâtre : « Le lieu qui tire son nom du chêne de Mambré où, à notre connaissance, Abraham a eu son habitation, est, selon le rapport (d'Eutropia), souillé par des



227. — Haram Râmet el-Khâlîl. Plan des fouilles du P. Mader.
D'après les relevés du P. Maurice Giessler, O. S. B., *Rev. bibl.*, 1930, p. 87, fig. 2.
A. Nef de la basilique. B et C. Nefs latérales. D et E. Prothèse et diakonikon. H. Narthex. J. Soubassement présumé de l'autel du haram. K. Puits d'Abraham. *a-m.* Dallage pré-hérodien.

idolâtres. Elle nous a fait part que des idoles, dignes d'être totalement détruites, sont établies auprès du chêne, qu'un autel se dresse à côté et qu'on y offre constamment des sacrifices impurs... Désormais doit être édifiée, au même endroit, une basilique digne de l'Église catholique et apostolique. »

b) Y avait-il à l'intérieur de l'enceinte, en dehors de cet autel, un temple érigé par Hadrien? On ne saurait l'affirmer. Mais de nombreux vestiges de cette époque ont été exhumés par le P. Mader sur l'emplacement de la basilique constantinienne dont il sera question ci-dessous. Mentionnons des anses d'amphores, des ossements d'animaux et notamment des pattes de coq, des fragments d'une tête de Bacchus et d'une statue d'Hercule, des représentations d'un Amour et d'Hermès-Mercure, patron du lieu (?), un petit autel votif, des centaines de monnaies, etc.

2. *La basilique constantinienne.* — Elle fut retrouvée dans la partie orientale du téménos. On se rendra compte de sa disposition en consultant le plan ci-contre (fig. 227). Au point J le P. Mader retrouva un

pan de mur qu'il identifie avec l'autel dressé par Hadrien et qui s'élevait vraisemblablement au lieu traditionnel de l'autel d'Abraham. C'est sans doute pour respecter cette parcelle de terre sacro-sainte que Constantin donna à sa basilique la forme insolite et trapue que rév le notre plan.

Cette basilique qui sombra peut-être au cours de l'invasion perse en 614 fut pauvrement restaurée dans la suite, sans doute par les soins de Modeste.

3. *Le « puits d'Abraham* (K)». — « Le puits d'eau vive dont on attribue le creusement à Abraham était déjà l'objet d'une véritable idolâtrie bien avant l'érection d'aucun édifice; avec l'arbre qui croissait au pied et qu'on a baptisé tantôt « chêne » et tantôt « térébinthe », il est au point de départ de l'histoire millénaire de ce site historique et de ses monuments. Le puits, de section circulaire, mesure 7 m. de profondeur et 3 m. de diamètre. Il est creusé dans le roc sur une hauteur de 1 m. 60 et la partie supérieure se compose de douze assises de pierres atteignant un total de 5 m. 40. La technique de cette maçonnerie présente tous les caractères de la meilleure architecture byzantine et peut être attribuée à l'empereur Constantin. La margelle du puits contient notamment des blocs provenant d'une construction antérieure et analogue à ceux que nous trouvons plus tard dans les fondements de la basilique de Constantin. » (P. Mader, *op. cit.*, p. 110 sq.)

Dans les matières provenant des curages de ce puits furent retrouvées notamment des centaines de monnaies s'échelonnant entre le Ier et le VIe siècle, des objets de parure, des lampes, des fragments de céramique, etc. Voir Sozomène, *Hist. eccl.*, l. II, c. IV.

4. *Le dallage préhérodien et l'emplacement de l'« arbre d'Abraham ».* — *a) Le dallage* (a-m). — Lors du dégagement de la partie méridionale du *Haram*, les fouilleurs firent une découverte d'une grande importance pour l'histoire du monument : il s'agit du déblaiement d'un ancien dallage dont l'orientation diffère légèrement de celle du monument actuel. Des sections de ce pavé, qui porte la trace de plusieurs remaniements, ont été trouvées, à l'intérieur du téménos, sur une longueur de 60 m., et même en dehors, au delà de la muraille occidentale. En ce dernier endroit, les restes de deux bâtiments en forme de losange ont été mis à jour. Les fragments de poteries découverts dans les fondations appartiennent, d'après le P. Mader et le docteur Albright, aux IXe-VIIIe siècles, au plus tard.

« On peut sans doute en conclure que ces deux bâtiments et le dallage contenu remontent aux temps de la monarchie juive et appartiennent ainsi à l'état le plus ancien du Râmet el-Khalîl, au moins dans l'état actuel de nos connaissances. On peut très bien y voir les fondements des deux tourelles flanquant l'entrée du sanctuaire primitif. Elle marquait le terme d'une voie reliant le lieu sacré à la route de Jérusalem à Hébron. » (P. Mader, *op. cit.*, p. 207.) Voir toutefois A. Dupont-Sommer, *loc. cit.*

b) L'emplacement de l'« arbre d'Abraham ». — Un rejeton du « chêne » ou « térébinthe » d'Abraham qui avait fait la fortune de ce lieu était encore montré, aux premiers siècles chrétiens, dans le voisinage du puits. Cf. l'*Itinerarium Burdigalense*, où nous lisons ce passage : *inde terebintho milia VIII (VII). Ubi Abraham habitavit et « puteum fodit sub arbore terebintho » et cum angelis locutus est et cibum sumpsit.* On trouvera d'autres témoignages dans l'article déjà cité du P. Mader, p. 111 sq.

On ne se trompera sans doute pas en identifiant l'emplacement de l'arbre avec une brèche de 4 m. × 3 m. 50 qui coupe le dallage préhérodien à proximité et au nord-est du puits.

5. *Autres trouvailles.* — *a) Age du bronze I et ère énéolithique.* — De cette époque reculée datent notamment plusieurs fragments de bols hémisphériques et deux amphores, pièces qui offrent une ressemblance frappante avec certaines séries céramiques retrouvées à Teleilât Ghassoul. Leur présence au Râmet el Khalîl atteste l'occupation, au moins passagère, du site au IIIe millénaire.

b) Époque arabe. — Signalons, comme appartenant à cette époque, outre des monnaies et des échantillons de céramique, un bassin et deux canaux, restes d'une installation hydraulique.

V. Bibliographie. — P.-E. Mader, *Die Ausgrabung an der Abrahamseiche bei Hebron*, dans *Oriens christianus*, 1927, p. 333-351; 1928, p. 360-379; *La basilica constantiniana di Mambre presso Hebron et gli ultimi scavi della Görres-Gesellschaft*, dans *Rivista di archaeologia cristiana*, 1929, p. 249-312; *Die deutsche Ausgrabung in Mambre bei Hebron*, dans *Biblica*, 1928, p. 120-126; *Les fouilles allemandes au Râmet el-Khalîl*, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 84-117, 199-225. Cf. P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1927, p. 413 sq., 1929, p. 107 sq. — Hempel, dans *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1929, 71 sq. — A. Dupont-Sommer, dans *Syria*, 1930, p. 16-32. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 280. — Voir aussi P. Abel, *Mambré*, dans *Conférence de Saint-Étienne*, 1909-1910, Paris, 1910, p. 145-218 et, plus loin, l'art. Patriarches.

20. TELL EL-'ADDJOUL (Béthaglaïm?) — I. Position géographique. — Très important tell, situé en bordure de la voie antique *Égypte-Asie* et sur la rive gauche de l'ouâdy Ghazzé, à 2 km. du littoral et à 8 km. au sud de Gaza.

II. Identification. — L'hypothèse émise par Flinders Petrie et d'après laquelle le tell représenterait l'emplacement de l'ancienne Gaza, est dénuée de fondement. A la suite de Conder, B. Maisler propose d'identifier Tell el-'Addjoul avec la Béthaglaïm de l'*Onomasticon* d'Eusèbe *P. G.*, t. XLVIII, 19 sq. Voir *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1933, p. 186 sq.

III. Fouilles. — Depuis 1931, Flinders Petrie exécute des fouilles sur le tell, sous les auspices de l'École anglaise d'Égypte et de l'université de New-York. L'exploration du site est loin d'être achevée et une partie seulement des comptes rendus officiels de la fouille a été publié jusqu'ici. Par ailleurs, l'interprétation des ruines, telle qu'elle est présentée par Flinders Petrie, est très sujette à caution. Aussi, en attendant la publication de l'article consacré, dans ce *Supplément* à Tell el-'Addjoul, nous bornerons-nous à donner, ci-dessous, à titre provisoire, quelques indications d'ordre général.

IV. Principaux résultats. — 1° *Problèmes de chronologie.* — 1. Flinders Petrie, toujours partisan de la chronologie longue, fait remonter la première installation sur le tell au IVe millénaire. Cette date, manifestement trop haute, est à rabaisser de plusieurs siècles et à ramener aux environs du XXIe ou du XXe siècle (fin du bronze I ou début du bronze II). A cette époque appartient une partie de la nécropole.

2. Les ruines de cinq (six?) palais ont été exhumées au cours de la fouille. Les séries céramiques et d'autres objets en relation avec ces ruines permettent de les dater de la façon suivante : palais I : vers 1800 (fin de la XIIe dynastie égyptienne); palais II, III, IV : entre 1700 et 1500 (période hyksos, époque de l'apogée de Tell el-'Addjoul); palais V : XVe siècle (Thoutmès III).

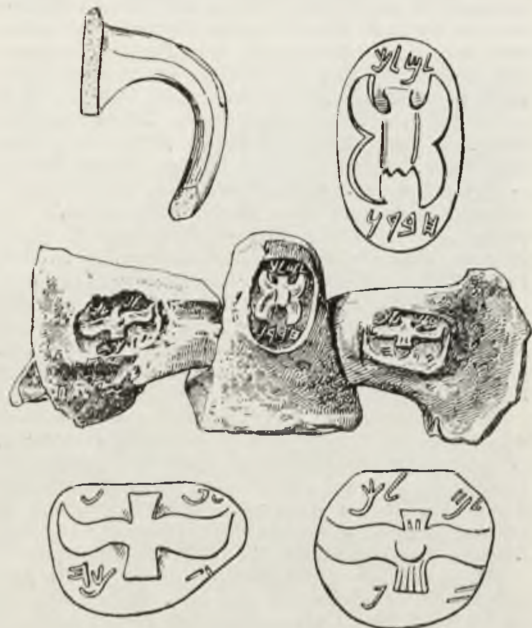
3. Le tell semble avoir été abandonné définitivement après le XIIe siècle (époque ramesside).

2° *Les constructions.* — 1. *Ouvrages fortifiés.* — Mentionnons, parmi les travaux destinés à assurer la protection de la ville : un grand fossé qui l'entourait sur trois côtés et dont le curage a nécessité le déplacement de 226 000 mètres cubes de terres; un tunnel,

d'une longueur de plus de 160 m. aboutissant à des ouvrages fortifiés couvrant la porte nord de la cité.

2. *Palais et maisons.* — Outre les palais, mentionnés plus haut, et qui étaient parfaitement aménagés avec salles de bains, cabinets de toilettes, etc., les chercheurs ont déblayé de nombreuses maisons privées, dont les murs parfois recouverts de stuc, atteignent encore par endroit une hauteur de plus de 2 mètres.

3° *La nécropole.* — Les tombes exhumées datent en majeure partie, de l'époque hyksos. A noter spécialement l'usage constaté à Tell el-ʿAddjoul et inconnu jusqu'ici, de sacrifier des chevaux en souvenir des défunts. Tant dans la nécropole que dans les ruines de la ville, de nombreux objets de parure en or, argent,



228. — Tell el-Djedeidé et autres lieux.
Anses de jarres estampillées (« Au roi », « Hébron », etc.).
Dernière période de la royauté en Juda.
D'après Vincent, *Canaan*, p. 358, fig. 255, et Olmstead, *History...*, p. 466, fig. 172.

os et albâtre ont été recueillis. Nombreux sont également les scarabées égyptiens, hyksos et indigènes.

4° *La poterie.* — On trouvera une description des séries céramiques recueillies sur le tell et dans les tombes, dans W.-F. Albright, *The excavation of Tell Beit-Mirsim*, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. XIII, New-Haven, 1933, p. 55-95, passim.

5° On lira avec intérêt les remarques consacrées par Flinders Petrie au caractère cosmopolite de la cité dans *Quart. depart. antiq. Palest.*, 1934, p. 205 sq.

V. Bibliographie. — Flinders Petrie, *Gaza I-III*, Londres, 1931-1933; *Tell el-Ajjul*, dans *Ancient Egypt*, 1931, p. 33-41; *Gaza, Tell el-Ajjul (The palaces of ancient)*, *ibid.*, 1932, p. 1-9; *Ancient Gaza, ibid.*, p. 41-46; *Ancient Gaza, ibid.*, déc. — N.-P. Clarke, *Ancient defences of Tell el-Ajjul, ibid.*, 1932, p. 10-12.— Cf. Albright, outre l'art. cité plus haut, *The archeology...*, p. 54 sq., 228 sq. — *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1933, p. 181 sq.; 1934, p. 205 sq. — *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1931-1933, passim.

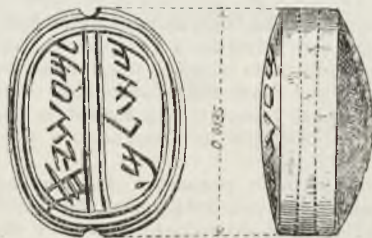
21. TELL ED-DAHARIYÉ (Débir, Qiryath-Sépher?). — Voir plus loin, col. 354, la note consacrée à *Tell Beit-Mirsim*.

22. TELL EL-DJEDEIDÉ. — I. Position géographique. — Tell des collines judéennes, occupant une position stratégique à 3 km. au nord de Beit Djebrîn.

II. Fouilles. — Des fouilles sommaires ont été exécutées en 1899-1900 sur une partie du tell par Bliss et Macalister, sous le patronage du *Palestine exploration fund.*

III. Principaux résultats. — 1° *La poterie* exhumée couvre une grande partie de l'époque du bronze. Il en résulte que l'occupation du tell remonte à la période cananéenne. Par ailleurs, M. Macalister a retrouvé sur une aire mesurant 48 × 36 m. de nombreuses cupules (voir fig. 245) qui ont peut-être fait partie d'une installation cultuelle précananéenne. Voir toutefois, P. Buzy, dans *Rev. bibl.*, 1928, p. 573.

2° A Tell el-Djedeidé, comme en divers autres sites de la région, ont été découvertes de curieuses anses d'amphores estampillées, ornées d'un soleil ou d'un scarabée ailé et portant l'inscription : « Au roi », suivie de la mention de l'une des quatre localités suivantes : Hébron, Ziph, Soccoh, Mamshat (Mampsis dans le



229. — Intaille israélite en améthyste polie.
Texte : « A Maʿaséyahou. Mᵉshoullam. »
D'après *Rev. bibl.*, 1902, p. 435.

Négheb?) (fig. 228). Ces anses — on en connaît à peu près deux cents à l'heure actuelle — datent du dernier siècle de la royauté et, selon toute vraisemblance, les quatre villes en question étaient les centres de l'administration fiscale et possédaient des ateliers royaux qui, en vertu d'un monopole officiel, fabriquaient « certaine catégorie de vases, destinées à contenir les contributions en nature et, plus simplement encore, à faciliter les transactions en constituant des mesures courantes sanctionnées par le contrôle royal à la fabrique » (P. Vincent, *Canaan*, p. 359). Voir en outre, Alt, *Palästinajahrbuch*, t. XXV, Berlin, 1930, p. 86 sq.: Albright, *Archaeology...*, p. 124 sq. Sur l'organisation fiscale de la Judée *après l'exil*, on consultera avec profit la notice du docteur Albright dans *Bull. amer. schools orient. res.*, 1934, p. 20 sq., n. 53.

3. *L'enceinte* de la ville, de même que les restes d'une villa mise à jour, ne datent que de l'époque romaine. Le rempart était percé de quatre portes et se trouvait renforcé de vingt-quatre saillants intérieurs. Tel qu'il est, il ne soutient guère la comparaison avec les enceintes de l'époque cananéenne.

4. Mentionnons, parmi les objets exhumés à Tell el-Djedeidé, une élégante intaille israélite (fig. 229). Voir *Rev. bibl.*, 1902, p. 435-436. A signaler, dans le voisinage, quelques tombes mégalithiques et de vastes cavernes encore insuffisamment étudiées.

IV. Identification. — On ne connaît pas le nom de la ville qui occupait le tell dans l'antiquité. Le site semble du reste avoir été abandonné à la fin de l'ère du bronze et n'avoir été réoccupé qu'au cours des derniers siècles de la royauté. Récemment Dalman a proposé d'y localiser la cité philistine de Gath *(Palästinajahrbuch*, t. XX, 1924, p. 67), mais cette identification ne saurait être retenue. Voir à ce sujet, Beyer, dans *Zeitschr. des deut. Palast.-Ver.*, 1931, p. 140 sq. On pourrait peut-être songer à *Moréchelh-Gath*, patrie du prophète Michée.

V. Bibliographie. — F.-J. Bliss, *First report on the excavations at Tell el-Judeideh,* dans *Quart. stat.*, 1900, p. 87-101; *Second report..., ibid.*, p. 199-222. — Macalister, *Cup-marks at Tell el-Judeideh, ibid.*, p. 249. — Bliss et Macalister, *Excavations in Palestine during the years* 1898-1900, Londres, 1902, p. 44-51; cf. *Rev. bibl.*, 1900, p. 450 (fouilles), et p. 607 sq. (céramique). — Thiersch, *Jahrbuch des königl. deut. archaeol. Instituts*, 1908, col. 384 sq.

23. TELL-DJEMMÉ (Gérar?). — I. Position géographique. — A 12 km. et demi au sud-sud-est de Gaza, sur la rive gauche de l'ouâdy Ghazzé, et à 15 km. environ de son embouchure. Tell important, commandant à la fois la route côtière Égypte-Syrie et la voie Égypte-Bersabée.

II. Identification. — A titre provisoire on peut accepter l'identification de Tell-Djemmé avec Gérar, la capitale d'Abimélech à l'époque d'Abraham et d'Isaac. A noter que le village d'Oumm Djérar, situé à 5 km. au Nord-Ouest et qui a conservé le nom de l'antique Gérar, remonte tout au plus à l'époque hellénistique.

III. Fouilles. — 1° *Les sondages*, effectués en 1922, au nom du *Palest. expl. fund* par Pythian-Adams ont abouti à la découverte de vestiges remontant à l'époque du bronze. Dès cette date, Pythian-Adams proposa l'identification du site avec Gérar.

2° *Fouilles* partielles et hâtives, exécutées en 1926-1927, par l'École anglaise d'Égypte, sous la direction de Flinders Petrie.

IV. Principaux résultats. — 1° *Remarque préliminaire.* — Le tell n'ayant été exploré que partiellement, il ne saurait être question de retracer d'une façon définitive l'histoire de l'agglomération qui s'y était fixée au plus tard à l'époque du bronze. Et si Flinders Petrie a vu juste en attribuant à sept villes successives les ruines et les objets exhumés par lui, il s'est manifestement trompé en établissant leur classement chronologique.

2° *Les strates du tell d'après Flinders Petrie et Galling* (entre parenthèses).

Ville				siècle
VIe Époque persane	457	av. J.-C.		(ve).
Ve Psammétique Ier	660	—		(vie).
IVe Amasias de Juda	810	—		(viiie-viie).
IIIe Sésac Ier	932	—		(viiie).
IIe Ramsès III	1194	—		(ixe-viiie).
				(xiie-xe).
Ire Thoutmès III	1480	—		(xive-xiie).

(Ville du moyen bronze, découverte par Pythian-Adams.)

3° *Le butin archéologique.* — 1. *Les constructions.* — A relever, dans la VIe ville, les restes de vastes greniers, attestant l'importance de Tell-Djemmé, comme marché de grains, à l'époque persane. Dans la Ve ville, un palais et une forteresse monumentale de style égyptien. Dans la IIIe, restes de remparts, trahissant également l'influence de l'Égypte.

2. *Objets en métal.* — Signalons, parmi les objets en or, un splendide bandeau frontal (27 × 4 cm.) et des pendants d'oreilles (IIe strate) (fig. 230). Nombreuses fibules et armes en bronze et en fer. Voir, au sujet des objets en fer, les remarques du P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 96 et de Hempel, *loc. cit.*, p. 65.

3. *Figurines en terre cuite et cassettes en calcaire.* — Nombreuses représentations zoomorphiques et anthropomorphiques (Astarté, Hathor). Dans le IVe strate, découverte de curieuses cassettes en calcaire (autels?), dont les parois portent, gravées au trait, des figures d'animaux, de plantes et des dessins géométriques.

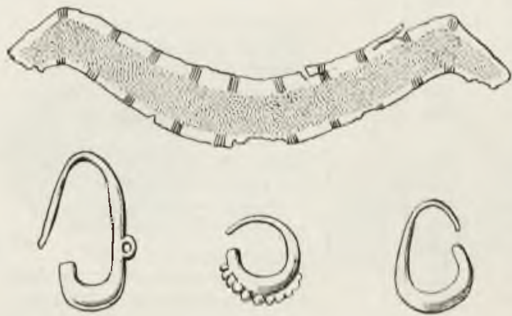
4. *Céramique.* — Très variée, elle est répartie par Flinders Petrie en quatre-vingt-dix-neuf types. A noter spécialement, dans la IIIe ville, de beaux spécimens de poterie étrangère, et la présence, dans la IIe, d'un beau lécythe grec de style attique archaïsant.

5. *Objets divers.* — Des scarabées égyptiens (dont deux au cartouche de Thoutmès III) et indigènes; plusieurs sceaux, des inscriptions en caractères hébreux archaïques; un lot important de poids de toutes les époques.

Un examen quelque peu détaillé de l'ensemble des trouvailles révèle le caractère cosmopolite de Tell-Djemmé dans l'antiquité, et la prépondérance des influences égyptienne et méditerranéenne.

V. Bibliographie. — Pythian-Adams, *Report on soundings at Tell Jemmeh*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund.*, 1923, p. 140 sq.

Compte rendu officiel de la fouille : Flinders Petrie, *Gerar*, Londres, 1927; dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund.*, 1927, p. 129-140; dans *Egypt over the Border*, dans *Anc. Egypt.*, 1927, p. 1-8. — P. Vincent, dans



230. — Bandeau frontal et pendants d'oreilles en or. D'après Watzinger, *Altertümer*, t. i, pl. xiii, fig. 30 et 31.

Rev. bibl., 1929, p. 92-99. — Galling, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1929, p. 242-250. — Hempel, *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1929, p. 62-67. — P. Mallon, dans *Biblica*, 1927, p. 381 sq. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 250 (Oumm Djérar), n. 317.

24. TELL BEIT-MIRSIM (Débir, Qiryath-Sépher?). — I. Position géographique. — Tell imposant, situé à quelque 20 km. au sud de Beit-Djebrîn et empruntant son nom à la ruine voisine de Khirbet-Beit-Mirsim qui représente les restes d'une installation d'époque byzantine. Position stratégique de premier ordre, commandant une des artères les plus importantes du Sud palestinien.

II. Fouilles. — Depuis 1926, le site est exploré avec un soin minutieux et avec toutes les ressources de la technique moderne par une *Joint expedition* dont l'École américaine de Jérusalem et le séminaire théologique de Xenia (Saint-Louis, États-Unis) supportent les frais. Les travaux de cette mission, qui vient de terminer sa quatrième campagne de fouilles, ont été dirigés jusqu'ici par le docteur Albright et le professeur Kyle († en 1932).

III. Identification. — Le docteur Albright propose d'identifier Tell Beit-Mirsim avec la ville biblique de Débir-Qiryath-Sépher (Jos., xv, 13-19; Jud., i, 9-15), qu'on avait coutume de localiser jusqu'ici à ed-Dâherîyé, à 8 km. au Sud-Sud-Est. Cette thèse du docteur Albright s'appuie sur de solides raisons et a rallié de nombreux adhérents. Il y a lieu, toutefois, de faire remarquer que le site d'ed-Dâherîyé n'a pas encore été exploré systématiquement et que, récemment, des sépultures remontant au fer I y ont été retrouvées.

IV. Principaux résultats des fouilles. — 1° *Les strates du tell.* — 1. En faisant état, d'une part, des données fournies par l'étude des remparts et par un

examen minutieux des séries céramiques recueillies aux divers niveaux du tell; en se basant, d'autre part, sur la présence de nombreux lits de cendres, témoins de destructions successives de la ville ancienne, MM. Albright et Kyle distinguent, dans l'évolution archéologique du site, *quinze* périodes différentes (J à A, avec les subdivisions).

Notons, toutefois, que plusieurs de ces périodes sont assez difficiles à délimiter exactement et qu'elles sont loin de coïncider toutes avec des changements importants survenus dans les conditions d'existence de l'agglomération humaine établie en cet endroit.

1. *Les strates J.-F.* — Déblaiement d'une section importante du rempart de la ville G (épaisseur moyenne de la muraille : 3 m. 25). Technique microlithique. Déblaiement d'une grande maison, précédée d'une cour. Pas d'autres trouvailles importantes, en dehors des séries céramiques recueillies dans les différentes couches.

2. *La ville de l'ère hyksos* (*strate E¹, E², D*). — A ce niveau du moyen bronze II appartiennent notamment:

a) Le rempart en terre pisée de la ville E, présentant des analogies avec les enceintes de Tell el-Fariʿ et de Jéricho (ville C).

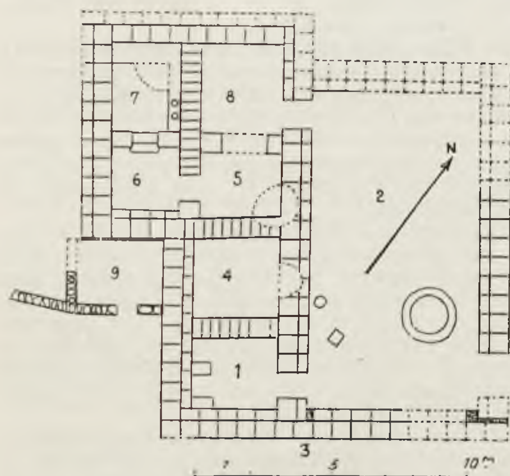
2. *Les périodes archéologiques* (cf. *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. XII, 1932, p. XIII et XXI; 1933, p. 98).

I	II	III	IV	V
J	AB III	Fin de l'ancien empire	XXIIIe-XXIe s.env.	Jéricho, ville B, tombe A.
I	MB I	XIIe dyn. égypt.	XXIe-XIXe s. env.	Jéricho, cananéen récent.
H	MB I			Tell ʿAddjoul, âge du cuivre.
G	MB I	XIIe-XIIIe dyn. égypt.	XIXe-XVIIIe siècle	Tell ʿAddjoul, palais I, cimetière.
F	MB I	XVIIIe dyn. égypt.	XVIIIe siècle	Byblos, jarre de fondation.
E¹	MB II	Début de l'ère hyksos	XVIIIe-XVIIe siècle	Tell ʿAddjoul, palais II-III.
E²	MB II	Ère hyksos	XVIIe siècle	Jéricho, ville C; tombe 9.
D	MB II	Fin de l'ère hyksos	XVIIe-XVIe siècle	Tell ʿAddjoul, palais IV. Jéricho, fin de la ville C.
C¹	RB I-II	Début de la XVIIIe dyn.	XVe-XIVe siècle	Jéricho, ville D.
C²	RB II	XVIIIe-XIXe dyn.	XIVe-XIIIe siècle	
B¹	RB II-AF	I Période préphilistine	+ 1230-1150	
B²	AF I	Période philistine	+ 1150-1000	
B³	AF I	Royaume uni d'Israël	+ 1000-920	
A¹	AF II	Royaume d'Israël et de Juda.	IXe siècle	
A²	AF II	Derniers siècles de la royauté	VIIIe-VIIe siècle	

Destruction de la ville : 588 av. J.-C.

A.B. = ancien bronze; M.B. = moyen bronze; R.B. = récent bronze; A.F. = ancien fer.

2° *Constructions déblayées et objets exhumés. Remarque préliminaire.* — Les découvertes réalisées à Tell Beit-Mirsim dans le domaine de la céramique sont particulièrement importantes. Ne pouvant en traiter en détail dans cette notice, nous renvoyons le lecteur aux deux études suivantes, très fouillées et splendidement illustrées, que le docteur Albright a consacrées à la matière : *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. XII, 1932, p. 1-165; t. XIII, 1933, p. 55-127.



231. — Maison de la fin de l'époque hyksos (ville D). D'après Watzinger, *Denkmäler Palästinas*, t. I, pl. IX, fig. 21.

b) Les ruines d'un vaste palais (ville D) à un, sinon à deux étages. Voir fig. 231. Dans cette construction furent retrouvés, entre autres objets : un certain nombre de scarabées (fig. 232), une douzaine de dés à jouer, petits cônes ou pyramides tronquées en faïence bleue et en ivoire (fig. 233), des débris de meubles, ornés d'incrustation, des vases d'albâtre (fig. 234), enfin, une stèle de la déesse-serpent (fig. 235). Voir, sur l'importance de cette dernière découverte, le P. Vincent dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 105, 106.

La ville de l'ère hyksos sombra dans un cataclysme vers la fin du XVIe siècle et le tell resta abandonné pendant un certain nombre d'années.

3. *La ville du bronze III (C¹ et C²).* — Ville assez pauvre, ne présentant que peu d'intérêt et détruite, au surplus, à deux reprises, par le feu. Quelques sections du nouveau rempart, dont elle fut munie au début du XVe siècle, ont été exhumées, de même que les restes d'un certain nombre de maisons et de silos à grains.

Notons, parmi les principaux objets remontant à cette époque, de nombreuses figurines d'Astarté de plusieurs types différents; un scarabée en stéatite d'Aménophis III; une table à offrande (vase à libations?), ornée de trois lions en relief (fig. 233); un petit monument en pierre, long de 0 m. 60, représentant un lion couché; des lampes (fig. 234), enfin quelques spécimens de poterie mycénienne (C²).

4. *La ville de l'ancien fer I (B).* — *Ville israélite.* — Aux enceintes massives de l'ère du bronze succède, au début de cette période, un rempart casematé beaucoup moins solide. A l'intérieur des murs, de nombreux silos à grains ont été retrouvés.

Relevons parmi les objets recueillis au niveau de la ville B : un grand nombre de figurines d'Astarté, un

petit autel à encens, muni de quatre « cornes », deux tessons, l'un orné d'une figure de dragon, l'autre, portant un *kaph* archaïque (fig. 232, n. 6); un sceau-cachet en marbre rouge, représentant un homme entre deux autruches; enfin des faucilles et des socs de charrue en fer.

Selon toute vraisemblance, la ville B fut détruite lors de l'invasion du pharaon Sésac, sous le règne de Roboam de Juda.

5. *La ville de l'ancien fer II (strate A). Période du schisme des douze tribus.* — Durant les trois siècles de son existence, cette ville du royaume de Juda semble avoir joui d'une assez grande prospérité.

a) Les constructions. — *α. Les portes.* — L'enceinte de la ville A était percée de deux portes; la première, à passages chicanés, située à l'Est, l'autre, moins importante, à l'Ouest. Au cours de sa quatrième campagne, le docteur Albright a reconnu cinq phases différentes dans l'histoire de cette dernière entrée. Elle était flanquée, au Nord, d'une tour massive (12 m. × 13), abritant une cour intérieure et six chambres servant de locaux administratifs. Dans l'une de ces chambres fut retrouvée une collection de poids-étalons et notamment un poids de huit mines (4 kg 565).

b. Maisons et ateliers. — Les fouilles de Tell Beit-Mirsim ont apporté une contribution précieuse à l'histoire de l'architecture privée, telle qu'elle était pratiquée aux derniers siècles de la royauté en Juda. La maison juive de cette époque comportait une grande pièce, flanquée de deux à quatre chambres plus petites. Le plafond de la pièce principale était soutenu par trois ou quatre stèles-supports, pesant chacune de 800 à 1 400 kilos et dont les bases reposaient sur un stylobate en pierre. Un escalier extérieur donnait accès à l'étage ou aux étages supérieurs. Les maisons établies le long de ruelles, assez bien alignées, étaient pourvues de citernes et d'autres installations hydrauliques. Voir fig. 236, le plan d'une de ces maisons.

A l'époque qui nous occupe, la ville était le siège d'une industrie teinturière florissante, comme en témoignent les nombreux bassins et auges retrouvés dans les ruines (fig. 237).



232. — 1. Scarabée de Ramsès II. 2 à 4. Scarabées hyksos. 5. Sceau d'Éliacim. 6. Kaph archaïque. D'après Albright, *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. XII, fig. 6, 7, 9, 11, 13.

b) Trouvailles diverses. — Notons, parmi les objets divers, recueillis au niveau de la ville A, de nombreuses figurines d'Astarté, des palettes à parfums ou à cosmétiques, quelques tessons inscrits portant des



233. — Table d'offrande ou vase à libations et dés à jouer (villes C et D). D'après Albright, *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 39, 1930, p. 7 et 9.

noms bibliques bien connus, tels que Ozias, Ézéchias, Nahoum (Manahem?); des anses de jarres estampillées portant l'inscription : « Au roi, Hébron. » Voir, à ce sujet, la notice consacrée à Tell el-Djedeidé, col. 352.

Mentionnons spécialement deux anses de jarre portant l'estampille suivante, retrouvée également à Bethsamès : « A Éliacim, ministre de Yôkîn » (Joachin, IV Reg., xxiv, 8 sq.) (fig. 232, n. 5). Voir sur ce document important, l'art. d'Albright, *The seal of Eliacim and the prëexilic history of Judah, with some observations on Ezekiel*, dans *Journal of bibl. lit.*, t. ii, 1932, p. 77-106.

V. Bibliographie. — W.-F. Albright, *The excavations at Tell Beit-Mirsim, I, II*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 23, p. 2-14; *The second campaign at Tell Beit-Mirsim, ibid.*, 1928, n. 31, p. 1-11; *The American excavations at Tell Beit-Mirsim*, dans *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1929, p. 1-17; *The third campaign at Tell Beit-Mirsim and its historical results*, dans *Journ. Palest. orient. Soc.*, t. xi, 1931, p. 105-129; *The fourth campaign of excavation at Tell Beit-Mirsim*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 47, 1932, p. 3-17; *Excavation at Tell Beit-Mirsim*, dans *American journal of archaeology*, 1932, p. 556-564; *Unearthing a biblical city*, dans *The archaeology and the Bible*, New-York, 1933, p. 63-126; *The excavation of Tell Beit-Mirsim*, t. i, *The pottery of the first three campaigns*, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. xii, 1932; *The excavation of Tell Beit-Mirsim : IA, The bronze age pottery of the fourth campaign*, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. xiii, 1933, p. 55-127. M. G. Kyle, *Excavating Kirjath-sephers ten cities*, Grand Rapids, 1934 (ouvrage posthume).

Comptes rendus des fouilles et des publications dans *Rev. bibl.*, 1907, p. 408-413; 1929, p. 103-107; 1932, p. 483-481; 1933, p. 467-470; dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1932, p. 221-230; 1933, p. 48-52; dans *Biblica*, 1926, p. 460-466. — Voir, plus loin, l'art. Tell Beit-Mirsim.

25. TELL ED-DOUWEIR (Lachis) (fig. 238). — I. Position géographique. — Un des plus imposants tells de la Palestine, situé à 8 km au sud-ouest de Beit-Djebrîn, dans la région des collines qui s'étagent entre la plaine philistine et les montagnes judéennes.

II. Identification. — Le docteur Albright et le professeur Garstang placent avec raison en cet endroit la ville biblique de Lachis. Voir la notice consacrée à Tell el-Hésy, col. 366.

III. Fouilles. — Inaugurée en 1933, sous les auspices de la *Wellcome-Colt expedition* et dirigée par J.-L. Starkey, l'exploration du tell se poursuit actuellement (troisième campagne en 1934-1935).

IV. Principaux résultats. — 1° *Ère du bronze I* (3000-2000). — La ville plonge ses origines bien avant dans le bronze I et semble avoir été fondée par un groupement humain installé d'abord dans la plaine côtière et qui amena avec lui la technique de l'appareil en briques (cf. S. Yeitin, *The masonry of the early bronze people*, dans *Palest. explor. fund Quart. stat.*, 1934, p. 189 sq.; voir de même la notice consacrée à Haï, col. 375). Ce clan s'établit d'abord dans des cavernes naturelles s'ouvrant dans les flancs de la colline située à l'ouest du tell. C'est là qu'il continuera à ensevelir ses morts au cours des siècles suivants. Le déblaiement de ces cavernes a permis à M. Starkey de retrouver de nombreuses sépultures individuelles contenant de riches séries céramiques, des perles, dont une en or, des traces de tissus et quelques objets en cuivre. Voir l'art. Sépultures, à paraître dans le *Supplément*. L'exploration des couches profondes du tell lui-même viendra sans doute bientôt enrichir nos connaissances sur cette installation contemporaine de la période protodynastique et des premières dynasties égyptiennes.

2° *Ère du bronze II* (2000-1600). — 1. De cette période date le mur d'enceinte de la ville, plusieurs fois remanié au cours des siècles suivants. Voici, empruntée à la *Rev. bibl.*, 1935, p. 648, une brève description de ses imposants vestiges : on y distingue trois aspects : « zone renflée de blocs frustes superposés; au-dessus, maçonnerie moindre revêtue d'un



234. — Vases d'albâtre (ville E) et lampes (villes D et C).
D'après Albright, *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. xiii, p. 82 et 87, fig. 2 et 3.

épais enduit calcaire, couronnée par des rangées de briques séchées au soleil. Au Sud-Ouest, ce rempart porte les marques d'un choc d'attaque suivi d'une conflagration générale. La présence de contreforts puis, plus bas, le puissant glacis hyksos descendant jusqu'au fossé profond complètent l'esquisse de la défense de la ville. La sape en forme de tunnel qui traverse le revêtement hyksos remonte vraisemblablement aux opérations de la XVIIIe dynastie ayant pour but de déloger l'envahisseur étranger attardé dans les

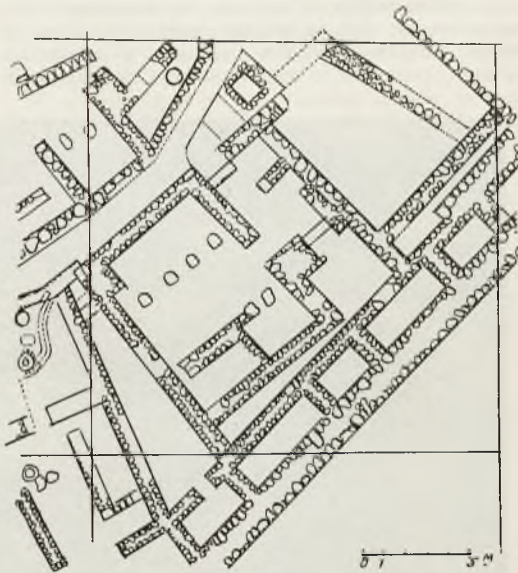


235. — Statue de la déesse-serpent trouvée à Tell Beit-Mirsim. Calcaire (malaky) (dim. 0 m. 55 × 0 m. 35). D'après *Rev. bibl.*, 1929, pl. III.

places fortes du Négeb. » 2. Mentionnons parmi les objets recueillis au niveau du bronze II : de nombreux scarabées, des spécimens de poterie hyksos et indigène; les premiers représentent des analogies avec des pièces trouvées en d'autres sites du Sud palestinien et à Tell Billa, en Mésopotamie (strate horite).

3° *Ère du bronze III* (1600-1200). — Au cours de cette période et notamment en sa seconde moitié, l'ancienne Lachis connut une grande prospérité. Parmi les constructions remaniées à cette époque, le petit temple retrouvé au pied du glacis hyksos, et dont les origines remontent au plus tard au bronze II, mérite une mention spéciale. Son ordonnance, très simple, comporte une salle, une antichambre et deux pièces destinées sans doute au personnel. Le déblaiement de l'édifice a permis de retrouver l'autel, un bassin d'ablution, de nombreux vases d'offrandes en parfait état de conservation, des lampes, des objets de toilette en or, albâtre, faïence, verre et ivoire; quatre scarabées aux noms d'Aménophis III, dont l'un porte une inscription de huit lignes; une plaque de faïence au nom de Ramsès II. Hors des murs du sanctuaire, une série d'autres objets d'une certaine importance furent en outre retrouvés. Il s'agit notamment de deux fragments de bols portant quelques caractères hiéroglyphiques (Per-Aten?), plusieurs ivoires gravés, des cylindres-cachets; une précieuse inscription en caractères proto-sinaïques gravés sur les débris d'une aiguière (fig. 239) un autre bol portant une inscription analogue; une très belle plume de Maat (fig. 240). Le docteur Albright met la destruction du sanctuaire en relation avec l'occupation de la Palestine par les Israélites (*Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 58, 1935, p. 13).

4. *L'âge du fer I et II (Époque de la royauté et période postexilienne).* — Le déblaiement de ces niveaux a



236. — Un quartier de Tell Beit-Mirsim (époque de la royauté). D'après Watzinger, *op. cit.*, t. I, pl. XV, fig. 36.

donné lieu à plusieurs découvertes importantes. 1. Mentionnons d'abord les vestiges d'une forteresse s'élevant au centre de la ville et qui datant du Xe siècle (cf. II Par., XI, 9) fut entièrement remaniée à l'époque perse. On trouvera un essai de reconstitution de ce château fort, se composant d'une grande cour entourée de portiques et comportant de nombreux appartements, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, oct. 1933, pl. III. Signalons encore la découverte d'un sanctuaire, s'élevant à l'intérieur des murs et celle d'un bastion, aménagé dans l'angle sud-ouest de l'enceinte et qui protégeait l'entrée de la ville. 2. Aux ères du fer I et II appartiennent, en outre, de nombreux objets retrouvés dans des cavernes funéraires, notamment une abondante poterie qui est toutefois d'assez médiocre qualité; des figurines d'Astarté, des scarabées égyptiens et indigènes, des amulettes représentant des divinités égyptiennes des jouets d'enfants, etc. 3. Les indications fournies par IV Reg., XVIII, 13 sq. sur la prise de Lachis par Sennachérib et son séjour dans la ville se trouvent illustrées par plusieurs découvertes dues à M. Starkey. Sans parler des traces de brèches constatées par lui en divers secteurs du rempart, le directeur du chantier a notamment retrouvé le cimier d'un casque assyrien, tels qu'on en voit représentés sur les bas-reliefs de Lachis, conservés au British Museum (voir *Dict. de la Bible*, au mot LACHIS, t. IV, col. 14-27), de même qu'un sceau israélite portant le nom de Shebna (fils de?) Ahab (fig. 241). Ce personnage est à identifier selon toute vraisemblance avec Sobna, secrétaire d'Ézéchias qui accueillit aux portes de Jérusalem les envoyés de Sennachérib, résidant alors à Lachis (IV Reg., XVIII, 18). Le même

Sobna avait sans doute déjà fait partie de la mission députée par Ézéchias auprès du roi d'Assyrie (*ibid.*, v. 14; cf. également. Is., XXII, 15 sq. et XXXVI, 3 sq. n. 4). Il nous reste à parler de la plus importante découverte réalisée par M. Starkey au cours de ses recherches. Il s'agit de dix-huit lettres trouvées dans les ruines d'une tour située à l'entrée de la ville. Les quelques renseignements suivants que nous empruntons aux comptes rendus provisoires publiés sur cette découverte, permettront d'en apprécier tout l'intérêt.

Les lettres écrites à l'encre sur des tessons de poterie, paraissent être en majeure partie des notes de service adressées par des militaires à un certain Ya'oush, peut-être le commandant d'un peloton de garde installé à Lachis. La lettre IV mentionne expressément le nom de la ville et vient ainsi confirmer l'identité de Tell el-Douweir avec la Lachis biblique. Le même document mentionne encore Azéca (Tell Zakariya, voir col. 369). La lettre III est particulièrement intéressante au point de vue biblique. Il y est question, en effet, du départ pour l'Égypte d'un certain Achbor, fils d'Elnatan. Or il semble bien que Jérémie, XXVI, 22, mentionne le fils de cet Achbor, qui porte le même nom que son grand-père et fut ministre du roi Joakim (cf. Jer., XXXVI, 12 et 25). Notons encore que la lettre III fait mention d'un certain Nédébias, petit-fils du roi, donnée qui concorde avec I Par., III, 18, où Nédébias figure comme fils de Jéchonias, lui-même fils de Joakim.

Outre leur intérêt biblique et historique, les lettres de Lachis apportent une précieuse contribution à l'étude du dialecte parlé en Juda au début du VI[e] siècle, dialecte qui se différencie assez sensiblement, on ne l'ignore pas, de l'hébreu parlé dans les cantons méridionaux et septentrionaux de la Palestine.

5. Mentionnons enfin, parmi les petits objets recueillis à Tell ed-Douweir, au cours de l'hiver 1934-1935 : une plaque en os, percée de 30 trous distribués sur trois rangées parallèles (calendrier? Cf. Flinders Petrie, *Beth-Pelet I*, Londres, 1930, pl. XL, fig. 481); un beau trident en fer (cf. I Sam., II, 13-14); un sceau portant l'inscription : « A Godolias, le gouverneur » (Cf. Jer., XXXIX et XL); un scarabée en stéatite, mentionnant un certain Ahimélek.

V. BIBLIOGRAPHIE. — J.-L. Starkey, dans *Pal. expl. fund, Quart. stat.*, 1933, p. 190-199, *Tell Duweir;* 1934, p. 164-175, *Excavations at Tell Duweir*, 1933-1934; 1935, p. 198-208, *Excavations at Tell Duweir*, 1934-1935; *Jérusalem*, sept.-oct. 1935, p. 136-137, n. 187. Voir spécialement, sur l'inscription que nous reproduisons ci-contre, fig. 239, les notes de Gaster et Burrows, dans *Pal. expl. fund, Quart. stat.*, 1934, p. 176-180; 1935, p. 34 sq. et 87 sq. — Sur les lettres de Lachis, on consultera, en attendant l'art. de Torczyner, dans *Pal. Expl. fund, Quart. stat.*, avril 1936, Albright, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1935, p. 2 sq., n. 58; Starkey, *Quart. stat.*, 1935, p. 204 sq. et sir Charles Marston, *ibid.*, p. 91 sq.



237. — Une installation de teinturiers à Tell Beit-Mirsim (époque de la royauté). D'après Watzinger, *op. cit.*, t. I, fig. 83.

26. TELL EL-FARI' (Bethpaleth??). — I. POSITION GÉOGRAPHIQUE. — A 25 km. à vol d'oiseau, au sud-sud-est de Gaza, sur la rive gauche de l'ouâdi Ghazzé. Position naturelle très forte et bien pourvue d'eau, dominant l'antique voie Hébron-Égypte et commandant l'une des entrées de la région de Bersabée et du haut pays judéen.

II. FOUILLES. — Des fouilles méthodiques ont été exécutées, de 1927 à 1929, sur une partie du tell et dans les environs, par l'École anglaise d'Égypte, sous la direction de Flinders Petrie, assisté de J.-L. Starkey, Eann Macdonald et L. Harding.

III. PRINCIPAUX RÉSULTATS. — 1° *Les gisements des environs.* — Des seize gisements, disséminés dans les environs et spécialement analysés, les plus anciens remontent à l'époque énéolithique alors que les plus

importants appartiennent à l'époque romano-byzantine.

2° *La ville antique.* — 1. A en juger par les données recueillies au cours de la fouille, les débuts de l'agglomération sur le tell remontent au début du bronze II ou même à la fin du bronze I (fin du IIIe millénaire). Les objets exhumés trahissent des influences hyksos, égyptiennes, cananéennes, méditerranéennes, israélites.

2. Relevons parmi les résultats les plus importants de la fouille :

a) La découverte du rempart en terre pisée, dont certaines parties, et notamment une porte fortifiée de style syro-palestinien, comptent parmi les spécimens d'ouvrages fortifiés les plus remarquables exhumés jusqu'ici en Palestine. Les débuts du rempart remontent au bronze II. Il porte les traces de plusieurs remaniements.

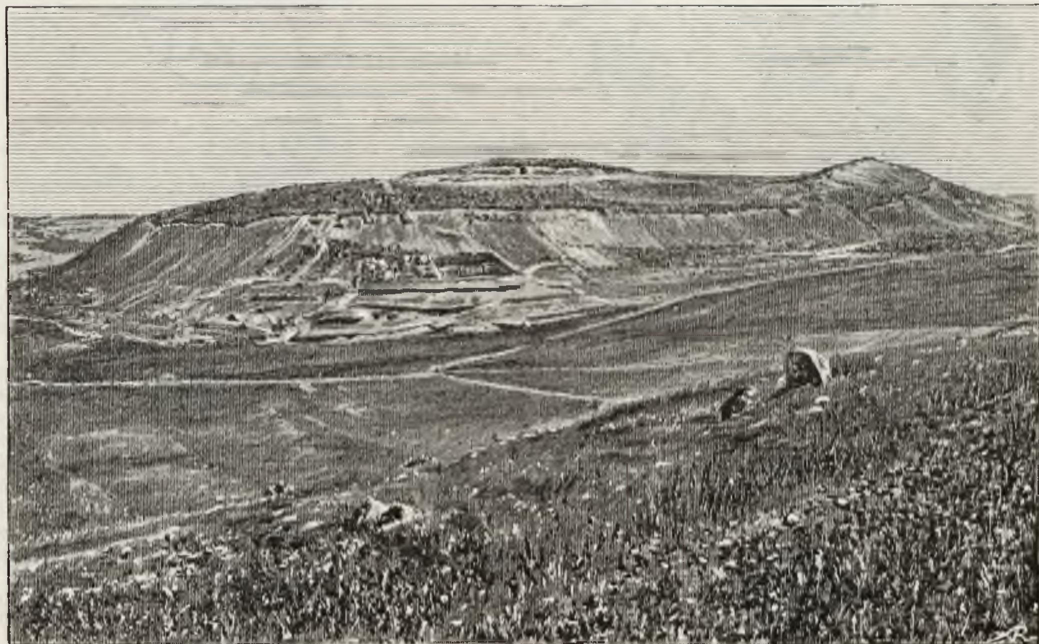
b) La découverte d'un palais fortifié, remontant au bronze II et détruit vers la fin du bronze III.

c) La découverte de nombreuses figurines en ivoire, représentant Astarté, Hathor et d'autres divinités, pour la plupart syro-palestiniennes et chypriotes. D'autres figurines représentent des animaux. A signaler encore, outre un lot d'armes, un très beau coffret en os de l'époque d'el-Amarna, mais de facture syrienne et dont les parois sont ornées de scènes égyptiennes. Enfin, quelques *ostraca*, dont l'un porte une inscription araméenne et, les autres, des caractères non encore déchiffrés.

3° *La nécropole.* — Dans l'importante nécropole de *Tell el-Fari'*, située à l'ouest, au nord et à l'est de la ville, de nombreuses sépultures, s'échelonnant depuis l'époque du bronze II jusqu'au temps du fer II ont été mises à jour. Nous reproduisons (fig. 242 et 243) un lit en bronze et bois, de même que des spécimens d'une très belle vaisselle en argent provenant de la tombe n. 650 (date de la tombe : d'après Flinders-Petrie, *Beth-Pelet I*, env. 850 av. J.-C.; d'après J.-H. Iliffe, *A Tell Far'a tomb reconstituted*, dans *Quart. depart. antiq. Palest.*, 1934, p. 182 sq., entre 450 et 330 av. J.-C.). Dans les tombes hyksos, les fouilleurs ont retrouvé des scarabées et des armes. Une autre série de tombes, datant des XVIIIe, XIXe et XXe dynasties, contenaient, outre de nombreux scarabées royaux et communs « de remarquables échantillons de céramique peinte, des vases courants, beaucoup d'objets de parure et de luxe en ivoire, os, albâtre, métaux précieux, des figurines et des amulettes et quelques armes » (Vincent). Ici encore on relève de nombreuses traces d'influences méditerranéennes. Le contenu de ces tombes sera étudié en détail, à l'art. SÉPULTURES. — Voir dès maintenant la fig. 244.

IV. IDENTIFICATON. — Flinders Petrie propose d'identifier Tell el-Fari' avec la ville biblique de Beth-paleth (Jos., XV, 27). Mais cette identification repose sur de simples conjectures.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Compte rendu officiel de la fouille : Flinders Petrie, *Beth-Pelet I (Tell Fâri')*, *with a chapter by Olga Tufnell*, Londres, 1930. — Eann Macdonald, *Beth-Pelet II, prehistoric Fara.* — J.-L. Starkey et L. Harding, *Beth-Pelet, Cemetery*, Londres, 1932. — Cf. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 99-103; 1933, p. 314-317. — Galling, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1931, p. 93-100. Voir, pour plus de détails, l'art. TELL EL-FARI'.



238. — Vue générale du Tell ed-Douweir.
D'après *Palest. expl. fund.*, *Quart. stat.*, oct. 1933, pl. I.

27. TELL EL-HÉSY (Eglon?). — I. POSITION GÉOGRAPHIQUE. — Situé à 25 km. au nord-est-est de Gaza, le Tell el-Hésy occupe sur la rive gauche de l'ouâdi el-Hésy, et en bordure de la plaine philistine, une position stratégique importante. Il commande notamment l'antique route Gaza-Jérusalem.

II. IDENTIFICATION. — Alors que, jusque dans ces derniers temps, on identifiait assez communément le Tell el-Hésy avec le site de la ville biblique de Lachis, on a proposé récemment de localiser cette dernière ville à Tell ed-Douweir et d'identifier Tell el-Hésy avec l'emplacement de la cité philistine d'Eglon. Voir,

dans ce sens, Albright, dans le *Bull. Amer. schools orient. res.*, oct. 1931, et dans *Zeitschr. alltest. Wiss.*,



239. — Fragments d'une aiguière avec décoration et inscription, trouvée à Tell ed-Douweir. D'après *Palest. expl. fund.*, *Quart. stat.*, oct. 1934, pl. IX. Cf. *ibid.*, 1935, p. 133.

1929, p. 3; Garstang, *Joshua, Judges*, p. 373. Sans être décisifs, les arguments mis en avant pour appuyer cette opinion ne sont pas négligeables.



240. — Plume de Maat en bronze rehaussé d'or (haut. 0 m. 14), trouvée à Tell ed-Douweir. D'après *Palest. expl. fund*, *Quart. stat.*, oct. 1933, pl. VIII.

III. Fouilles. — Tell el-Hésy est le premier site palestinien fouillé méthodiquement. Les recherches y furent inaugurées en 1890 par Flinders Petrie et poursuivies de 1891-1893 par Bliss, au nom du *Palest. expl. fund.* A Flinders Petrie qui dirige actuellement encore les fouilles de Tell el-ʿAddjoul, près de Gaza, appartient le mérite d'avoir reconnu, le premier, l'importance qui revient aux séries céramiques dans la datation des strates archéologiques. Un tiers environ de Tell el-Hésy a été exploré par Flinders Petrie et Bliss.

IV. Principaux résultats. — Les résultats obtenus au cours de cette fouille ayant été exposés dans le *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 13-27 (art. Lachis), nous nous bornerons à rappeler que onze couches de débris, attribuées par Bliss à huit villes successives, ont été



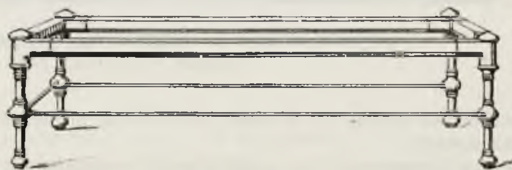
241. – Sceau israélite de Tell ed-Douweir, portant l'inscription : A Shebna (fils d'?) Ahab. Dernière période de la royauté (dim. 0 m. 015 × 0 m. 013). D'après *Palest. expl. fund*, *Quart. stat.*, 1934, p. 97.

découvertes. La plus ancienne trace d'occupation du site remonte au bronze I (vers 2300, d'après Albright, *The archaeology...*, p. 25).

V. Bibliographie. — Voir, outre les ouvrages cités, au *Dict. de la Bible*, *loc. cit.*, les références données, plus haut, sous le II.

28. **TELL ES-SAFIYÉ (Lobna, Lebna).** — I. Position géographique. — A 13 km. au nord-ouest de Beit-Djebrîn. Position stratégique très importante sur une colline de calcaire blanc, dominant de 100 m. environ, à l'orée de la plaine philistine, le débouché de l'ouâdy es-Sanṭ (vallée d'Élah ou du Térébinthe). Voir ces noms dans le *Dict. de la Bible*.

II. Noms et identification. — On identifie communément et avec raison Tell es-Safiyé (= « la montagne brillante ») avec la ville biblique de Lobna ou Lebna (= « la Blanche »). Voir Lobna dans le *Dict. de la Bible*. L'ancien nom de la ville se retrouve du reste dans l'appellation de Blanche-Garde, donnée au site par les croisés.



242. — Lit en bronze et bois provenant de la tombe n. 650 (Ve-IVe siècle). de Tell el-Fariʿ D'après Flinders-Petrie, *Beth-Pelet I*, pl. XLV, XLVI.

III. Fouilles. — Sondages effectués par Flinders Petrie en 1890. Fouilles exécutées, en 1899, sous les auspices du *Palest. expl. fund*, par Bliss et Macalister. Les efforts de cette mission n'ont pu se porter que sur quelques parties du tell qui est occupé par un village, un *ouély* et un cimetière musulman.

IV. Principaux résultats. — 1° Découverte d'un rocher à cupules (fig. 245), faisant peut-être partie d'un sanctuaire précananéen. Voir toutefois, *Rev. bibl.*, 1928, p. 573.

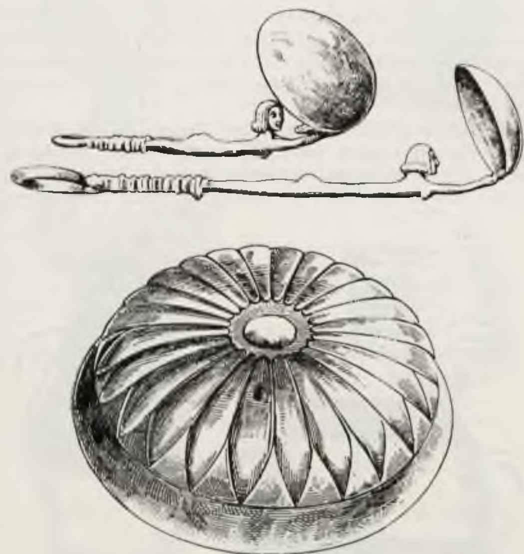
2° A en juger par les séries de poteries retrouvées, la première ville qui se fixa sur le tell, aux temps historiques, date des débuts du bronze III (à

partir de 1600). L'enceinte, partiellement déblayée, ne remonte toutefois qu'à l'âge du fer (à partir de 1200). Le site semble avoir été abandonné à l'époque romaine et être resté désert jusqu'au temps des croisades. C'est en 1138 que le roi Foulques y établit le château fort de Blanche-Garde.

3° Nous ne pensons pas que M. Bliss ait retrouvé le sanctuaire cananéen de la ville. Le monument, en effet, aux ruines duquel il attribua une destination cultuelle, pourrait n'avoir été qu'une maison d'habitation. Voir la description du monument dans Vincent, *Canaan*, p. 101 sq., et les réserves exprimées par Albright, *The archaeology*, p. 201, note 120.

4° Les cavernes des environs du tell n'ont pas été fouillées systématiquement.

5° A noter, parmi les petits objets exhumés au cours des fouilles, quelques scarabées au nom de Thoutmès III, un cylindre trahissant l'influence assy-



243. — Vaisselle en argent provenant de Tell el-Fari' (v^e^ et ive siècles).
D'après Flinders-Petrie, *Beth-Pelet I*, pl. xliv, xlv.

rienne, de nombreux fragments de statues, beaucoup d'anses d'amphores estampillées. Voir, au sujet de ces dernières, la notice consacrée à Tell el-Djedeidé, col. 352.

5° Bibliographie. — Bliss, *First*, et *Second report on the excavations at Tell es-Sâfi'*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1899, p. 183-199, p. 317-333. — Macalister, *The rock-cuttings at Tell es-Sâfi'*, *ibid.*, 1900, p. 29-53. — Bliss et Macalister, *Excavations in Palestine during the years 1898-1900*, Londres, 1902, p. 28-43. — *Comptes rendus des fouilles*, dans *Rev. bibl.*, 1899, p. 607 sq., 1900, p. 112 sq., et 291 sq.; cf. *ibid.*, 1929, p. 427 sq.

29. TELL ZAKARIYA (**Azéca?**). — I. Position géographique. — A 12 km. au nord-est de Beit-Djebrîn, sur la rive gauche de l'ouâdy es-Sant (vallée du Térébinthe, I Reg., xvii, 1 sq.). Situation naturelle très forte, à plus de 100 m. au-dessus des plaines environnantes, dans la zone des collines qui séparent la plaine philistine de la chaîne des montagnes de Juda.

II. Identification. — On identifie communément Tell-Zakariya avec la ville biblique d'Azéca (Jos. x, 10-11, xv, 33, 35). Cette identification se recommande par de solides raisons. Voir, par exemple, P. Tonneau, dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 126 sq., et la mention d'Azéca dans la lettre iv de Tell ed-Douweir (cf. *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1935, p. 206.

III. Fouilles. — Le site a été fouillé sommairement de 1898 à 1900, par F.-J. Bliss, pour le compte du *Palest. expl. fund.*

IV. Principaux résultats. — 1° Le tell fut occupé au plus tard à l'époque du bronze III (à partir de

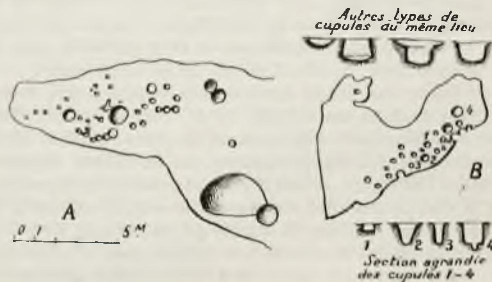


244. — Poterie extraite de la tombe n. 650 de Tell el-Fari' (moyen bronze II).
D'après *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1931, pl. x.

1600 av. J.-C.). A cette époque, la ville se trouvait en relation avec la vallée du Nil. A noter la découverte de nombreux bibelots égyptiens, notamment de deux scarabées aux noms de Thoutmès III et d'Aménophis III et de belles séries céramiques (voir fig. 247).

2° Une partie des remparts et, notamment trois tours situées dans la partie occidentale de la ville, ont pu être déblayées. Ces ouvrages fortifiés datent vraisemblablement de l'époque séleucide ou romaine.

A l'intérieur des remparts, dans la partie méridionale du tell, les restes imposants d'une citadelle furent



245. — Rochers à cupules : A Tell eş-Safiyé.
B. A Tell el-Djedeidé.
D'après Vincent, *Canaan*, fig. 65 et 66.

mis à jour. On a de bonnes raisons pour identifier cette construction avec la forteresse que Roboam fit construire à Azéca (II Par., xi, 8 sq).

3° Sur les anses d'amphores estampillées, trouvées ici, voir la notice relative à Tell el-Djedeidé, col. 352.

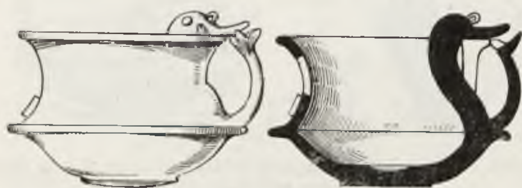
4° Parmi les nombreuses cavernes des environs qui n'ont encore été explorées qu'insuffisamment, mentionnons une demeure souterraine qui compte une quarantaine de chambres.

V. Bibliographie. — Bliss, *First report on the excavations at Tell Zakariya*, dans *Quart. stat. of*

Palest. expl. fund, 1899, p. 10-25; on trouvera les IIe, IIIe et IVe rapports du même auteur dans le *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1899, p. 89-111, 170-187; 1900, p. 7-16. — Macalister, *The rock-cuttings of Tell Zakariya*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1899, p. 25-36; 1900, p. 39-53. — *Comptes rendus des fouilles*, dans *Rev. bibl.*, 1899, p. 334 sq., 444 sq., 605 sq.; 1900, p. 290 sq. — Bliss et Macalister, *Excavations in Palestine during the years 1898-1900*, p. 12-27. — Cf. *Rev. bibl.*, 1929, p. 426 sq. — Beyer, *Beiträge zur Territorialgeschichte von Südwestpalästina im Altertum*, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1931, p. 131.

2. Jérusalem, Judée septentrionale, Samarie.

30. JÉRUSALEM et ses environs. — I. Quelques remarques pour justifier le laconisme de cette notice consacrée aux fouilles de Jérusalem et de ses environs. — 1° Des sondages et des fouilles systématiques ont été pratiqués en grand nombre, tant à l'intérieur de la ville que dans sa banlieue et



246. — Lampe votive (?) cananéenne, trouvée à Tell es-Safiyé.
D'après Vincent, *Canaan*, p. 338, fig. 233.

sur les collines avoisinantes. Mais ces recherches ne présentent, en partie du moins, qu'un intérêt limité, et les résultats auxquels elles ont abouti ne peuvent être pleinement mis en relief qu'au cours d'une étude topographique complète du site. Aussi en réservons-nous l'exposé pour l'art. Jérusalem, qui paraîtra prochainement dans ce *Supplément*.

2° De tout temps, les principaux efforts des fouilleurs se sont concentrés sur le déblaiement de la colline de l'Ophel, site incontesté aujourd'hui de la Jérusalem jébuséenne et davidique. Or, les résultats de ces recherches viennent d'être exposés par le P. Mallon au t. ii, col. 330-341 de ce *Supplément*.

3° Dans une étude consacrée à l'église Saint-Pierre et à la maison de Caïphe, le P. Power traite, *ibid.*, col. 691-756, des fouilles exécutées, entre 1889 et 1912, par les Pères assomptionistes, sur la colline occidentale de Jérusalem. Aussi n'y a-t-il pas lieu de reprendre ici la description des ruines et des objets exhumés au cours de ces fouilles. A la fin de cet article, col. 756, 2°, on trouvera le relevé des auteurs qui s'inscrivent en faux contre la thèse des Pères assomptionistes, défendue par le P. Power. Au cours de l'art. Jérusalem nous reviendrons sur cette controverse.

II. Voici quelques indications sur deux problèmes de topographie qui ont été soulevés récemment :

1° *La troisième enceinte.* — Des vestiges d'une longue muraille, parallèle à l'enceinte actuelle de Jérusalem, furent mis à jour, en 1926-1927, à 450 m. environ au nord de la porte de Damas. Cette fouille fut dirigée, au nom de la Société juive pour l'exploration de la Palestine, et de l'université hébraïque de Jérusalem, par L. Sukenik et A. Mayer.

On attribue communément la construction de cette muraille à Agrippa Ier qui, au témoignage de Josèphe (*Bell. jud.*, V, iv, 2 et *Ant. jud.*, XIX, vii, 2) dota Jérusalem d'une troisième enceinte. Voir, en ce sens, Sukenik et Mayer, *The third wall. An account of excavation*, Jérusalem, 1930; cf. également, P. Mallon, dans *Biblica*, 1927, p. 123-128; 1932, p. 104; Hanauer et Duncan, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1925, p. 175-182; Masterman, *ibid.*, 1932, p. 166-167. Galling, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1931, p. 80-83. Voir toutefois, en sens contraire, les articles suivants du P. Vincent qui attribue la muraille à Barcochébas : *Rev. bibl.*, 1927, p. 516-548; 1928, p. 80-100, 321-339.

2° *Le lithostrotos.* — Consulter, sur les fouilles récentes qui ont abouti au déblaiement de la cour de l'Antonia, et à l'identification très vraisemblable de cette cour avec le lithostrotos de saint Jean (xix, 13), les deux études suivantes : P. Vincent, l'*Antonia et le prétoire*, dans *Rev. bibl.*, 1933, p. 83-113 et *Le lithostrotos d'après des fouilles récentes*, Paris, 1933, cf. *Rev. bibl.*, 1934, p. 157.

III. Bibliographie. — On trouvera une bibliographie sommaire sur les recherches archéologiques effectuées à Jérusalem dans *The quarterly of the depart. of antiq. in Palest.*, t. i, 1932, p. 163-188 et 192. Bibliographie complète jusqu'en 1924 dans P. Thomsen, *Eine internationale Bibliographie...*, 4 vol., Leipzig, 1911-1927.

Signalons parmi les ouvrages récents, L. Dressaire, *Jérusalem à travers les âges*, Paris, 1930; P. Abel, dans *Syrie-Palestine, (Guides bleus)*, Paris, 1932, p. 561-599 et surtout PP. Vincent et Abel, *Jérusalem*,



247. — Amphrores de Tell Zakariya.
D'après Vincent, *Canaan*, p. 334, fig. 227.

Paris, 1912-19..; *Mosaic pav. Palest.*, n. 100-164, 347, A.-E. 382-384. — Galling, art. *Jerusalem*, dans *Reallexikon*.

31. ABOU GHOCH (Cariathiarim). — I. Position géographique. — Village situé au pied et sur le versant nord de la colline de Deir el-Azhar, à 15 km. à l'ouest de Jérusalem, en bordure de la route de Jaffa. Le nom d'Abou Ghoch rappelle le souvenir d'un cheik domicilié en cet endroit, au début du xixe siècle et dont les bandes infestèrent longtemps la région. Nom officiel de la localité : Qiryath el-ʿEnab, ʿEnab ou ʿInab.

II. Identification. — La colline de Deir el-Azhar conserve des vestiges d'une antique agglomération

cananéenne à laquelle succéda la ville biblique de Cariathiarim. Voir sur cette ville, qui abrita l'arche d'alliance après son retour du pays des Philistins, l'art. CARIATHIARIM du *Dict. de la Bible*, t. II, col. 273-278 et M, F.-T. Cooke, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. V, 1925, p. 115-119; voir, en outre Lauffs, dans *Zeitschr. deut. Palest.-Ver.*, 1915, p. 249-302; P. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 349-352.

III. TROUVAILLES ET FOUILLES. — 1° *La colline de Deir el-Azhar.* — 1. A noter la découverte faite en 1906, par le P. Germer-Durand, d'une tête en terre cuite, dont la face est caractérisée par un prognatisme accentué et qui date de l'époque cananéenne (fig. 248). Voir, P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1906, p. 286 sq.; id., dans *Canaan*, p. 156. A la même occasion furent découvertes des monnaies des époques ptoléméenne, asmonéenne, romaine et arabe.



248. — Statuette de femme et tête d'homme trouvées à Abou-Ghoch.
D'après *Rev. bibl.*, 1921, pl. I, et Vincent, *Canaan*, p. 156, fig. 100.

2. Sur la découverte, faite en 1907 par M. de Piellat, des restes d'une vaste église d'époque byzantine (30 m. × 20 m.), voir P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1907, p. 414-421. Sur l'emplacement de cette église s'élève, depuis 1924, un sanctuaire dédié à Notre-Dame de l'Arche d'alliance.

2° Deux trouvailles importantes à signaler dans le voisinage d'Abou Ghoch :

1. Sur une colline, située au Nord-Nord-Est, fut découvert, en 1920, un tombeau contenant, outre des séries céramiques de l'époque judéo-hellénistique, une figurine de femme, en terre cuite, offrant de frappantes ressemblances avec la tête de l'âge du bronze, mentionnée plus haut. (fig. 248) Voir sur ce tombeau, P. Vincent dans *Rev. bibl.*, 1921, p. 97-102.

2. Sur la colline de Khirbet Deir esh-Sheikh, les Pères bénédictins d'Abou Ghoch découvrirent, en 1923 deux tombeaux intacts, fermés par des pierres roulantes, en forme de meule. « Le procédé de fermeture de ces deux caveaux évoque spontanément celui que les évangiles mentionnent à propos du tombeau du Christ. Pour fermer le sépulcre, Joseph d'Arimathie roule la pierre devant l'entrée (Matth., XXVII, 60; Marc., XV, 46). Les scellés sont appliqués d'un côté, sur la tranche supérieure de la meule et, de l'autre, sur le fronton de l'entrée. L'action de remettre la pierre roulante dans sa rainure pour dégager l'ouverture du tombeau est indiquée par le verbe ἀποκυλίειν. Ramener ce bloc de bonne pierre, lourde et sans défaut, offrant peu de prise, est certainement une opération difficile à laquelle des mains délicates doivent renoncer (P. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1925, p. 278) ». Les tombeaux d'Abou Ghoch (fig. 249) datent comme quelques autres sépultures à meules trouvées en Palestine, de la dernière époque juive.

3° A signaler, à Abou Ghoch même, les recherches entreprises par les Pères bénédictins, autour et à l'intérieur de l'église médiévale, appartenant à la France et dont le soin leur a été confié en 1899. Sur les vestiges d'époque romaine découverts ici, cf. *Rev. bibl.*, 1902, p. 428-433; 1905, p. 97-98; 1907, p. 417-428. Selon toute vraisemblance la *X^e legio Fretensis*, stationnée temporairement en ces lieux, y possédait un modeste sanctuaire, érigé au-dessus de la source que renferme maintenant la crypte de l'église médiévale.



249. — Tombeau à meule découvert à Abou Ghoch.
D'après *Rev. bibl.*, 1925, pl. XIII, n. 2.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Consulter, outre les travaux mentionnés ci-dessus, *Rev. bibl.*, 1902, p. 276-277. — Ad. Moreau, *Mémoire sur les fouilles d'Abou Ghoch (Palestine)*, Sens, 1901. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 52.

32. 'AIN DOUK (No'arah).

Synagogue. Voir, à l'append. II, col. 518.

33. 'AMWAS (Emmaüs). — I. POSITION GÉOGRAPHIQUE. — Le village de 'Amwas est situé à 30 km. au nord-est-est de Jérusalem, à proximité de la route de Jaffa. Dans le voisinage se trouve la trappe française d'el-Atroun (Latroun), dominée par une colline qui portait vraisemblablement la forteresse de Bacchidès (I Macch., IX, 50), Situation stratégique importante sur les confins de la plaine philistine. Au IIIe siècle, sinon déjà au Ier, Emmaüs reçut, grâce à une faveur impériale, le titre de Nicopolis. Voir *Dict. de la Bible* à l'art. EMMAUS, t. II, col. 1735-1763.

II. IDENTIFICATION. — Le problème, souvent débattu, de l'identification de 'Amwas avec l'Emmaüs de Luc, XXIV, 13, a été étudié par M. Pirot, dans ce *Supplément*, t. II, col. 1049-1063.

III. Fouilles. — 1° Sondages pratiqués en 1876 par le capitaine Guillemot. Voir *Missions catholiques*, 1882, p. 103 sq.

2° Des fouilles méthodiques ont été effectuées à ʿAmwas, en 1924, 1925, 1927, 1930, par l'École biblique et archéologique française de Jérusalem sur l'emplacement de la basilique chrétienne, située à l'entrée du village.

IV. Principaux résultats. — Ces fouilles ont eu pour résultats : 1° De retrouver les restes de quelques maisons juives de l'époque macchabéenne de même que les restes d'une villa romaine du IIe siècle et, notamment, une partie de son pavement en mosaïque de style antoninien.

2° De faire la lumière sur l'origine de la basilique chrétienne, dont subsistent des parties notables et, notamment, la triple abside et le baptistère annexé à l'édifice. Cette basilique remonte au IIIe siècle et fut vraisemblablement détruite lors de la persécution de Dioclétien. Les tombes chrétiennes retrouvées dans le voisinage et jusque dans les ruines de la basilique datent sans doute de la même époque. La mosaïque géométrique qui recouvrait ces tombes est antérieure à la conquête arabe. Voir *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1933, p. 53 sq.

3° D'identifier les restes et d'étudier le plan de l'église des croisés qui ne comprenait qu'une partie de la nef de la basilique primitive. Sous le dallage de cette église furent retrouvées de nombreuses sépultures arabes, datant vraisemblablement du Xe siècle, où une épidémie de peste ravagea ʿAmwas.

V. Bibliographie. — Compte rendu officiel des fouilles : Vincent et Abel, *Emmaüs*, Paris, 1932; cf. P. Vincent, *Rev. bibl.*, 1926, p. 117-121. — Dalman, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1933, p. 199-200, et Marcel Aubert, dans *Syria*, 1933, p. 216-218, font quelques réserves sur les positions adoptées par le P. Vincent, notamment en ce qui concerne la date de la première église. Voir à ce sujet, dans le *Supplément*, l'art. Sanctuaires chrétiens anciens. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 346.

34. ET-TELL ET BEITIN (Haï et Béthel). — I. Position géographique. — 1° Le village moderne de Beitin est situé à 19 km. 500 au nord de Jérusalem, à 3 km. à l'est de la route de Naplouse. Le champ de ruines d'et-Tell s'étend à 3 km. au sud-est du village et à proximité de la localité de Deir-Diouân.

II. Identification. — 1° L'identité du site de Beitin avec celui de la célèbre ville biblique de Béthel, universellement reconnue, s'appuie sur les données concordantes des textes sacrés. Voir l'art. Béthel dans le *Dict. de la Bible*, t. I, col. 1672-1680. 2° Grâce aux résultats des fouilles actuellement en cours sur le champ de ruines d'et-Tell on est en droit d'identifier ce site avec l'emplacement de la ville biblique de Haï (hébr. *ha-ʿAï*, « la ruine »).

III. Fouilles. — 1° L'exploration d'et-Tell a été inaugurée en 1933 par la *Baron Edmond de Rothschild expedition*, dirigée par Mme J. Marquet-Krause et M. S. Yeivin. Des sondages préliminaires y avaient été pratiqués en 1928 par M. Garstang, l'actuel directeur du chantier de Jéricho. 2° C'est une *Joint expedition* travaillant sous les auspices de l'École américaine d'archéologie de Jérusalem et du séminaire de théologie de Pittsburg-Xenia et dirigée par le docteur W.-F. Albright et le professeur J.-L. Kelso qui se voue depuis 1934 à l'exploration de la Béthel antique. A noter que le docteur Albright avait effectué dès 1927 des sondages préliminaires sur le tell.

IV. Principaux résultats. — 1° *Et-Tell (Haï).* — Les premières recherches effectuées sur le tell ont permis de retrouver : 1. Une partie de la nécropole datant du bronze I et les restes du mur d'enceinte, construit en gros blocs de pierres non taillées et remontant lui aussi au bronze I. 2. Les ruines imposantes d'une grande construction de 25 m. de long dont les murs extérieurs, d'une épaisseur de 2 m. 10, en moellons tétraèdres, rappellent la technique des constructions en briques d'argile. Voir au sujet de ce mode de construction, relevé également à ʿAmmân (Rabboth-Ammon) (fig. 335) et à Tell ed-Douweir, les remarques de S. Yeivin dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1934, p. 189-191. A l'intérieur de ce monument, qui date du IIIe millénaire et qui fut entièrement ruiné par le feu vers 2000-1900 (Albright : XXIe-XXIIIe siècle), la mission a retrouvé de la poterie, des armes, des vases en albâtre, contemporains des IIe et IIIe dynasties égyptiennes. 3. La conflagration violente qui ruina le bâtiment mentionné sous 2., marque la fin de la ville du bronze I. Ses ruines restèrent désertes jusqu'à l'aurore du fer I (1200) et furent désignées sous le nom de *Ha-Aï* (« la ruine ») que la Bible nous a conservé. 4. La difficulté qui résulte pour l'interprétation de Jos., VII, 1-8, de l'occupation tardive du tell au XIIe siècle, sera sans doute levée au cours des fouilles ultérieures. Elle disparaîtrait dès maintenant si l'on pouvait adopter l'ingénieuse hypothèse proposée par le docteur Albright et d'après laquelle les événements rapportés par Jos., VII, 1-8, s'appliqueraient à Béthel, ville sœur et voisine de Haï. Dans ce cas on serait peut-être amené à considérer comme une glose les précisions d'ordre géographique données par Jos. VII, 2 b. Mais il serait prématuré de vouloir prendre définitivement position dans le débat avant l'achèvement des fouilles en cours.

2° *Beitin (Béthel).* — Les recherches de la mission américaine se sont portées, au nord du village moderne, sur un terrain de 800 m. carrés, planté de figuiers et dénommé Ḥakouret el-ʿIlliyyé. Un quart de cette aire a été exploré jusqu'au roc. On y a enregistré environ douze niveaux archéologiques.

1. L'ère du bronze I, avant 2000, n'étant représentée que par de rares tessons de poterie, il semble avéré que le site n'était alors occupé par aucune agglomération urbaine. 2. La population qui s'y installa dans la première moitié du bronze II — il s'agirait, d'après le docteur Albright, des habitants de Haï se fixant sur le tell — entoura sa fondation, vers la fin de cette période, d'une splendide enceinte, la plus belle du bronze II qu'on ait jamais découverte en Palestine. A noter les analogies que cette muraille présente avec l'enceinte de Bethsour (voir col. 341). 3. C'est au bronze III que la Béthel cananéenne atteint son apogée. Les édifices appartenant à ce niveau, construits avec beaucoup de soin, sont munis de beaux pavements et d'égouts en pierre. La céramique, tant indigène que méditerranéenne, se distingue de même par la perfection de sa technique. Mentionnons, parmi les petits objets recueillis dans les ruines, un précieux cylindre-cachet portant une inscription en hiéroglyphes et représentant Baal et Astarté; un manche de sistre en os en forme de colonne de Hathor. La ville du bronze III fut totalement anéantie au cours du XIIIe siècle, catastrophe qu'on a de bonnes raisons à mettre en relation avec la conquête israélite. 4. Les niveaux subséquents qui correspondent aux périodes israélite, perse, hellénistique, romaine et byzantine ne présentent pas grand intérêt. Au cours de ces longs siècles, la ville, passablement pauvre à en juger par ses minables constructions et sa poterie de mauvaise qualité, semble avoir mené une existence assez effacée en dépit de la présence, en ses murs, du sanctuaire schismatique fondé par Jéroboam. Elle connut du reste à différentes reprises et notamment au début du VIe siècle (campagnes de Nabuchodonosor), en 160 (expédition de Bacchidès) et en 69 apr. J.-C. (campagne

de Vespasien), les horreurs du siège et de la dévastation. Parmi les objets retrouvés à ces divers niveaux mentionnons une soixantaine de monnaies s'échelonnant entre le règne d'Alexandre le Grand et l'époque de la première révolte. 5. Sur les sanctuaires chrétiens de la Béthel byzantine on consultera, entre autres, A.-M. Schneider, *Bethel und seine altchristlichen Heiligtümer*, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1934, p. 186-191.

V. Bibliographie. — 1° *El-Tell (Haï).* — *Excavations in Palestine*, 1933-1934, dans *Quart. Depart. antiq. Palestine*, 1934, p. 204 sq. — Cf. *Qôbes*, 1934, p. 28 sq. et Garstang, *Joshua, Judges*, Londres, 1931, p. 355 sq., de même que les articles de M. Albright, cités ci-dessous. Le rapport officiel de la fouille n'a pas encore été publié.

2° *Beitin (Béthel).* — W.-F. Albright, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1928, n. 29; *A trial excavation in the mound of Bethel;* 1934, n. 55; *The first month of excavation at Bethel;* 1934, n. 56, *The Kyle memorial excavation at Bethel;* 1935, n. 57 : *Observations on the Bethel report;* 1935, n. 58; *Archaeology and the date of the Hebrew conquest of Palestine.* — Cf. aussi P. Vincent, *Jéricho et sa chronologie*, dans *Rev. bibl.*, 1935, p. 583-605, passim et notamment p. 605; *Excavations in Palestine*, 1933-1934, dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1934, p. 196 sq.

35. DJIFNA. — Village chrétien, situé à 25 km. environ au nord de Jérusalem et à l'ouest de la route de Naplouse. Sur un hypogée juif et une villa romaine, découverts en cet endroit, voir P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1913, p. 103-106 et P. Abel, *ibid.*, 1923, p. 111-114.

36. KHAN EL-AHMAR (Monastère de Saint-Euthyme). — Pas de vestiges de l'époque biblique.

I. En 1928-1929, l'École anglaise de Jérusalem a fait explorer par le révérend D.-J. Chitty les ruines du monastère de Saint-Euthyme, situées sur le chemin de Néby-Mouça, à 14 km. à l'est de Jérusalem et à proximité de la route de Jéricho.

II. Notons, parmi les principaux résultats obtenus au cours de ces recherches :

1° Le déblaiement de l'église avec ses trois nefs, son pavement en mosaïques et sa crypte souterraine; l'exploration partielle des restes du monastère adjacent. Ces constructions datent de 427-428 après J.-C.

2° La découverte, au centre du champ de ruines, d'une chapelle sépulcrale souterraine, couverte d'une voûte en berceau. Plusieurs sépultures, les unes violées, les autres intactes, ont été retrouvées soit à l'intérieur de la chapelle, soit derrière la *prothèse* et le *diakonikon*. Selon toute vraisemblance, on se trouve en présence de la chapelle que, d'après Cyrille de Scythopolis, le diacre Fidus fit aménager en 473 pour y déposer le corps de saint Euthyme, fondateur du monastère. Cf. *Euthymii Vita*, § 112.

III. Bibliographie. — Chitty et Jones, *The church of St. Euthymius at Khân el-Ahmar, near Jerusalem*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1928, p. 175-178. — Chitty, *Excavations at the monastery of St. Euthymius, 1929, ibid.*, 1930, p. 43-47; *The monastery of St. Euthymius, ibid.*, 1932, p. 188-203. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 172-173. — E.-H. Hankin, *The structure of the mosaics from the church of St. Euthymius at Khân el-Ahmar, with a Note by prof. J.-L. Myres, ibid.*, 1929, p. 98-103. — A. Barrois, *Une chapelle funéraire au couvent de Saint-Euthyme*, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 272-275.

37. KHIRBET SEILOUN (Silo). — I. Position géographique. — Modeste tell, situé à 40 km. au nord de Jérusalem, à quelque distance vers l'est de la route de Naplouse.

II. Identification. — Proposée, dès 1838, par Robinson, l'identité de Khirbet Seiloun avec la ville biblique de Silo (sanctuaire de l'arche à l'époque de Samuel) n'est guère contestée. Voir l'art. Silo, dans *Dict. de la Bible*, t. v, col. 1723-1727

III. Fouilles. — Le tell a été partiellement exploré en trois campagnes de fouilles (1926, 1929 et 1932) par une mission scientifique danoise, dirigée par H. Kjaer († en 1932) et le docteur Aage Schmidt. Ce dernier avait effectué une prospection du site dès 1922.

IV. Principaux résultats. — 1° *Les phases de l'occupation du tell.* — 1. Le tell fut occupé d'abord depuis l'ère du bronze II jusqu'aux premiers temps du fer I (XIIe-XIe siècle). L'abondance des débris remontant à cette dernière période atteste la prospérité dont la ville jouissait alors, grâce sans doute à la présence de l'arche (fig. 250).

2. Les séries céramiques caractéristiques de l'époque de la royauté font défaut sur le tell. On peut en conclure avec certitude que la colline de Silo était alors inhabitée. L'exode des habitants avait sans doute été causé par la destruction de la ville, survenue après le désastre d'Eben-Ezer et la capture de l'arche par les Philistins (I Sam., IV, 11, 22; cf. Jer., VII, 14).

3. Aux époques hellénistique, romaine et byzantine, Silo connut une nouvelle période de prospérité et se développa grandement, comme l'attestent divers bâtiments découverts au sud de la colline; mentionnons, parmi ces édifices, deux églises, l'une à nef unique, l'autre à trois nefs, datant des Ve et VIe siècles et ornées toutes deux de mosaïques; une villa romaine avec son hypocauste bien conservé, etc. Enfin une caverne des environs a fourni de beaux spécimens de céramique romano-byzantine.

2° *L'enceinte.* — De l'enceinte qui semble remonter au fer I et qui porte des traces de remaniements effectués à l'époque romaine, seules quelques sections ont été jusqu'ici déblayées.

38. TOURMOUS 'AYA. — Sur la découverte de deux sarcophages, datant apparemment du IIe siècle de notre ère, retrouvés en 1912 dans le voisinage, à Tourmous 'Aya, et représentant Bacchus, les génies des saisons, la Terre et l'Océan, voir P. Savignac et E. Michon, dans *Rev. bibl.*, 1913, p. 106-118.

V. Bibliographie. — Albright, *The Danish excavations at Shiloh*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 9, 1923, p. 10 sq. — H. Kjaer, *The Danish excavation of Shiloh*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1927, p. 202-213; *The excavation of Shilo, the place of Eli and Samuel*, Copenhague, 1930, et *Journ. Palest. Orient. Soc.*, t. x, 1930, p. 87-174; *Shiloh, A Summary report of the second Danish expedition, 1929*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1931, p. 71-88. — P. Mallon, dans *Biblica*, 1929, p. 369-375. — P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1927, p. 418 sq. — P. Barrois, *ibid.*, 1931, p. 618-619. — Galling, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1931, p. 90 sq. — Cf. également les références indiquées dans *Bull. Amer. schools Orient. res.*, p. 33 et 34, n. 50; p. 26 sq., n. 57. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 300-302. Voir, plus loin, l'art. Silo.

39-40 NAPLOUSE (Flavia Neapolis) et BALATA SICHEM. — I. Naplouse. — 1° *Position géographique.* — Ville de 16 000 habitants, fondée par Titus en 72 de notre ère et située à 67 km. au nord de Jérusalem, sur l'artère principale du pays, à l'entrée occidentale de la vallée qui sépare les monts *Ebal* au Nord et *Garizim* au Sud.

2° *Fouilles et trouvailles.* — Mentionnons, sous cette rubrique : 1. La découverte faite pendant la guerre, de quelques hypogées juifs. Ces tombes et les débris du mobilier funéraire qui avaient échappé à la destruction, ont été étudiés avec soin par les PP. Vincent et Abel. Voir P. Vincent, *Un hypogée antique à Naplouse*, dans *Rev. Bibl.*, 1920, p. 126-135; P. Abel,

Notre exploration à Naplouse, dans *Rev. bibl.*, 1922, p. 89-99. Voir, plus loin, l'art. SÉPULTURES.

2. La découverte en 1927, d'une vingtaine de sièges, en pierre, enfouis dans une propriété privée. Voir sur les recherches pratiquées en cet endroit par les soins de l'École anglaise de Jérusalem, G.-M. Fitzgerald, *A find of Stone Seats at Nablus*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1929, p. 104-110; cf. *Rev. bibl.*, 1929, p. 635-636.

Sur quelques trouvailles antérieures : restes d'une villa romaine, statues, trépied cultuel, voir *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1872, p. 190 ; *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1883, p. 230 sq.; 1884, p. 136 sq.; *Rev. bibl.*, 1902, p. 318, 337; 1908, p. 411; *Mosaic pav. Palest.*, n. 355 A; (tombeau de Joseph à Balâta).

Mentionnons, parmi les études récentes publiées sur Naplouse, P. Abel, *Naplouse, essai de topographie*, dans *Rev. bibl.*, 1923, p. 120-132; P. Jaussen, *Coutumes palestiniennes*. I. *Naplouse et son district*. Paris, 1927.

II. BALATA-SICHEM. — 1° *Position géographique.* — Important champ de ruines, situé à 2 km. à l'est de Naplouse. Par sa position au cœur même du pays de Canaan, au point de jonction des principales routes de la contrée et à l'entrée orientale de la trouée dominée par les monts Ebal et Garizim, la ville qui s'élevait jadis en cet endroit occupait une position stratégique de tout premier ordre.

2° *Identification.* — Comme l'ont reconnu, dès le début de ce siècle, entre autres, H. Thiersch et le P. Lagrange, le tell Balâta occupe l'emplacement de l'antique Sichem, la ville cananéenne et israélite bien connue. L'opinion, jadis commune, qui identifiait Sichem avec Naplouse, ne compte plus guère de partisans aujourd'hui. Tout récemment, G. Welter a essayé en vain de la remettre en faveur.

3° *Fouilles.* — Le site de Balâta a été exploré en 1913-1914 sous les auspices de l'Académie impériale de Vienne par E. Sellin. Interrompus au début des hostilités, les travaux ont repris sur le tell en 1926, sous la direction du même archéologue, mandaté cette fois par la *Vorderasiatisch-ägyptische Gesellschaft.* En 1928, la direction du chantier a été confiée à G. Welter. Les travaux sont dorénavant financés par l'Institut archéologique du Reich et par la *Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft.* Il est regrettable que de graves dissentiments se soient produits entre MM. Sellin et Welter et que l'exploration du tell ne se soit pas poursuivie en ces dernières années avec toutes les garanties qu'exige une entreprise de ce genre. Une nouvelle campagne, dirigée par H. Steckeweh, a été inaugurée sur le tell en septembre 1934.



250. — A Silo, maisons en ruines du XIe siècle.
D'après *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1931, p. 74, fig. 4.

4° *Principaux résultats provisoires.* — *Les remparts et l'acropole* (fig. 251). — 1. *Ère du bronze I (avant 2000).* — Les séries céramiques qui caractérisent le bronze I, sont représentées sur le tell par un certain nombre d'échantillons. Ces pièces proviennent-elles d'une agglomération humaine, établie passagèrement en ces lieux ou d'une ville cananéenne déjà munie d'une enceinte? Seule l'exploration des couches profondes du tertre permettra de trancher le débat.

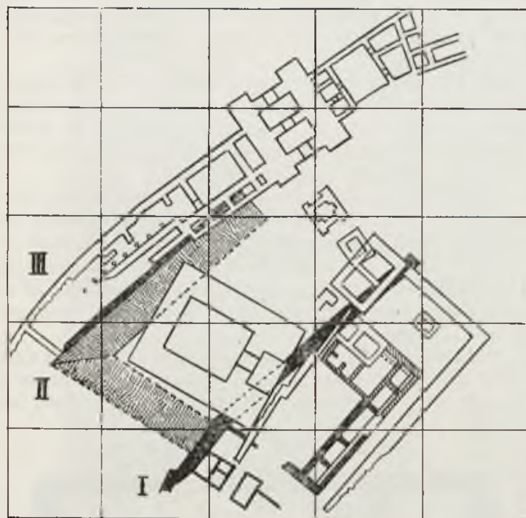
2. *Ère du bronze II (2000-1600).* — De cette époque datent : *a)* Les restes d'un rempart en appareil cyclopéen (I), découvert en 1928. D'une épaisseur de 2 m. 70, cette muraille est couronnée d'un revêtement en briques d'argile. *b)* Un autre rempart en argile pilonnée (II), remontant à l'époque des Hyksos et construit par eux à une certaine distance à l'ouest du premier. Deux sections de cette muraille, formant un angle de 75°, ont été exhumées. A noter la hauteur du glacis qui atteint par endroit 5 mètres.

3. *Ère du bronze III (1600-1200).* — A cette époque au cours de laquelle Sichem connut une grande prospérité, remontent notamment :

a) L'acropole, créée dans le secteur nord-ouest du tell, par un exhaussement artificiel du terrain et à l'aide de matériaux provenant en partie du décapage de l'enceinte II. L'aire aménagée de la sorte fut agrandie vers la fin du bronze III. Le mur de soutènement qui la délimitait du côté de la ville basse a été partiellement exhumé.

Mentionnons, parmi les édifices, dont les ruines ont été retrouvées sur l'acropole, une puissante construction (21 m. ×25 m.; épaisseur des murs, 5 m.!), plusieurs fois modifiée et qui semble avoir abrité un sanctuaire (temple de Baal-Berith, Jud., IX, 32?).

b) Les restes d'un splendide mur casematé en appareil cyclopéen (III), dont la hauteur atteint, actuellement encore, par endroit, 10 mètres. Deux sections de cette enceinte ont été dégagées jusqu'ici. Elles ne datent pas de la même époque et relèvent d'une technique différente. Il semble bien, du reste, que cette œuvre monumentale n'ait jamais été achevée.



251. — Les enceintes successives de Sichem. D'après *Archäologischer Anzeiger*, 1932, p. 293, fig. 3.

Signalons spécialement dans la section nord-ouest : Une porte imposante à triple tenaille et flanquée de tours; des restes d'un portique et de salles (palais?), dans l'aile gauche (méridionale) du mur qui rencontre en cet endroit l'enceinte des Hyksos (II); une série de salles dans l'aile droite (septentrionale).

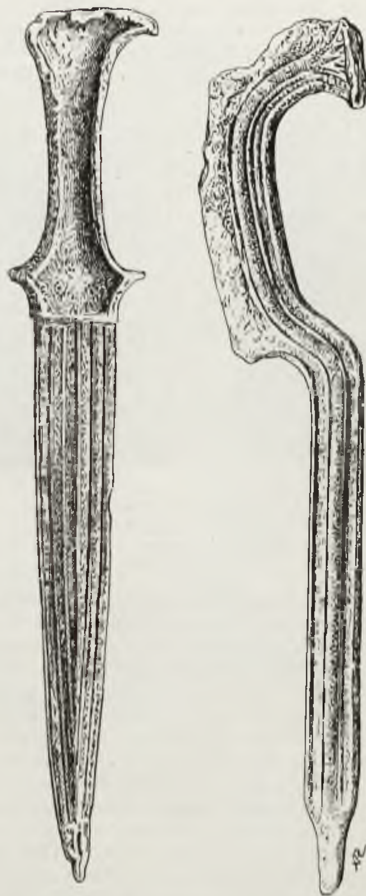
Dans le secteur est, les chercheurs ont dégagé une muraille double et une très belle porte, flanquée de tours aux quatre coins.

4. *Époques postérieures.* — *a)* Au début du fer I, l'enceinte du bronze III fut renforcée et les constructions qui couvraient l'acropole subirent des modifications, difficiles à préciser exactement dans l'état actuel de la fouille.

L'époque hellénistique est bien représentée à Sichem mais, là encore, il est malaisé de reconstituer la physionomie de la ville à l'aide des comptes rendus publiés jusqu'ici.

b) Objets divers. — Mentionnons, parmi les menus objets recueillis au cours des fouilles : *a*. Des séries céramiques s'échelonnant depuis le bronze I jusqu'à l'époque arabe; de nombreuses armes en bronze (fig. 252); des figurines représentant des divinités et des animaux; de nombreux scarabées égyptiens, hyksos et indigènes; des vases d'albâtre, des lampes, des perles, etc. La plupart de ces objets, dont on trouvera une description détaillée, plus loin, à l'art. SICHEM datent du bronze III.

b. Deux tablettes cunéiformes : une liste de témoins et une lettre (fig. 253) dans laquelle une femme se plaint amèrement de son mari qui ne songe pas à subvenir aux besoins de la famille! Ces documents remontent vraisemblablement à l'époque de Tell el-Amarna.



252. — Poignard (long. 0 m. 33) et harpè en bronze (long. 0 m. 452) trouvés à Sichem et conservés à La Haye. Bronze II et III. D'après Watzinger, *Denkmäler...*, pl. XXIV.

c. Mentionnons enfin la découverte, faite en 1912, d'un dépôt d'armes en bronze (époque de la XVIII[e] dynastie) (fig. 252).

III. BIBLIOGRAPHIE. — Les comptes rendus provisoires de Sellin ont paru dans *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften*, Vienne (Autriche), 1914, p. 35-49, et dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1926, p. 229-236, 304-320; 1927, p. 205-211, 265-274; 1928, p. 129-133. — Voir en outre, Sellin, *Der gegenwärtige Stand der Ausgrabung von Sichem und ihre Zukunft*, dans *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1932, p. 303-308. — J. Hempel, *Balâta, ibid.*, 1933, p. 156-169. — G. Welter, *Deutsche Ausgrabungen in Palästina*, I, dans *Forschungen und Fortschritte*, 1928, p. 317 sq.; *Stand der Ausgrabungen in Sichem*, dans *Archäologischer Anzeiger*, 1932, col. 289-316. — P. Vincent, *Fouilles allemandes à Balâta-Sichem*, dans *Rev. bibl.*, 1927, p. 419-425. — P. Barrois, *ibid.*, 1929, p. 319. — A. Albright, *Archaeo*

logy..., p. 55 sq. — P. Mallon, dans *Biblica*, 1927, p. 377-381. — Fr. Böhl, *Die bei den Ausgrabungen von Sichem gefundenen Keilschrifttafeln*, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1926, p. 321-327; *De Geschiedenis der Stad Sichem en de opgravingen aldaar*, dans *Compte rendu de l'Académie royale des sciences*, Amsterdam, 1926, p. 1-24; *De opgraving van Sichem*, Zeist, 1927. — Voir plus loin, l'art. Sichem.

IV. Environs de Naplouse et de Balata.

41. LE MONT GARIZIM (Djébel et-Tôr). — I. Église octogonale. — Élevée en 484 en l'honneur



253. — Tablette cunéiforme, trouvée à Sichem, recto et verso (époque d'el-Amarna).
D'après *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1926, p. 321 sq.

de la Vierge par l'empereur Zénon et entourée, plus tard, par Justinien, d'une enceinte fortifiée, cette église s'élève sur l'emplacement du temple samaritain, construit à la fin du ve siècle et ruiné par Jean Hyrcan, vers 130 av. J.-C. Le sanctuaire chrétien a fait, en 1927-1928, l'objet d'une fouille dirigée, avec l'appui de la *Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft*, par A. Schneider et G. Welter. Dans le voisinage du sanctuaire, les Samaritains de Naplouse célèbrent tous les ans les rites de la Pâque (immolation d'agneaux, etc.). Voir dans ce *Supplément*, au mot Garizim, col. 000.

II. Sanctuaire cananéen (bronze II) (fig. 254). — Découvert et déblayé en 1931, sur le versant Nord du mont Garizim, à 300 m. environ de Balâta, Voir Welter, *Stand der Ausgrabungen...*, col. 313, sq.

III. Bibliographie. — G. Welter, *Deutsche Ausgrabungen in Palästina*, ii, dans *Forschungen und Fortschritte*, 1928, p. 329. — Schneider, *Neue deutsche Ausgrabungen*, 1930, p. 83 sq. — Rucker, dans *Das heilige Land*, 1933, p. 9. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 265.

42. LE MONT EBAL (Djébel es-Slémiyé). — Sur l'autel érigé, au mont Ebal (Jos., viii, 30) et dont le P. Tonneau croit pouvoir déterminer l'emplacement voir *Rev. bibl.*, 1926, p. 98-109; 1934, p. 146; cf. aussi, Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, Breslau, 1933, p. 114 sq.

Note sur « Le puits de Jacob » ou « de la Samaritaine ».

On consultera sur l'histoire du sanctuaire chrétien, élevé au ive siècle, au-dessus de ce puits, *Rev. bibl.*, 1893, p. 242-244; 1895, p. 619-621 et l'article du P. Abel, *Le puits de Jacob et l'église Saint-Sauveur*, dans *Rev. bibl.*, 1933, p. 384-402; cf. id., *Géographie...*, p. 447-449.

On trouvera dans l'article du P. Abel, p. 387 sq., une excellente mise au point de la question de *Sychar-'Askar* (Joa., iv, 4 sq.).

43. SEBASTIYÉ (Samarie). — I. Position géographique et identité. — L'altière colline au sommet de laquelle Omri établit, au début du ixe siècle, la troisième capitale du royaume d'Israël, est située à 10 km. au nord-ouest de Naplouse et à 77 km. au nord de Jérusalem. Sur la partie orientale de la colline s'élève le village de *Sebastiyé* dont le nom rappelle la ville de Sébasté, construite par Hérode le Grand en l'honneur d'Auguste, sur les ruines de l'antique Samarie.

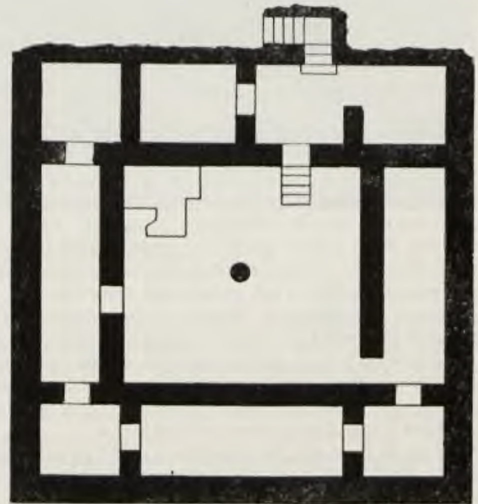
II. Fouilles. — 1° Une exploration partielle du site eut lieu de 1908 à 1910, par les soins de l'université de Harvard (États-Unis) et sous la direction de G.-A. Reisner, C.-S. Fisher et D.-G. Lyon. Cette fouille, aux frais de laquelle M. Jacob Schiff participa pour une somme de 300 000 francs or, aboutit à de remarquables découvertes.

2° En juin 1931, une *Joint expedition* qui réunit sous la présidence de J.-W. Crowfoot des délégués de l'université de Harvard, du *Palest. expl. fund*, de l'université hébraïque de Jérusalem et de l'École anglaise de Jérusalem, inaugura sur le site de Samarie une nouvelle série de recherches. Trois autres campagnes, aussi fructueuses que celle de 1931, eurent lieu en 1932, 1933 et 1935.

III. Principaux résultats. — Voici, en attendant, la publication de l'article détaillé qui sera consacré, dans ce *Supplément*, à l'ancienne Samarie, un relevé sommaire des principaux résultats obtenus au cours de ces deux séries de fouilles (fig. 255).

1° *Période archaïque.* — D'assez nombreux tessons de poterie du bronze I, recueillis récemment en divers endroits de la colline, attestent la présence en ces lieux d'une agglomération cananéenne au cours du IIIe millénaire. Dans la suite, le site fut abandonné et resta désert jusqu'au moment où Omri en fit l'acquisition (III Reg., xvi, 24).

2° *Période israélite* (fig. 256). — Après avoir fait exécuter une série de travaux préparatoires destinés à aplanir en partie le secteur ouest de la colline, les



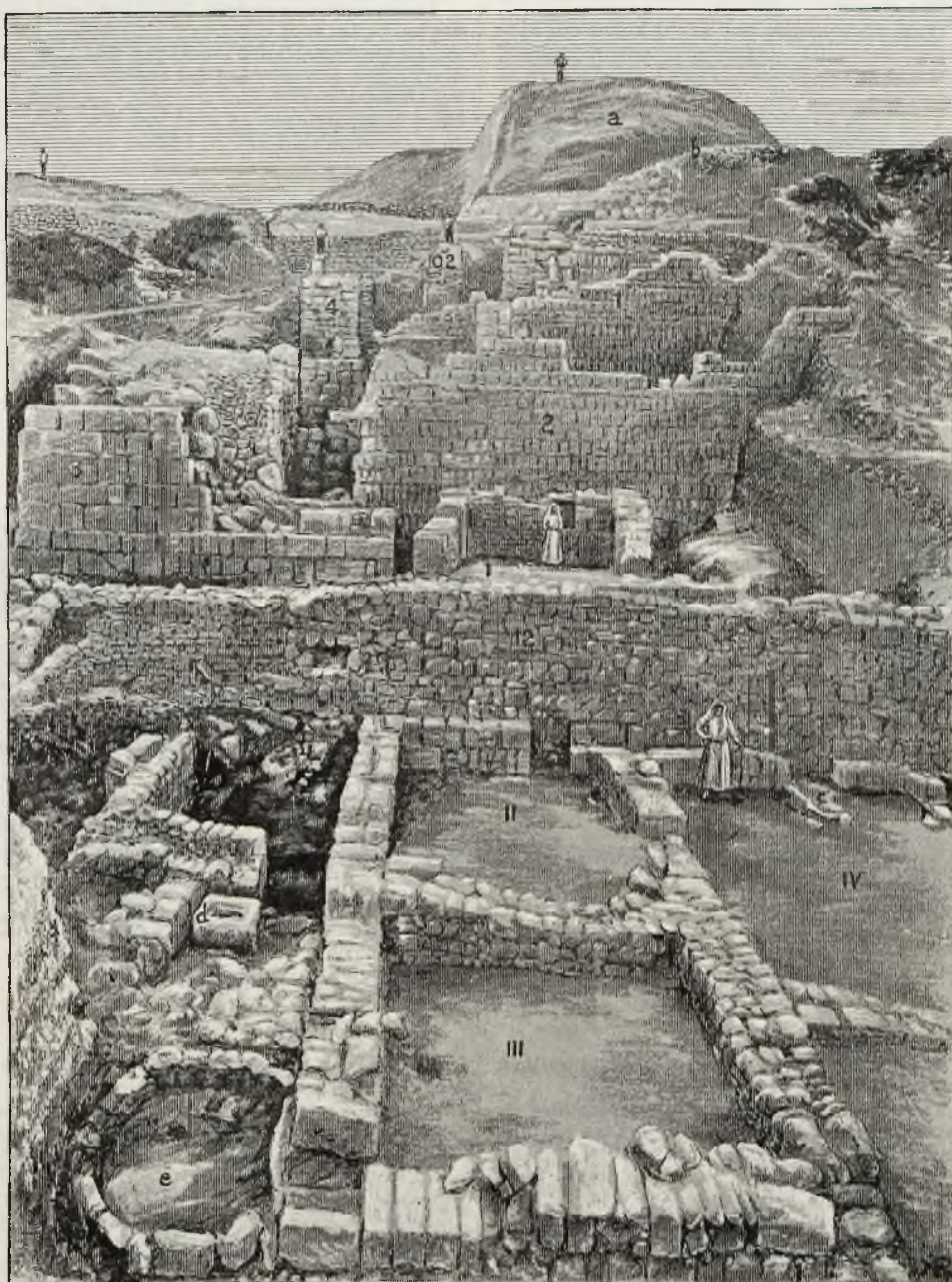
254. — Mont Garizim. Sanctuaire cananéen du bronze II (18×18 cm.).
D'après *Archäologischer Anzeiger*, 1932, fig. 11.

architectes (phéniciens?) d'Omri procédèrent à la construction de la nouvelle capitale. D'imposants vestiges de cette ville israélite ont été dégagés :

1. *L'enceinte de la ville.* — Englobant, au moins par endroits, les deux dernières terrasses supérieures de la colline, cette première enceinte délimitait une aire en forme d'ovale allongé, d'une superficie de 10 hectares environ. A l'Ouest, cette muraille contournait le palais royal; à l'Est, elle semble avoir compris le futur emplacement du forum romain, situé à proximité et à

l'ouest du village de Sebastiyé. Seules quelques sections de cette enceinte, d'une exécution de tout point remarquable (emploi de blocs à refends, etc.), ont été retrouvées jusqu'ici.

2. *Palais royaux* (fig. 257). — *a)* C'est au sommet et dans le secteur occidental de la colline qu'Omri fit établir sa demeure royale. Elle est conçue sur le modèle des palais assyriens : cours intérieures, entourées de salles et d'appartements privés. Ce palais primitif fut considérablement agrandi par Achab.



255. — Un secteur du chantier de Samarie, angle nord-est de la cour du temple d'Auguste (I-IV, chambres d'une maison d'époque préhérodienne. c. Baignoire. d. Citerne. e. Foyer. 3. Tour d'angle. 1, 2, etc... Murs d'enceinte de la cour). D'après *Palest. expl. fund*, *Quart. stat.*, avril 1933, pl. VIII.

b) Achab entoura, en outre, tout le quartier du palais d'une vaste enceinte casematée, dont la partie occidentale, d'une longueur de 95 m., de même que des sections au Sud et au Nord ont été exhumées. A l'intérieur de l'enceinte ainsi aménagée, il fit construire un édifice symétrique (31 m. 80 × 11 m. 30), comptant

quinze ou dix-huit chambres carrées, servant vraisemblablement de réserves, de magasins ou d'archives. C'est dans cet édifice que furent découverts les *ostraca* dont il sera question ci-dessous.

C'est vraisemblablement du règne d'Achab que date enfin une puissante tour-vigie, quadrangulaire, (12 m. 50 × 16 m.) retrouvée à l'angle sud-ouest de la grande enceinte.

Il est à noter qu'au point de vue technique les constructions de ce monarque marquent un progrès assez sensible sur celles de son prédécesseur.

c) A l'ouest de l'enceinte d'Achab furent exhumés les vestiges d'une autre tour, circulaire, et d'un palais de Jéroboam II de même que les restes d'une muraille à trois bastions d'époque postérieure.

C'est à l'époque hellénistique que les membres de la *Joint expedition* attribuent, toutefois avec quelque hésitation, une tour semi-circulaire retrouvée, en 1933, dans le secteur nord-est du quartier des palais. D'un diamètre de 13 m., elle mesure plus de 6 m. de haut et représente sans contredit la plus belle construction ancienne retrouvée jusqu'ici en Palestine (fig. 258).

3. *Objets et documents exhumés.* — *a) Les « ostraca ».* — L'un des résultats les plus considérables des fouilles d'avant-guerre fut la découverte de soixante-quinze *ostraca*, couverts d'inscriptions en vieille écriture cananéenne (fig. 259). Ce sont pour la plupart des textes de comptabilité, mentionnant l'expédition au palais, à titre de prestations en nature, de jarres d'huile et de vin. Ces textes sont d'un intérêt exceptionnel et fournissent des données nouvelles sur la langue et la géographie, comme sur l'organisation administrative et économique du pays. Voici le relevé des principales études dont ils ont fait l'objet : Reisner, dans *Harvard expedition at Samaria* I, 1924, p. 227 sq.; P. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1911, p. 290-293; Albright, dans *Journ. Palest. orient. Soc.*, 1925, p. 38 sq.; Dussaud, dans *Syria*, 1925, p. 327 sq.; 1926, p. 9 sq.; Noth, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1927, p. 219 sq.

b) Les ivoires. — Dans la partie nord-est du quartier des palais, la *Joint expedition* a découvert, en 1932 et 1933, un lot important d'ivoires (fig. 260-261). Ces splendides pièces représentent des chérubins, des divinités égyptiennes, des plantes stylisées, des animaux, etc. Elles se répartissent en deux groupes. Celles du premier — abondamment incrustées et recouvertes en partie de feuilles d'or — sont de style nettement égyptien; celles du second, tout en reproduisant des motifs égyptiens, trahissent des influences syriennes.



256. — Samarie. La ville israélite, hérodienne et romaine.
D'après *Palest. expl. fund*, *Quart. stat.*, juillet 1932, pl. IV.

Le niveau où ces pièces furent découvertes, de même que l'étroite parenté qu'elles accusent avec des ivoires trouvés au siècle dernier par Layard à Nimroud, et, en 1928, par la mission Thureau-Dangin, à Arslan-Tash en Syrie, les classent nettement au milieu du IXe siècle. Elles proviennent, sans nul doute, du « palais d'ivoire » élevé par Achab (III Reg., XXII, 30; cf. Amos, III, 15) Quelques fragments de plaques d'ivoire avaient été découverts par Reisner dès 1908-1910.

c) Autres objets. — Parmi les autres objets datant de la période israélite, mentionnons, outre la céramique, relativement peu abondante, la découverte d'un vase d'albâtre, au nom du pharaon Osorkon II (874-856); une stèle assyrienne, en pierre du pays, avec une inscription fortement mutilée; une série de tessons avec inscriptions en langue araméenne et hébraïque, de nombreuses marques de maçons, gravées sur les pierres de construction.

3° *Époque assyro-babylonienne.* — Alors que les membres de l'expédition Harvard avaient daté de cette période quelques constructions et un certain nombre d'objets exhumés, les techniciens de la *Joint expedition* estiment que ces trouvailles appartiennent

plutôt à la période hellénistique. Mentionnons toutefois une lettre en caractères cunéiformes d'époque néo-babylonienne, adressée au gouverneur local Abi-Ahi et lui enjoignant de mettre à la disposition du gouverneur général six bœufs et douze brebis.

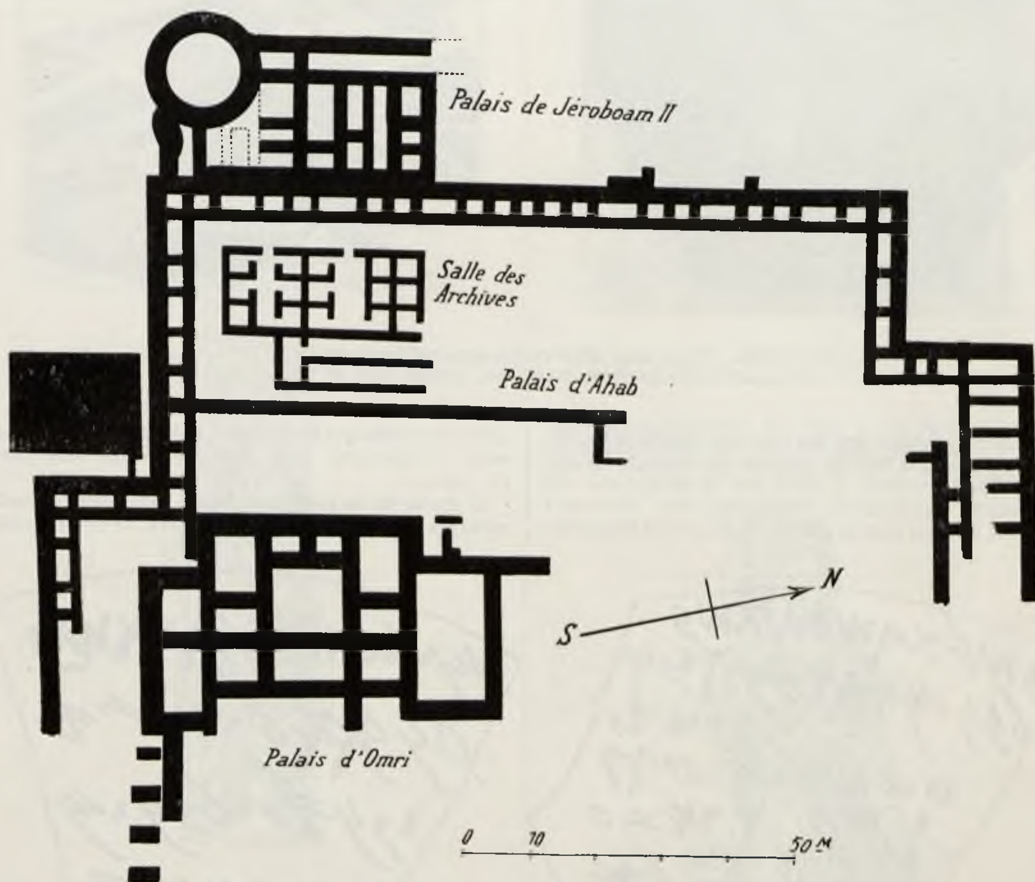
4° *Époque hellénistique.* — De cette époque, qui prit fin en 107 avant J.-C., avec la destruction de la ville par Jean Hyrcan, datent de massives murailles, des restes de construction dans le secteur-est de l'aire des palais, une abondante poterie, environ quinze cents anses rhodiennes, un scarabée d'époque ptolémaïque, de nombreuses pièces de monnaie, une splendide inscription, mentionnant Sérapis et Isis, etc.

5° *Époque romaine.* — Reconstruite en 57 par Gabinius, Samarie connut surtout à partir du règne d'Hérode le Grand, une nouvelle période de prospérité Voici une description sommaire des constructions qui datent de cette époque.

1. *La nouvelle enceinte. La rue à colonnades.* — Toute la colline de Samarie — qui, en honneur d'Auguste (Sébastos), avait pris le nom de Sébasté — fut entourée d'une vaste enceinte. D'importantes sections de cette muraille ont été déblayées, notamment dans le secteur nord-ouest (fig. 256). A l'Ouest fut découverte une porte monumentale, flanquée de deux tours circulaires, établies sur des bases quadrangulaires. Dans le voisinage de cette porte s'élevait un charmant édifice, partiellement exhumé, mais dont la destination est difficile à déterminer.

A cette porte aboutit une splendide rue à colonnades, longue de 1 km. 700 et large de 16 à 17 m. Le long de cette artère s'étendait le quartier des affaires ou le *bazar* de la ville romaine. Un certain nombre de colonnes sont encore debout sur leur stylobate. Des fondations de nombreux magasins et de quelques édifices religieux ont été déblayées, mais l'exploration du secteur est loin d'être achevée.

2. *Le temple d'Auguste* (fig. 256, n. 6, 7 du plan). — Au sommet de la colline et sur l'emplacement même des palais du IXe siècle, Hérode fit élever un grand sanctuaire en l'honneur d'Auguste. Ce sanctuaire se compose, au Nord, d'un vaste parvis dont les murs d'enceinte ont été exhumés (dimensions : 75 × 75 m.). Du fond de ce parvis un escalier monumental de 25 m. de large et dont les marches sont divisées en deux volées par un palier, conduit au temple proprement dit (dimensions : 24 × 35 m.). L'histoire de cet édifice qui s'élève, du reste, sur les ruines d'un sanctuaire plus ancien, est très embrouillée. Peut-être occupe-t-il l'emplacement du temple de Ba'al érigé par les soins d'Achab (III Reg., XVI, 32).



257. — Samarie. Plan des palais d'Omri, d'Achab et de Jéroboam II. D'après Olmstead, *History...*, p. 370, fig. 15.

Au pied de l'escalier fut retrouvé un autel assez bien conservé (dimensions : 4 × 2 m.), entouré de statues. Sur les marches gisait une autre statue (celle d'Auguste?) fortement mutilée, de même qu'un autel votif portant une inscription (Ier siècle de notre ère). Le temple, l'escalier et le palier portent des traces de remaniements opérés au cours du IIe siècle.

3. *Un autre sanctuaire* (fig. 256, n. 5 du plan). — Au nord du temple d'Auguste, et séparée de lui par une

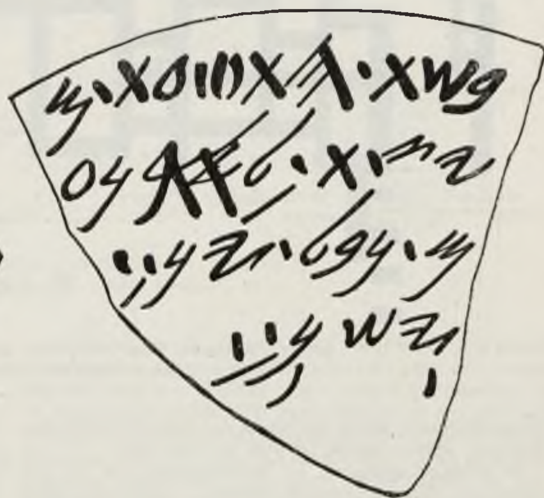
route, s'étend une autre enceinte sacrée (environ 50 × 100 m.) entourée d'une colonnade dont le stylobate a été retrouvé en place. A l'intérieur de ce téménos, fut retrouvé, outre plusieurs autres constructions, un temple, dédié à Coré (?), datant de l'époque hérodienne et transformé par la suite. Parmi les objets recueillis en cet endroit, mentionnons deux haut-reliefs, représentant chacun une tiare ou une calotte entourée d'une guirlande de feuilles d'olivier et surmontée d'une étoile à huit pointes. Il n'est pas douteux que ces haut-reliefs représentent l'emblème des Dioscures (Castor et Pollux) dont le culte est attesté en Palestine et dont le sanctuaire s'élevait peut-être, à l'époque hellénistique, sur la colline de Samarie. Voir M. Narkiss, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1932, p. 210-212.





258. — Tour semi-circulaire (époque hellénistique (?).
D'après *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, janvier 1934, pl. II et III.





259. — Deux *ostraca*. D'après Olmstead, *History...*, p. 373, fig. 156.

4. *Le théâtre romain.* — A l'est du temple d'Auguste, les fouilles de 1933, ont abouti à la découverte du théâtre de la ville romaine. Jusqu'ici une partie du pavé de l'orchestre, plusieurs volées de sièges, le *diazome* et une partie de la scène ont été déblayés. L'édifice date, selon toute apparence, du IIIe siècle de notre ère.

5. *La basilique civile et le forum* (fig. 256, n. 12 et 13 du plan). — A l'est de ce théâtre se trouvent les ruines de la basilique civile. « Ce monument qui, à l'origine, mesurait 68 m. de long sur 32 de large, comprenait à l'intérieur un vaste hall divisé en 3 nefs par deux colonnades corinthiennes. La nef centrale était dallée, les deux latérales pavées de mosaïques. Au nord, le tribunal développe ses quatre sièges en hémicycle. De fondation hérodienne, la basilique fut entièrement reconstruite sous Septime-Sévère vers 199. » (P. Abel.)

A droite de la basilique, là où s'étendent actuellement les aires du village de Sebastiyé, se développait à l'époque romaine le forum (dimensions : 72 m. 50 × 128 m.) entouré d'une colonnade et d'un mur d'enceinte.

6. *Le stade* (fig. 256, n. 16 du plan). — Au nord du forum, et à 26 m. de l'enceinte hérodienne, s'élevait, au fond d'une dépression, la palestre ou le stade de la Samarie romaine. C'est une vaste construction rectangulaire (dimensions : 230 × 80 m.), datant des débuts de l'ère chrétienne et qui était entourée d'un mur d'enceinte de fort bel appareil. A l'intérieur, et à une distance de 5 m. environ de ce mur, se dressait sur les

quatre côtés du stade une colonnade dorique, dont le stylobate subsiste par endroit et qui fut remplacée, vraisemblablement au IIIe siècle, par une colonnade corinthienne, restée inachevée.

Cette construction était dédiée à la déesse Coré (Perséphone). Un autel érigé en son honneur au IIIe siècle, par un prêtre du nom de Kalpournianos Gaïanou a été retrouvé au centre de l'arène pavée. Au cours des fouilles de 1932, une statue de la déesse fut découverte aux environs de la colonnade occidentale (fig. 262). Elle la représente, couverte d'un voile, portant dans sa main



260. — Spécimen d'ivoire.
D'après *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, juillet 1932, pl. III.

droite une torche appuyée sur le sol et, dans la main gauche, une grenade, entourée d'épis de blé. Une série d'inscriptions et de graffiti ont trait au culte de la déesse, vénérée en ce lieu jusqu'au IVe siècle.

Enfin de nombreuses monnaies de diverses époques et deux mosaïques des Ve et VIe siècles ont été découvertes dans les ruines du stade. A noter qu'on avait d'abord identifié cette construction avec un hippodrome.

7. *Les conduites d'eau.* — Aussi bien à Samarie même que dans plusieurs villages des environs, on a pu enregistrer de nombreux vestiges de travaux hydrauliques remontant à l'époque romaine.

8. *Mausolées.* — Outre quelques tombes d'époque israélite, qui ont fourni des *ostraca* avec inscriptions, plusieurs mausolées d'époque romaine ont été retrouvés. Mentionnons celui qui se trouve dans la partie sud-est du village de Sebastiyé. C'est une jolie construction, surmontée d'une coupole reposant sur pendentifs appareillés. Lors de sa découverte, il ne contenait plus que quatre sarcophages vides, richement ornés.

6° *Édifices chrétiens.* — 1. *L'église Saint-Jean-Baptiste, à Sebastiyé*, fig. 256, n. 17 du plan. — Très beau monument de style français, élevé au XIIe siècle, par les croisés, sur l'emplacement d'une basilique du



261. — Spécimen d'ivoire.
D'après Watzinger, *Denkmäler*, t. I, pl. LXXXIV.



262. — Statue de la déesse Koré (Proserpine).
D'après *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, avril 1933, pl. II

IVe siècle, dont seule la crypte subsiste. On y vénère depuis une haute antiquité les tombeaux du Précurseur et des prophètes Élisée et Abdias. L'église médiévale, en grande partie détruite, abrite actuellement la mosquée du village.

2. *L'église de la Première invention du chef de saint Jean-Baptiste*, fig. 256, n. 10 du plan. — Cette église, plusieurs fois mentionnée dans les récits des pèlerins du XIIe siècle, a été retrouvée en 1931, au sud-est du temple d'Auguste, au lieu-dit Qatian ed-Deir. Dans la crypte de l'église (dimensions : 14 m. 50 × 12 m. 90), une fresque en couleur représente l'invention de la tête de saint Jean-Baptiste. Date de l'édifice : V-VIIe siècle.

IV. Bibliographie. — C. W. Wilson, *Letters*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1868 (exploration de l'église Saint-Jean). — D. G. Lyon, *The Harvard expedition to Samaria*, dans *Harvard theological review*, 1909, p. 102-113; 1910, p. 136 sq. — G. Reisner, *ibid.*, 1910, p. 248-263. — P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1909, p. 435-445; 1910, p. 113; 1911, p. 125-131. — *Compte rendu officiel des fouilles de l'expédition Harvard* : G. A. Reisner, C. S. Fisher, D. G. Lyon, *Harvard excavations at Samaria, 1909-1910*, Cambridge (U. S. A.), 1924; cf. *Rev. bibl.*, 1925, p. 436-441 (P. Vincent) et Galling-Muller, *Samaria* dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1927, p. 299-303; 1928, p. 127-129. — J. W. Jack, *Samaria in Ahab's time*, New-York, 1929. — Sur les études consacrées spécialement aux *ostraca*, voir, dans *le Supplément*, l'art. Ostraca. — Les comptes rendus provisoires sur les fouilles de la *Joint expedition* ont paru dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, depuis 1931. Voir, surtout les articles de Crowfoot, *loc. cit.*, 1931, p. 139-142; 1932, p. 63-70, 132-137; 1933, p. 7-26, 62-73, 74-87; 1935, p. 85-115 (Kathleen Kenyon, 129-136). — *Mosaic pav. Palest.*, n. 284-291. — Voir, pour plus de détails, l'art. Samarie, dans ce *Supplément*.

44. SHOUQBA (Shaqba). — Grotte préhistorique. Voir, plus loin, à l'appendice I, col. 507.

45. TELL DJÉRISHÉ. — I. Position géographique. — Tell situé à 5 km. au nord-est de Jaffa et occupant une position avantageuse au confluent du nahr el-ʿAudja et de l'ouâdy Musrâra. On ne possède aucun indice permettant d'identifier le site avec l'une ou l'autre des villes bibliques de cette contrée.

II. Fouilles. — L'exploration du site, inaugurée en 1927, par le docteur Sukenik, au nom de l'université hébraïque de Jérusalem, n'a été reprise qu'en 1934. La majeure partie du tell reste à fouiller.

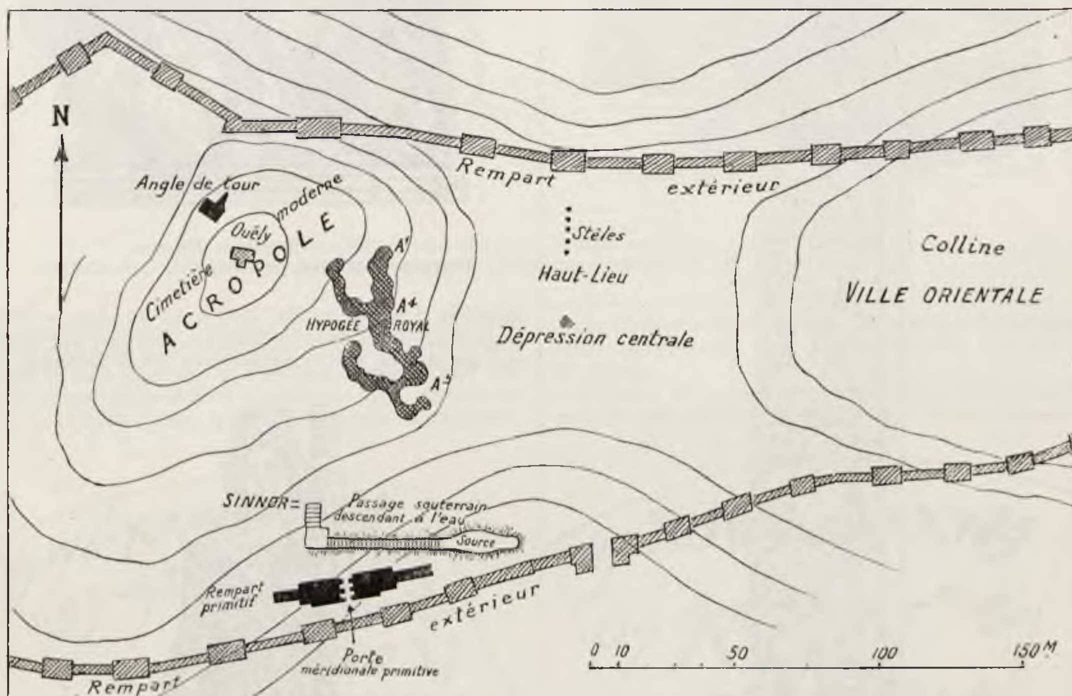
III. Principaux résultats. — 1° Le site, apparemment occupé vers le début du bronze II, fut abandonné à la fin du Xe siècle avant J.-C. (première phase du fer I). La couche du bronze II est séparée de celle du fer I par un épais lit de cendres, attestant vraisemblablement la destruction de la ville par les Philistins (vers 1200). Une seconde destruction de la cité eut lieu entre cette date et la fin du Xe siècle.

2° Au cours de la fouille, le docteur Sukenik a partiellement déblayé la forteresse occupant la partie orientale du tell et qui était protégée par un rempart en briques. Il a de même retrouvé les restes très délabrés d'une porte monumentale rappelant le style de celles de Gézer, de Bethsamès et de Sichem. A noter, à l'intérieur de cette construction, la présence d'un puits en maçonnerie mégalithique.

3° Signalons enfin la découverte de belles séries de poterie datant du bronze II et du fer I; d'un scarabée avec un texte emprunté au c. XXX du *Livre des morts* (XIXe dyn.?); de nombreux objets en silex, en bronze, en fer et en faïence; d'un sceau babylonien du bronze III, etc.

IV. Bibliographie. — P. Vincent, *Fouilles de l'université hébraïque à Tell Djérishé*, dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 113-114. — *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1934, p. 208 sq.

46. TELL-DJÉZER (Gazara, Gézer).. — I. Noms, situation, identification de la ville; Gézer et la Bible. — Voir, sur ces divers sujets, l'article parfaitement informé de M. A. Legendre dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 126-132. Rappelons brièvement que Gézer occupe, à 38 km. au nord-ouest de Jéru-



263. — Gézer. Plan partiel de l'aire de la ville. D'après *Rev. bibl.*, 1924, p. 162, fig. 1.

salem, et à l'entrée de la plaine côtière, une des positions les plus enviées du pays. Identifié dès 1871, par Clermont-Ganneau, le site fut soumis en 1899 par le P. Lagrange à un diligent examen topographique. Voir *Rev. bibl.*, 1899, p. 109-115; *ibid.*, p. 422-427.

II. Exploration archéologique. — L'aire de la ville couvre une superficie de 9 hectares environ; elle comprend deux petites collines qui se font face d'Est en Ouest et que sépare une dépression médiane (fig. 263).

1° De 1902 à 1905, et de 1907 à 1909, M. R. A. Stew. Macalister, travaillant pour le compte du *Palest. expl. fund*, explora avec des résultats et une méthode remarquables pour l'époque, environ les deux tiers du site. Ses efforts se concentrèrent sur la partie orientale de la ville et sur la dépression médiane. Rendue taboue par un *ouély* et un cimetière arabe, la colline occidentale ne put malheureusement pas être englobée tout entière dans la zone archéologique; fait d'autant plus regrettable qu'en cet endroit s'accumulent les ruines du palais royal et de l'acropole.

2° En 1934, après une interruption de 25 ans, le *Palest. explor. fund* a rouvert son chantier de Gézer. On trouvera ci-dessous quelques indications sur une première campagne d'un mois, dirigée par M. Alan Rowe, l'archéologue américain bien connu pour ses recherches à Beisan et en Égypte.

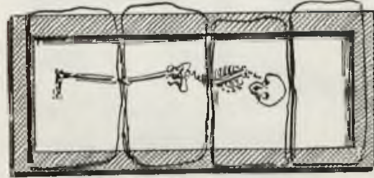
III. Principaux résultats. — 1° *Remarque préliminaire.* — Il suffit, pour apprécier l'importance des résultats acquis par Macalister sur le tell de Gézer, de feuilleter un traité d'archéologie orientale : que l'on regarde les planches ou qu'on consulte la table des matières; que l'on s'intéresse à la protohistoire, aux vieux cultes cananéens, ou aux échanges culturels dont se doublèrent, dès les hautes époques, les relations commerciales entre les principaux centres de la civilisation ancienne : c'est toujours le nom de Gézer que l'on rencontre sur son chemin. Depuis la guerre, certes, d'autres sites palestiniens ou syriens sont venus enrichir considérablement notre documentation sur ces matières; mais Gézer garde toujours la primauté d'honneur que Macalister sut lui conférer en la plaçant, au début de ce siècle, au premier plan de l'actualité archéologique.

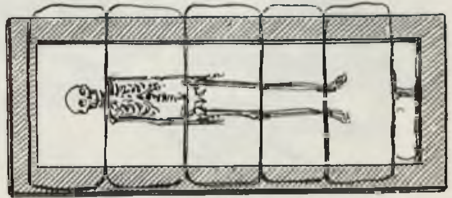
D'après le plan de ce *Supplément* une étude d'ensemble devait mettre en pleine lumière, au mot Gézer, tout l'intérêt qui s'attache aux monuments et aux innombrables objets sortis des flancs de ce tell fameux. C'est seulement au moment de mettre la dernière main à cette étude que nous avons reçu le compte rendu des nouvelles fouilles dirigées par Alan Rowe. Sans nul doute, ces recherches, qui portent maintenant sur la colline occidentale et qui, au point de vue de la technique des fouilles, marqueront un progrès notable sur les travaux de Macalister, aboutiront à un reclassement de bon nombre des trouvailles enregistrées par ce dernier, il y a trente ans. Aussi nous a-t-il semblé préférable de surseoir momentanément à la publication de notre étude et de nous contenter de la notice provisoire que voici. On trouvera l'étude primitivement envisagée au mot Tell-Djézer.

2° *Cavernes et tombes.* — 1. Le banc rocheux qui forme l'assiette de la cité de Gézer est criblé de cavernes naturelles, souvent très spacieuses. Ce sont ces antres, parfois artificiellement élargis, qui servirent d'habitations aux premiers occupants du site; populations troglodytiques qui connurent déjà l'agriculture et la domestication des animaux et pratiquèrent, en matière de rites funéraires, la *crémation* des corps. Avec l'invasion des premiers Sémites qui s'installèrent à Gézer, dès la fin du IV° millénaire au plus tard, *l'inhumation* des cadavres devint la règle (fig. 264).

2. Dans son monumental ouvrage sur Gézer (voir ci-dessous), Macalister fournit une ample documentation sur les modes de sépulture, la forme des tombeaux, les sacrifices de fondation, le mobilier funéraire, etc. Une vaste caverne sépulcrale, qui représente selon toute vraisemblance l'hypogée royal de la ville (cav. 28^{II}), a été spécialement étudiée par le P. Vincent dans *Rev. bibl.*, 1924, p. 161-185. M. Dussaud enfin vient d'apporter, dans *Syria*, 1928, p. 138-146, quelques précisions intéressantes sur la céramique exhumée des tombes de Gézer. Voici, à titre de spécimen, quelques données sur l'hypogée royal (fig. 265). Toutes nos citations sont empruntées à l'article précité du P. Vincent.

a) Située entre l'acropole et le sanctuaire de Gézer, la nécropole royale affecte la forme d'une « syringe immense creusée dans la roche vive... (véritable) labyrinthe de salles vaguement circulaires ou ellip-


1


2


3

264. — Gezer. Tombes (philistines?) recouvertes de dalles. D'après Macalister, *Gezer*, t. I, p. 290, fig. 151.

tiques, reliées par des galeries étroites, tortueuses, coupées d'étranglements exigus, et développée suivant un axe général nord-sud, à peine incliné de nord-ouest en sud-est et ne mesurant pas moins d'une cinquantaine de mètres ». La partie nord (chambres 1-4), pillée vers le xv° siècle avant J.-C., ne contenait plus, lors de sa découverte, que quelques rares objets de valeur; dans la partie sud, au contraire (chambres 5-10), Macalister put recueillir un ample butin archéologique.

a. Groupe nord. — A signaler parmi les objets recueillis dans ce secteur : quelques objets en or, tels que : anneaux, pendeloques, rosettes, un bracelet; des broches en argent et en bronze doré; des perles en émail; quelques instruments en silex et en bronze; des figurines, des spécimens variés de poterie. Mentionnons de même les nombreuses cupules, symétriquement disposées, retrouvées dans la première chambre.

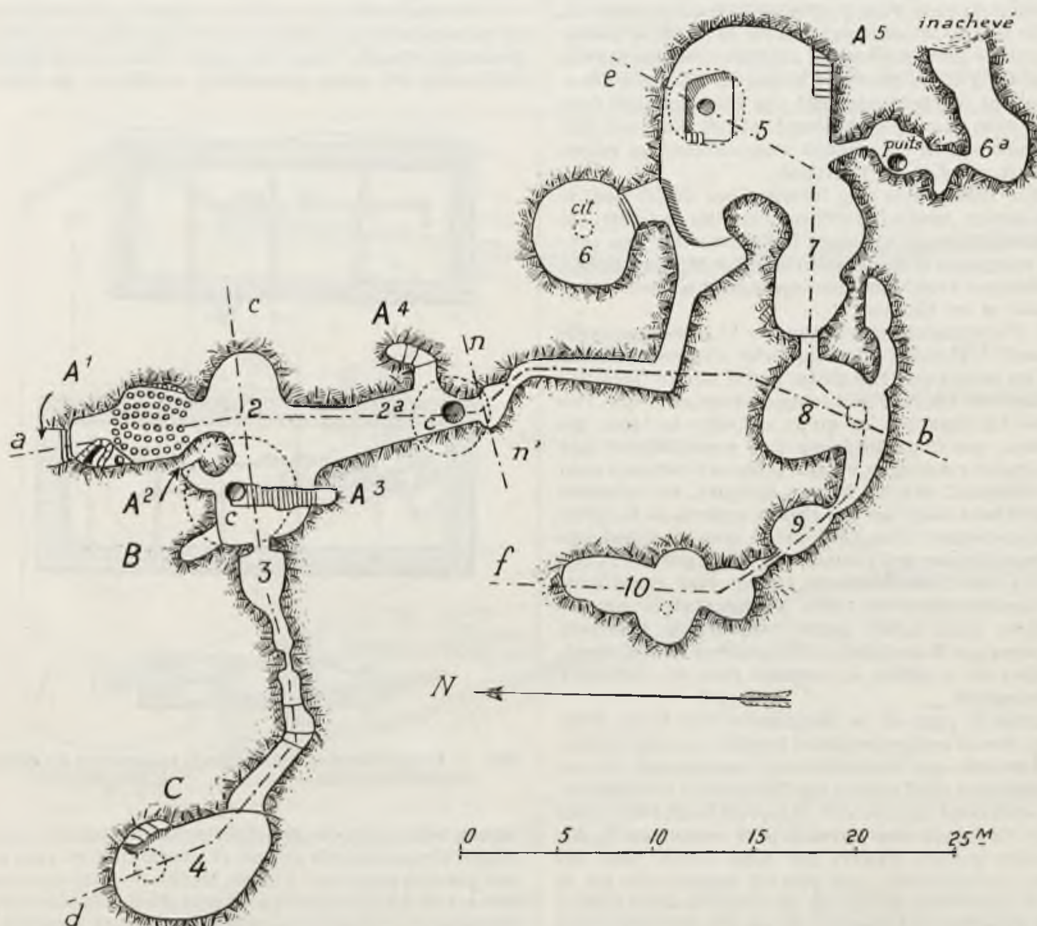
b. Groupe sud. — Dans ce groupe ce sont surtout les chambres 7 et 8 trouvées intactes, qui livrèrent à Macalister un riche butin. Dans la première, « l'ensemble du mobilier comprend : plusieurs jarres avec ossements d'enfants; de nombreux pots, bols ou coupes, entiers ou en tessons; des vases d'albâtre; quelques lampes; d'abondantes plaques et lamelles de revêtement en ivoire; une collection variée de perles;

un scarabée et une pendeloque montée en or; un marteau en corne dentelé à la façon d'une laie; deux œufs d'autruche en miettes et quantité de tessons. La chambre ronde, 8, avec son mobilier en place, est vraiment l'écrin archéologique du monument. Il y avait là six groupes de vases et une infinité d'objets de prix. Les plus beaux *alabastra* proviennent de cet ensemble, où réapparaissent en série les mêmes types de jarres, pots, écuelles, coupes et lampes que dans la pièce antérieure. En cet endroit, exempt de tout bouleversement, la même association étrange de tessons à des vases intacts donne lieu de croire à quelque rite consacré. Sous les vases et les tessons empilés gisaient quantité de bijoux: bagues, pendeloques, perles, broches et épingles en or, argent, bronze doré; des pierres fines; plus de trente scarabées en matières précieuses, beaucoup sertis d'or ou d'argent, quelques-uns avec légende hiéroglyphique; dans le nombre on retiendra celui qui semble porter le nom d'intronisation de Senousrit III, de la XII[e] dynastie, ceux également qui caractérisent la période des Hyksos. »

b) Si quelques-unes de ces pièces, dont l'ensemble se répartit entre les époques du bronze I et II, sont d'importation étrangère : égyptienne, mésopotamienne, méditerranéenne, les autres (c'est le grand nombre), sont l'œuvre d'artistes locaux, aux goûts éclectiques, certes, mais non dépourvus d'un réel sens esthétique.

3° *Architecture civile.* — Sous cette rubrique nous grouperons les constructions suivantes : 1. *Une série de cavernes naturelles*, agrandies et aménagées par les premiers troglodytes à l'aide d'instruments de silex. Dans plusieurs de ces antres, des citernes, des silos à grains, des pressoirs, des foyers ont été découverts. Une de ces demeures souterraines est remarquable pour sa décoration préhistorique. Mentionnons encore la vaste caverne découverte en 1934 par Alan Rowe sur la colline occidentale.

2. *Les trois remparts* successifs de la ville, dont l'étude, du reste, est à reprendre dans le détail. La première enceinte, antérieure à l'an 3000 (voir *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1934, p. 138), consiste en une butte de terre battue, avec revêtement de pierre sur les deux faces et glacis caillouté. La seconde, en pierre, percée de deux portes monumentales, l'une au Nord, l'autre en briques, au Sud, est renforcée, de 27 m. en 27 m., par des tours. Elle daterait des environs de l'an 3000. La troisième, enfin, plus étendue que les deux premières et mesurant une longueur totale de 1400 m., aurait été élevée vers 1500 avant J.-C. Protégée par vingt-huit tours, elle porte la trace de plusieurs remaniements (Salomon, Bacchidès, Simon Macchabée). De l'époque macchabéenne notamment date le château fort qui la couvre dans le secteur sud (fig. 266). « L'origine macchabéenne de la forteresse se trouve confirmée par une découverte du plus haut intérêt. Il s'agit d'une pierre à bâtir portant gravé un diagramme

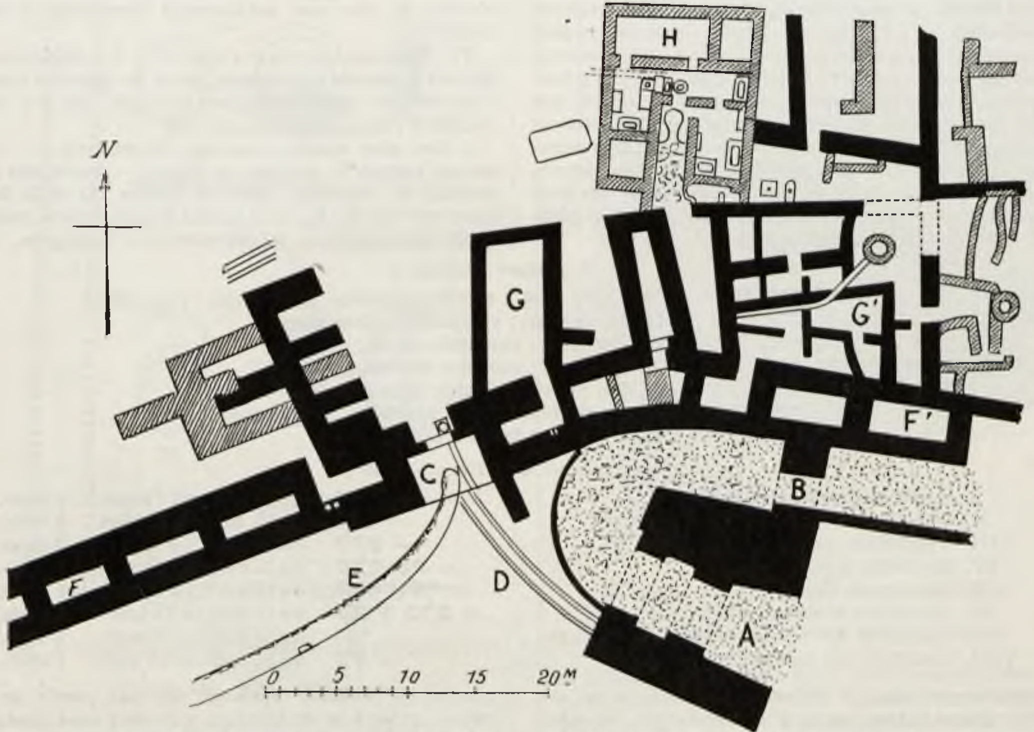


265. — Gézer. Plan de l'hypogée royal cananéen. D'après *Rev. bibl.*, 1924, pl. III.

magique et un graffite grec dont les caractères sont pareils à ceux des graffites funéraires de Marisa. L'inscription ne contiendrait rien de moins qu'une imprécation à l'adresse de l'édifice, insérée par quelque vaincu condamné à travailler à la construction. » En voici le texte : *Pampras, puisse-t-il faire descendre le feu sur le palais de Simon!* P. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1926, p. 517. Voir, sur les indications de la limite sacrée de Gézer, *Rev. bibl.*, 1899, p. 109-112, 422 sq.; cf. *Dict. de la Bible*, t. III, col. 126 sq.

3. *Le grand tunnel.* — C'est une galerie voûtée, en berceau, de 4 m. de large, de 7 m. de haut et de 30 m. de long qui descend par un angle de 38° à une source ouvrage fortifié, datant apparemment du XIIIe siècle, un migdol exhumé en 1934, par Alan Rowe et qui remonte aux environs de l'an 1600 avant J.-C., et un bain hellénistique, peu de constructions gézérites méritent une mention spéciale. Il en est autrement des objets recueillis au cours des fouilles et dont il sera question ci-dessous.

4° *Architecture religieuse.* — Peu de découvertes eurent un retentissement aussi profond que celle du haut-lieu cananéen, déblayé par Macalister dans la dépression médiane, au centre de Gézer. Dans son article CANAAN, du *Supplément*, t. I, col. 1014, le P. Barrois donne une description de cette installation



266. — Le château macchabéen. A. Chaussée montante. B. Poterne. C. Porte. D, E. Canaux d'écoulement. F, F'. Mur casematé. G, G'. Château. H. Bain. D'après *Rev. bibl.*, 1926, p. 516.

s'ouvrant dans les couches profondes du tell (fig. 263). Cette œuvre splendide, destinée à approvisionner la ville en eau, soit en temps ordinaire, soit, surtout, au cours d'un siège, fait le plus grand honneur aux ingénieurs cananéens qui l'exécutèrent aux environs de l'an 2000 à l'aide de simples instruments de silex. L'examen des déblais, dont le tunnel fut trouvé rempli lors de sa découverte, permet d'affirmer qu'il fut abandonné, peut-être à la suite d'un éboulement, aux environs de l'an 1400 avant J.-C. Il trouve des répondants à Jérusalem, à Mégiddo, ailleurs encore. Voir *Rev. bibl.*, 1908, p. 399-405.

4. *Constructions diverses.* — Huit couches stratigraphiques purent être déterminées, *intra muros*, par Macalister. Elles s'échelonnent entre la période protohistorique et l'ère byzantine. Macalister mit un soin extrême à enregistrer les restes souvent minables des maisons privées que dégageait la pioche de ses ouvriers. Mais ne disposant pas encore des moyens perfectionnés et des éléments de contrôle que les missions archéologiques mettent de nos jours au service de leur personnel, il dut se contenter, sur bien des points, d'une appréciation provisoire et sujette à revision. Sauf un cultuelle si importante. Voir également le *Canaan* du P. Vincent, Paris, 1914, passim. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'hypothèse émise récemment par Watzinger, *Denkmäler Palästinas*, Leipzig, 1933, et d'après laquelle les *Massebôth* de Gézer ne seraient que des stèles commémoratives. Sur les rochers à cupules mis à jour à Géser, à Tell el-Djedeidé et ailleurs, et qui font vraisemblablement partie d'un sanctuaire précananéen, voir l'article du P. Barrois, *op. cit.*, col. 1015-1018. Une nouvelle série de cupules vient d'être retrouvée par Alan Rowe sur la colline occidentale; cf. *Rev. bibl.*, 1928, p. 573.

5° *Trouvailles diverses.* — Dans le lot important des petits objets recueillis par Macalister, nous ne signalerons que quelques pièces marquantes : 1. Objets de parure et de toilette, tels que : anneaux, bracelets, spirales, pendentifs, pendants d'oreilles, épingles en or, argent et bronze; perles en or, pâte de verre, etc.; peignes en os et ivoire; boîtes à fard en albâtre et ivoire (fig. 267); 2. Sceaux, cylindres, cachets babyloniens et israélites (fig. 268), très nombreux scarabées, de la XIIe à la XVIIIe dynastie; deux fragments de contrats en langue assyrienne datant, l'un de 649,

l'autre de 647 avant J.-C., de même qu'un morceau de tablette néobabylonienne; nombreuses anses de jarres estampillées portant les noms de Soccoh, Hébron, etc. (voir, col. 352). 3. Nombreuses figurines et plaquettes en terre cuite, dont plusieurs représentent Astarté; quelques statuettes égyptiennes. 4. De belles séries céramiques de toutes les époques; quelques beaux vases en porcelaine émaillée; la poterie égéenne est bien représentée à Gézer dès la première moitié du IIe millénaire.

6° *Le calendrier agricole de Gézer* (fig. 269). — On désigne communément sous ce nom un petit code agronomique édicté sans doute par un cheik gézérite à l'usage de ses administrés et qui fut gravé par ses soins, en caractères hébreux cursifs, sur une petite tablette en calcaire. Ce précieux document, dont la graphie s'apparente à celle des *ostraca* de Samarie, pourrait remonter au XIe siècle (Albright). Des interprétations diverses en ont été données. Celle du P. Vincent, que nous reproduisons ci-dessous, nous semble côtoyer d'assez près la réalité. Elle présente entre autres avantages celui d'établir une correspondance très étroite entre les données fournies par la tablette et les pratiques agricoles toujours en usage dans la région gézérite. Voir *Rev. bibl.*, 1909, p. 243-269.

1. *Lecture proposée* :

ירחן אסף | ירחן ז	I.	Deux mois : récoltes tardives. Deux mois : semailles.
רע | ירחן לקש	II.	Deux mois : végétation printanière.
ירח עצד פשת	III.	Un mois : cueillette du lin.
ירח קצר שער [ה?]	IV.	Un mois : moisson de l'orge.
ירח קצרן כלם	V.	Un mois : moissons dans leur totalité.
ירחן זמר	VI.	Deux mois : fruits spéciaux. Vendanges.
ירח קץ אב ה?..	VII.	Un mois : fruits d'été (figues?).

2. *Concordance avec l'année réelle*':

I.	Récoltes de l'arrière-saison.	= אסף	du 15 sept. au 15 nov.	2 mois.
II.	Semailles.	= זרע	du 15 nov. au 15 janv.	2 mois.
III.	Végétation printanière.	= לקש	du 15 janv. au 15 mars.	2 mois.
IV.	Cueillette du lin.	= עצד שת	du 15 mars au 15 avril	1 mois.
V.	Moisson de l'orge.	= קצר שער	du 15 avril au 15 mai	1 mois.
VI.	Toutes les moissons.	= קצרן כלם	du 15 mai au 15 juin	1 mois.
VII.	Cueillette des fruits spéciaux. Vendanges.	= זמר	du 15 juin au 15 août	2 mois.
VIII.	Cueillette des fruits d'été.	= קץ	du 15 août au 15 sept.	1 mois.

On trouvera dans le *Palest. expl. fund, Quart. stat.* 1909, divers autres essais d'interprétation du calendrier, dus à Lidzbarski, Gray, Oilcher, Macalister, Ronzevalle, Daiche et Dalman. Dans son *Ephemeris für semitische Epigraphik*, t. III, 1909-1915, Lidzbarski, a repris l'étude du document. Voir aussi l'étude du P. Ronzevalle dans *Mélanges de la faculté orientale*, t. V, p. 90 sq. et celle de Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche, Palestinesi*, Florence, 1934, c. I,

IV. Bibliographie. — On consultera sur les fouilles de Gézer l'ouvrage monumental de R. A. Stewart Macalister, *The excavation of Gezer, 1902-1905, and 1907-1909*, Londres, 1912, 3 vol.; cf. P. Vincent, *Gézer et l'archéologie palestinienne après six ans de fouilles*, dans *Rev. bibl.*, 1914, p. 373-391, p. 504-522; *Le nouvel hypogée de Byblos et l'hypogée royal de Gézer, ibid.*, 1923, p. 552-574 et 1924, p. 161-185. Pour les comptes rendus provisoires des fouilles, voir notamment *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, et *Rev. bibl.* depuis 1902, passim; voir aussi Thiersch, *Die neueren Ausgrabungen in Palästina*, dans *Archaeologischer Anzeiger*, 1909, col. 347-406, de même que l'article de E. W. G. Masterman, *Gezer*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1934, p. 135 sq.

Sur les fouilles de 1934, voir le compte rendu publié par Alan Rowe, sous le titre *The 1934 excavations at Gezer*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1935, p. 19-33; cf. *Quart. Depart. antiq. Palest.*, t. IV, p. 198-201; *Mosaic pav. Palest.*, n. 75-79.

47. TELL EL-FOUL (Gabaa de Saül). — I. Position géographique. — Tell situé à 6 km. au nord de Jérusalem et à droite de la route Jérusalem-Naplouse. Excellent poste d'observation.

II. Fouilles. — Une partie notable du tell a été explorée en 1922-1923 et en 1933 par le docteur W. F. Albright, directeur de l'École américaine de recherches orientales, de Jérusalem.

Quelques sondages avaient été effectués sur le site, dès 1868, par Conder et Kitchener.

III. Identification. — Dès avant les fouilles, une tradition fortement appuyée identifiait Tell el-Foul avec Gabaa, la capitale du royaume de Saül. Les données nouvelles acquises au cours de l'exploration récente du site sont entièrement favorables à cette thèse.

IV. Principaux résultats. — 1° Le déblaiement du tell a permis de retracer, dans les grandes lignes, l'histoire de l'agglomération humaine qui s'y était établie à l'époque du bronze III.

1. Les plus anciens vestiges découverts — céramique, remparts, maisons en ruines — remontent à la période de transition entre le bronze III et le fer I (XIIIe-XIIe siècle). La ville qui fut fondée à cette époque n'eut apparemment qu'une existence éphémère. Une couche de cendres, répandue sur une partie de ses ruines, atteste sa destruction survenue sans doute au cours d'une invasion ennemie (Jud., XX, 40?).

2. Les séries céramiques, retrouvées au-dessus de la couche de cendres, appartiennent en partie aux débuts du fer I. On peut en conclure que le site fut réoccupé peu de temps après la catastrophe mentionnée plus haut.

Devenue capitale de Saül, Gabaa connut une période de prospérité. De cette époque, fin du XIe siècle, date la forteresse, dont nous reproduisons le plan ci-contre (fig. 270). Elle fut détruite par le feu et reconstruite, soit durant le règne même de Saül (bataille de Machmas, I Sam., XIII (?), soit après sa mort.

A cette fin du XIe siècle appartiennent encore des séries céramiques analogues à celles trouvées à Silo et à Tell Beit-Mirsim (transition entre les phases B[1] et B[2]).

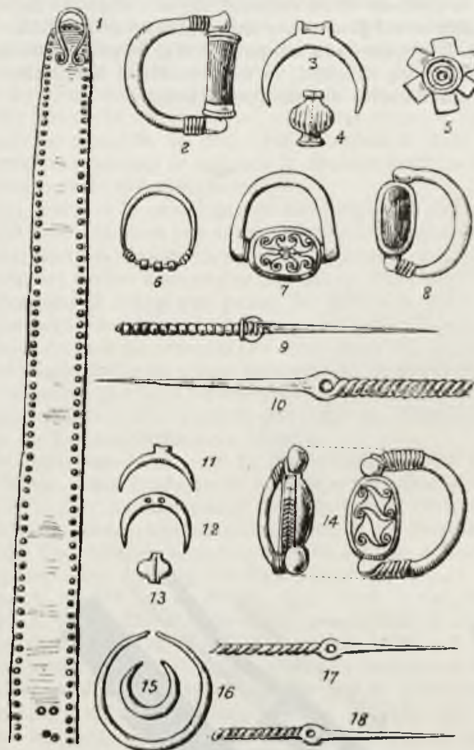
3. Après le schisme des douze tribus, vers le IXe ou le VIIIe siècle, une tour de garde, de proportions imposantes, fut établie au-dessus de l'angle sud-ouest de la forteresse de Saül. A cette époque, Gabaa déchue de son rang de capitale, dut mener dans l'oubli et la pauvreté une existence des plus effacées, jusqu'au moment où elle fut détruite, lors de l'invasion chaldéenne.

4. Le site fut réoccupé durant la période hellénistique. Le village qui occupait alors la hauteur et qui prolongea son existence à travers la période macchabéenne, fut vraisemblablement détruit en 70 de notre

ère par Titus, qui y campa la veille de sa marche sur Jérusalem.

2° Mentionnons, parmi les objets recueillis sur le site, treize anses d'amphores estampillées des VIIIe-VIIe siècles et trois monnaies de Ptolémée Philadelphe (IIIe siècle).

V. Bibliographie. — C. R. Conder et H. H. Kitche-



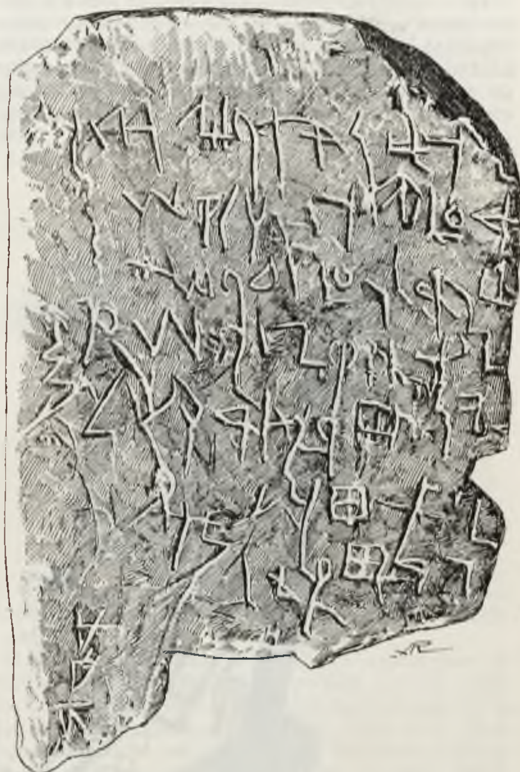
267. — Objets de parure, recueillis dans l'hypogée royal de Gézer.
D'après *Rev. bibl.*, 1924, pl. IV.

ner, *The survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 158-160. — W. F. Albright, *Preliminary reports on Tell el-Fûl*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*,



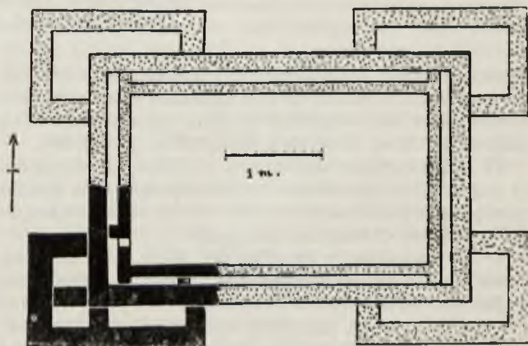
268. — Sceau de Nathanyahou trouvé à Gézer (dim. 0 m. 038 × 0 m. 051).
D'après Macalister, *Gézer*, t. I, fig. 3.

n. 6, 1922, p. 7 sq.; *The excavation at Tell el-Ful, ibid.*, n. 7, 1922, p. 7 sq.; *ibid.*, n. 9, 1923, p. 4; dans *Qôbeṣ*, t. I, 2e part., 1925, p. 53-60; *Excavations and results at Tell el-Fûl (Gibeah of Saul)*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, t. IV, 1922-1923, p. 1-89; cf. *Rev. bibl.*, 1925, p. 477-478; *A new campaign of excavation*



269. — Le calendrier agricole de Gézer (dim. 0 m. 108 × 0 m. 07.
D'après *Rev. bibl.*, 1909, p. 242.

at Gibeah of Saul, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 52, 1933, p. 6-12. — P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1923, p. 426-430. — Galling, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1927, p. 309 sq. — Voir, dans ce *Supplément*, l'art. Saül et dans *Reallexikon*, art. *Gibea*.



270. — Plan présumé de la forteresse de Saül à Gabaa, avec en noir, la partie conservée (angle sud-ouest).
D'après *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1933, p. 7, n. 52.

48. TELL EN-NASBÉ (Maspha). — I. Position géographique. — La colline de Tell en-Naṣbé occupe à 13 km. au nord de Jérusalem, en bordure et à l'ouest de la route de Naplouse, une position très avantageuse.

II. Fouilles. — Depuis 1926 (dernière campagne en 1932), la *Pacific school of religion* de Berkeley (Californie) procède à l'exploration du site. La direction du chantier est entre les mains du docteur Badè.

III. Identification. — On n'est pas prêt à s'accorder entre archéologues et historiens, sur le nom et l'identité de la ville biblique qui occupait jadis cette hauteur. Albright et Hertzfeld, par exemple, localisent ici Ataroth Archi (*American journal of archaeology*, 1933, p. 166; *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1929, p. 161 sq.); Garstang se prononce en faveur de Béroth (*Joshua, Judges*, p. 362); le docteur Badè, le P. Vincent et d'autres optent pour Maspha; cette dernière identification se recommande de très sérieuses raisons et nous semble être de beaucoup la plus satisfaisante. Voir surtout P. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 360-364.

IV. Principaux résultats. — Voici, en attendant la publication du compte rendu officiel de la fouille, quelques indications sommaires sur les résultats acquis au cours des différentes campagnes :

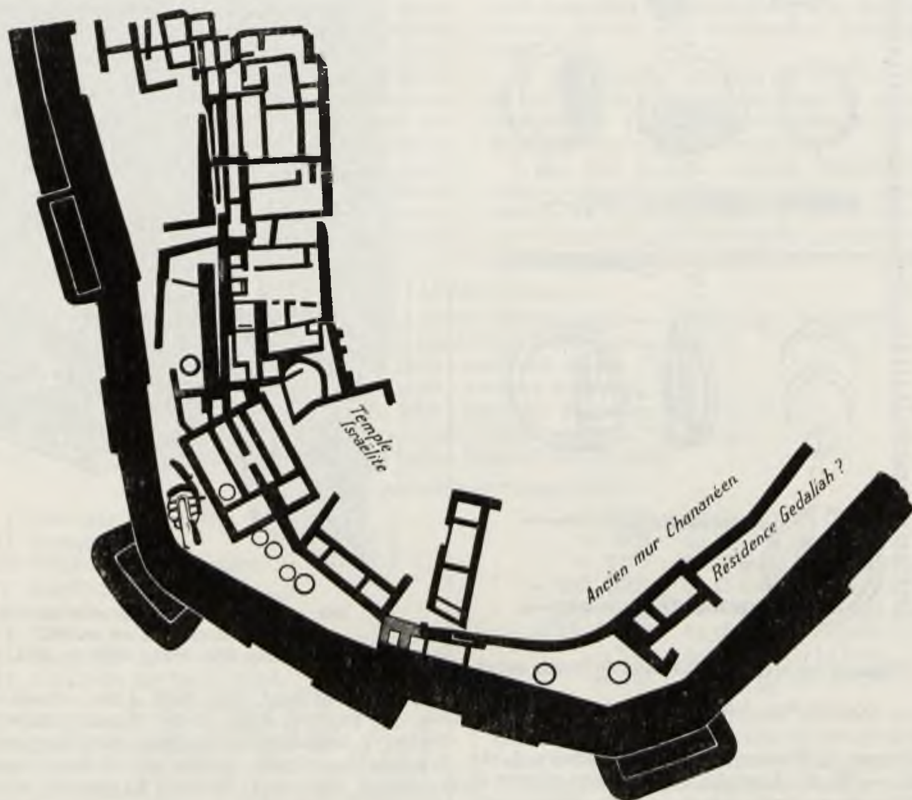
1° *Les enceintes de la ville* (fig. 271). — 1. Des sections considérables d'un premier rempart, remontant au bronze II, ont été exhumées dans les parties sud et est du tell. Cette muraille, qui est d'une épaisseur moyenne de 5 mètres, compte parmi les plus beaux spécimens d'enceintes fortifiées qu'on ait découverts jusqu'ici en Palestine. Voir la description qu'en donne le P. Vincent dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 317.

2. Des parties d'une autre muraille, datant du fer I, ont été déblayées dans le secteur nord et nord-est du tell. Elle était percée d'une splendide porte fortifiée, digne pendant de celle de Samarie. Le docteur Badè, attribue la destruction de cette porte à Sennachérib.

3. Enfin, à l'intérieur de la ville, les restes d'une enceinte primitive, remontant au bronze I, ont été retrouvés par la mission américaine.

2° *Constructions diverses.* — 1. Aussi bien à l'intérieur des remparts que dans les faubourgs, situés au sud et à l'est, de nombreuses fondations de maisons ont été mises à jour. Ces restes datent, pour la plupart, de la période de la royauté, durant laquelle la ville semble avoir joui d'une assez grande prospérité.

2. Entre les deux remparts *b* et *c*, de même que dans le faubourg oriental, le docteur Badè a exhumé de nombreux silos et quelques citernes.



271. — Tell en-Naşbé. Les enceintes et un quartier de la ville. D'après Olmstead, *History...*, p. 297, fig. 9.

3. Un amas de ruines, situé dans la partie Est de la ville représente vraisemblablement les restes d'un temple de la déesse Astarté, dont plusieurs représentations ont été découvertes dans les environs. Voir toutefois, en sens contraire, Watzinger, *Denkmäler Palästinas*. t. I, Leipzig, 1933, p. 101.

3° *Cavernes et tombes.* — 1. Une partie seulement de la nécropole antique, située au nord du tell, a été déblayée jusqu'ici. D'autre part, des tombes isolées ont été retrouvées sur les pentes mêmes du tell.

Plusieurs de ces tombes remontent au bronze I (fig. 272) d'autres, plus nombreuses, datent de l'époque du fer. Mentionnons spécialement, parmi ces dernières, une sépulture du fer I, dans laquelle furent retrouvés « pas moins de cent quatre-vingt-trois objets de musée dont quelques-uns fort curieux, telle que cette jarre qui simule une ruche conique formée d'une corde de paille roulée en spirale, ce cygne dont les ailes sont esquissées en rouge et noir, ce brûle-encens, ces gourdes et autres formes difficiles à décrire » (P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 636).

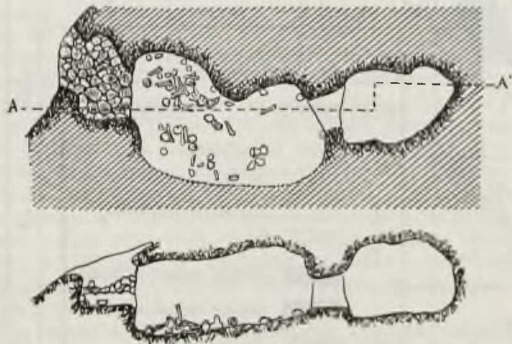
Quelques tombes, enfin, datent de l'époque hellénistique ou chrétienne. Voir, pour une description de ces différentes tombes, l'art. SÉPULTURES.

4° *Objets divers.* — Mentionnons, parmi les objets recueillis au cours de la fouille, outre des spécimens de céramique inconnus jusqu'ici dans le *Corpus* de la poterie palestinienne : une belle dague de cuivre, des bijoux en or, des perles en cornaline, datant du bronze I; un lot de scarabées, dont sept au nom de Thoutmès III; quelques anses de jarre portant l'estampille : « Pour le roi, Hébron » (voir col. 352). Deux autres anses sont marquées au nom de Yehoud (Juda). Deux fois on lit sur des anses les lettres *Mzp* (= Maspha?) et une fois le mot *Mzh.* S'agirait-il dans ce dernier cas, comme le suppose le docteur Badè, d'une mention de la fête des Azymes?

Au cours de la campagne de 1932, enfin, le docteur Badè recueillit dans une tombe un très beau cachet en onyx, portant l'inscription « A Ya'azanyahu, serviteur du roi » et décoré d'un coq en posture de combat. Il est intéressant à noter que parmi les délégués judéens, reçus par Godolias en sa résidence de Maspha, figure un officier du nom de Jézonias (IV Reg., xxv, 23). Il s'agit sans aucun doute du même personnage. La découverte de ce cachet que nous reproduisons ci-contre (fig. 273), apporte un nouvel argument en faveur de l'identification de Tell en-Nasbé avec Maspha.

V. BIBLIOGRAPHIE. — F. G. Badè, *Excavation of Tell en-Nasbe*, dans *Bull. Amer. Schools orient. res.*, n. 26, 1927, p. 1-7; *Excavations at Tell en Nasbe, 1926, and 1927, Palestine institute publication*, n. 1, Berkeley, 1928; *The Mizpah expedition of the Pacific school of religion*, dans *Bull. of the Pac. school of relig.*, t. v, 3e part., p. 159 sq. et *Palest. expl. fund, Quart. stat.* 1927, p. 7 sq.; *The Tell en-Nasbe excavations of 1929*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund*, 1930, p. 8-19; *Some tombs of Tell en-Nasbe, Palestine institute publications*, n. 2, Berkeley, 1931; *The seal of Jaazaniah*, dans *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1933, p. 150-156. Sur les anses de jarres estampillées, voir Albright, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1934, p. 20 sq.

Comptes rendus et recensions dans *Rev. bibl.*, 1924, p. 637 sq. (site et nom de Maspha; réfutation, par le



272. — Tombe du bronze I à Tell en-Nasbé (long. 7 m. 80). D'après Watzinger, *Denkmäler...*, fig. 27.

P. Vincent, d'un article d'Albright qui, dans *Journ. Palest. orient. Soc.*, 1923, p. 110-121, localise Maspha sur la colline du Néby-Samwîl et déclare philologiquement impossible l'équation Maspha-Nasbé); *ibid.*, 1927, p. 414-418; 1929, p. 317-319; 1930, p. 635-636; 1932, p. 322-323. — P. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 360-364. — Hertzberg, *Mizpa*, dans *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1929, p. 161-196 (cf. Badè, *ibid.*, p. 325 et *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1930, p. 8, note. — J. Hempel, dans *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1929, p. 68 sq. — J. P. Naish, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1932, p. 204-209. — P. Mallon, dans *Biblica*, 1926, p. 467-469. — P. Semkowski, *ibid.*, 1932, p. 354-357. — Voir plus loin, l'art. TELL EN-NASBÉ.

49. TELL ES-SOULTAN (Jéricho) (plan d'après Garstang, fig. 274). — I. POSITION GÉOGRAPHIQUE. — Célèbre ville biblique dont les ruines forment le tell es-Soulțan, situé à 2 km. 500 au nord-ouest de la Jéricho moderne. A l'est du tell coule l'abondante 'Aïn es-Soulțan, appelée communément « fontaine d'Élisée »



273. — Sceau de Ya'azanyahu, serviteur du roi, trouvé à Tell en-Nașbé. (Dim. 0 m. 018 × 0 m. 019.) D'après *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1933, p. 152.

(cf. IV Reg., II, 19). On trouvera une description détaillée du site à l'art. JÉRICHO du *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1282-1298.

II. FOUILLES. — Dès 1896, le *Palest. explor. fund* fit exécuter quelques sondages sur le tell; ce n'est toutefois, qu'en 1908 que l'exploration méthodique de la ville ancienne fut inaugurée par E. Sellin et C. Watzinger, mandatés par le ministère impérial de l'Instruction publique d'Autriche et par la *Deut. Orient-gesell.* Interrompues en 1909, les fouilles n'ont été reprises qu'en 1930 par J. Garstang au nom du *Palest. explor. fund.* Elles se poursuivent activement depuis cette date (dernière campagne en 1935).

III. PRINCIPAUX RÉSULTATS. — Réservant pour l'art. JÉRICHO qui paraîtra prochainement dans ce *Supplément*, le compte rendu détaillé de l'exploration du site, nous ne ferons entrer dans cette courte notice que les quelques indications suivantes :

1° *Le tell.* — Abstraction faite des couches profondes du tertre à peine explorées encore, mais qui remontent à la période mésolithique (cf. *Bull. Amer. schools Orient. res.*, 1935, p. 6, n. 59), on est à même de distinguer aujourd'hui les phases suivantes dans l'histoire de la Jéricho ancienne :

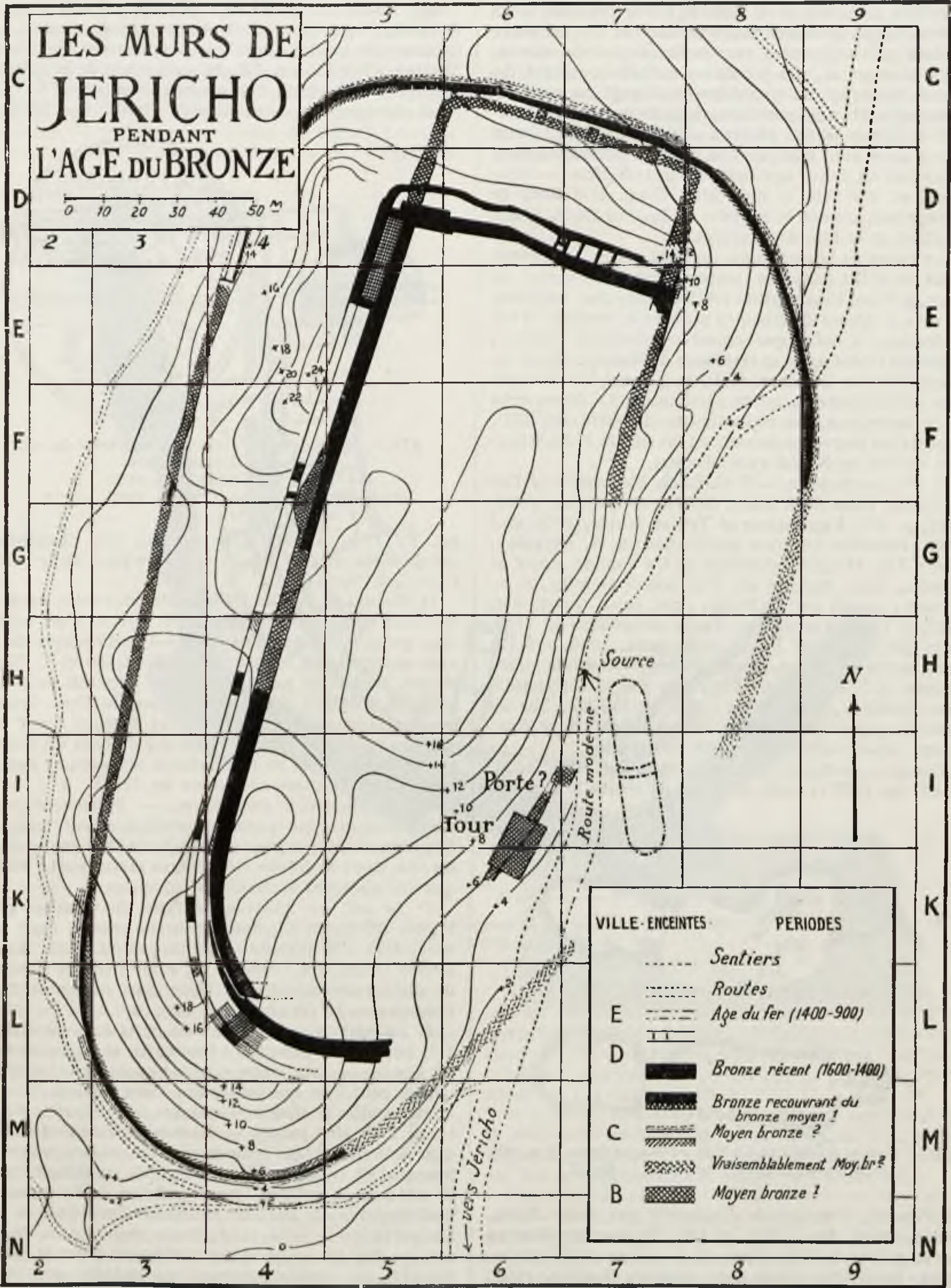
1. *La ville A.* — Datant des premiers siècles du IIIe millénaire (débuts du bronze I), et entourée très tôt d'une enceinte massive, cette agglomération n'occupait peut-être que le secteur nord du tell.

2. *La ville B* (Sellin-Watzinger, *Ville bleue;* Garstang, *Ville bleu foncé*). — Le rempart de cette ville, qui remonte à la période de transition entre le bronze I et le bronze II (2100-1900), englobait toute la crête de la colline. Dans la région de la source il était renforcé par une tour massive (16 m. 40 × 8 m. 80) La porte de la ville était située non pas au Nord, comme l'avait supposé les fouilleurs (voir le plan, fig. 274), mais immédiatement au sud de cette tour. Superficie de la ville B : env. 2 hectares.

3. *La ville C.* (Sellin-Watzinger, *Ville rouge*). — Ville prospère de l'époque du bronze II (1900-1600). Mentionnons parmi les constructions qui la caractérisent, le palais hyksos encore incomplètement dégagé à l'heure actuelle, et surtout une nouvelle enceinte

enveloppant toute la colline et portant la superficie de la ville à 5 hectares environ.

4. *La ville D.* (non reconnue par Sellin et appelée par Garstang *ville bleu pâle*). — Ville de dimensions modestes datant du bronze III et dont le double rempart repose sur l'enceinte de la ville B. Jéricho D sombra dans un cataclysme dont la date est actuellement très controversée. Voir ci-dessous.



274. — Les enceintes de Jéricho aux différentes phases de l'ère du bronze. D'après *Annals of archeol., and anthropol.*, Liverpool, t. XIX, fig. 19.

5. Le tell reste inoccupé jusqu'au IXe siècle.

6. *La ville E.* — Ville israélite, aménagée par Hiel

de Béthel, sous le règne d'Achab (I Reg., xvi, 34). A signaler, parmi les construction déblayées, le « palais israélite », élevé au-dessus des dépendances du « palais hyksos ».

7. *La ville F.* — Ville postexilienne, fut abandonnée à l'époque machabéenne. La Jéricho nouvelle, fondée par Hérode et que mentionnent les évangiles s'élevait à quelque distance de la ville ancienne.

2° *La nécropole.* — M. Garstang eut la bonne fortune de découvrir récemment, à la base du mont de la Quarantaine, à environ 250 m. à l'Ouest du Tell es-Soulṭan, la nécropole de la ville cananéenne. Voici quelques brèves indications au sujet de cette belle découverte :

1. Quarante-trois hypogées ont été jusqu'ici vidés de leur contenu. Souvent très vastes et contenant parfois des centaines de squelettes, ces sépultures sont de deux sortes : cavernes sous roche avec puits d'accès ou fosses circulaires. Les séries céramiques qui y ont été découvertes sont variées et très abondantes : les catalogues dressés par Garstang comprennent d'ores et déjà près de 3 000 pièces, en très grande partie intactes.

2. A en juger par la céramique et les autres pièces du mobilier funéraire, telles que armes, scarabées, etc., la nécropole resta en usage depuis le milieu du bronze I (vers 2500) jusque vers la fin du bronze III. Nous traiterons en détail des diverses phases d'évolution qu'on peut y enregistrer, aux art. Jéricho et Sépultures.

3° *Note sur la fin de la ville D.* — La ville D, dont la destruction par les armées de Josué ne saurait être mise en doute, a-t-elle sombré vers 1400 ou a-t-elle prolongé, au contraire, son existence jusque vers la fin du bronze III (vers 1250)? En d'autres termes les séries céramiques recueillies tant sur le tell que dans la nécropole contiennent-elles les variétés caractéristiques de la fin du bronze III ou du début du fer I ou, au contraire, l'examen de la poterie ne permet-il pas de descendre plus bas que la première moitié du bronze III?

Les deux systèmes ont leurs partisans. M. Garstang, par exemple, pour ne citer que le directeur de la fouille, accorde ses préférences à la date de 1400, alors que le P. Vincent se prononce résolument en faveur de celle de 1250-1200.

L'éminent céramologue de l'École biblique se montre en effet fermement convaincu que la technique et les types de la céramique en question évoluent jusqu'à l'extrême fin du bronze III, rejoignant presque, une fois ou l'autre, la technique et les types du fer. Il y découvre notamment des traces appréciables d'importations chypriotes ou, à tout le moins, d'influences chypriotes et sous-mycéniennes dans la production locale (dans *Rev. bibl.*, 1932, p. 268; 1933, p. 636; 1935, p. 583 sq.). M. Garstang lui-même se voit du reste obligé d'admettre une réoccupation du site après la destruction de la ville D!

En raison de ces divergences, qui opposent actuellement des techniciens d'une valeur incontestée, il ne saurait être question de faire état des « résultats » acquis à Jéricho pour déterminer la date de l'entrée des Israélites en Canaan. *Adhuc sub judice lis est!* Aussi faut-il savoir gré au regretté P. Mallon de la prudente réserve dont il a fait preuve en ce domaine dans sa récente étude sur l'exode. Voir *Supplément*, t. ii, col. 1340. La position de ce délicat problème se trouve par ailleurs très heureusement définie dans ces lignes que nous empruntons au P. Vincent, *Rev. bibl.*, 1932, p. 271) : « Quant au synchronisme, très important, j'ai hâte de le déclarer, entre la destruction de Jéricho et la prise de la ville par les Israélites, par conséquent aussi la date de l'exode, dans la mesure où il influencerait le diagnostic archéologique, il constituerait un cercle vicieux. Chronologie des ruines et date de l'exode relèvent de critères particuliers et d'un ordre tout différent; leur détermination respective doit précéder tout essai de synchronisme. » Voir aussi les fines remarques de J. Hempel, dans *Zeitschr. alttest. Wiss.*, p. 193.

IV. Bibliographie. — Ch. Warren, *Notes on the valley of the Jordan and excavations at Aïn es-Sultan*, Londres, 1869. — Les comptes rendus provisoires des fouilles de 1908-1909, ont été publiés par Sellin, Watzinger, Langenegger et Nöldeke, dans *Mitteilungen und Nachrichten des deut. Paläst.-Ver.*, 1907, p. 65-71, et dans *Mitteilungen der deutschen Orient Gesellschaft*, t. xxxix, 1908, p. 1-41; t. xli, 1909, p. 1-36. — Le compte rendu officiel de la fouille forme le t. xxii des *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deut. Orientgesell.* : Sellin et Watzinger, *Jericho, Die Ergebnisse der Ausgrabungen*, Leipzig, 1913; cf. P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1913, p. 450-458. On trouvera les comptes rendus provisoires de Garstang sur les fouilles en cours dans 1° *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1930-1935, passim; 2° *Annals of archaeology and anthropology of the university of Liverpool*, 1932, p. 3-22, 35-54; 1933, p. 3-42; 1934, p. 99-136; ces articles sont illustrés d'une centaine de planches. Voir en outre les trois importants articles suivants dus au P. Vincent : *La chronologie des ruines de Jéricho*, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 403-433; *Céramique et chronologie*, 1932, p. 264-276; *Jéricho et sa chronologie*, 1935, p. 583-605; cf. en outre P. Mallon, dans *Biblica*, 1930, p. 472-477. — P. Semkowski, *ibid.*, 1932, p. 354-357; Albright, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 58, 1935, p. 10-18. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 98, 99, 347, 379-381. — Galling, art. *Jéricho*, dans *Reallexikon*. — Cf. *Syria*, 1935, p. 353 sq.

3. Galilée.

50. 'AIN ET-TABIGHA (Heptapègon). — Sanctuaire de la « Multiplication des pains ». I. Position géographqiue. — Ce nom désigne un groupe de sources — on en comptait jadis sept, d'où le nom d'Heptapègon — situées sur la rive occidentale du lac de Génésareth, dans le voisinage de l'hôtellerie des Pères lazaristes allemands, à 13 km. au nord de Tibériade.

II. Fouilles. — Entreprises en 1932 sous le double patronage du *Deutscher Verein vom heiligen Lande* et de la *Görresgesellschaft*, elles ont été dirigées par le P. Mader, S. D. S., assisté du docteur Schneider et du P. Köppel, S. J.

III. Principaux résultats. — 1° Au cours de ces fouilles, les restes de la basilique dite de la multiplication des pains, déjà partiellement déblayés par P. Karge en 1909-1911, ont été complètement dégagés. Ce sanctuaire s'élève à l'endroit où on localisait, au ive siècle, le miracle relaté dans l'Évangile (Matth., xiv, 14-34; Marc., vi, 32-54). Nous en possédons la description la plus ancienne dans le journal de voyage d'Éthérie qui visita ces lieux en 390. Au dire de la pieuse pèlerine, le sanctuaire s'élevait aux environs des « Sept sources », en bordure de la voie publique *(via Maris)* où saint Matthieu tenait son bureau de publicain, et était construit « au-dessus de la pierre sur laquelle le Christ avait placé les pains ».

2° Voici quelques indications sommaires sur cette basilique à trois nefs, dont on trouvera une description détaillée à l'art. Sanctuaires chrétiens.

1. Datant des environs de 350, l'église subit une restauration à la fin du ive ou au début du ve siècle. La fouille a permis d'en reconstituer intégralement le plan qui comporte, outre les trois nefs, deux sacristies *(prothesis* et *diakonikon)*, un transept, un narthex, un atrium de même que des dépendances servant de logis au clergé et aux pèlerins. La basilique s'élevait

à l'intérieur d'un quadrilatère de 51 m. de long; elle fut vraisemblablement détruite par les Perses en 614.

2. Le P. Mader fut assez heureux pour retrouver le maître-autel et la pierre sacrée, mentionnée par Éthérie. C'est un bloc de calcaire fruste, de forme irrégulière mesurant 1 m. de long, 0 m. 57 de large et dépassant de 0 m. 14 le niveau du chœur.

3° *Les mosaïques.* — La basilique possède un splendide pavement en mosaïque, un des plus beaux qu'on ait découvert à ce jour en Palestine. On y trouve représenté, à côté de dessins géométriques, des monuments, des animaux, des plantes, de même que des figures rappelant le miracle de la multiplication des pains. Les mosaïques de la nef centrale et des deux bras du transept datent du IVe, celles du chœur, des nefs latérales, des sacristies, du narthex et de l'atrium sont du Ve siècle (cf. *Quart. Depart. antiq. Palest.*, t. III, 2e part., 1933, p. 52).

IV. Bibliographie. — P. Mader, *Die Ausgrabung der Brotvermehrungs-Kirche bei Tabgha am See Genezareth*, dans *Forschungen und Fortschritte*, 1932, p. 265 sq.; *Die Ausgrabung auf dem deutschen Besitz Tabgha am See Genezareth*, dans *Biblica*, 1932, p. 293-297; id., dans *Journ. Palest. orient. Soc.*, 1933, fasc. 4. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 72 et 344. — Voir aussi, dom Zéphyrin Biever, *Au bord du lac de Tibériade*, dans *Conférences de Saint-Étienne, 1909-1910*, Paris, 1910, p. 128 sq.; cf. P. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1935, p. 645 sq.; id., dans *Das heil. Land*, 1934, passim. — A.-M. Schneider, *Die Brotvermehrungskirche von et-Tabga am Genesarethsee und ihre Mosaiken*, Paderborn, 1934; cf. aussi Ev. Mader, dans *Atti del III congresso internazionale di archaelogia cristiana*, Roma, 1934, p. 507-521.

51. TELL EL-'OREIMÉ (Kinnéreth [Cennéreth, Cennéroth]). — I. Position géographique. — Colline située à 11 k. 500 au nord de Tibériade, sur la rive occidentale du lac qu'elle domine d'une hauteur de 85 m. Position stratégique importante en bordure de la *via Maris*.

II. Sondages. — Tell el-'Oreimé a fait, en 1932, l'objet d'une série de sondages exécutés, après une prospection antérieure, par le P. Mader, mandataire de la *Görresgesellschaft*.

III. Identification. — L'identité du site avec l'emplacement de la ville cananéenne de Kinnéreth, mentionnée dans la Bible (Deut., III, 17; Jos., XI, 2) et dans la liste de Thoutmès III (n. 34 *knnrt*) ne saurait faire de doute. Le lac voisin, appelé tout d'abord et très naturellement mer de Kinnéreth ou Kinneroth (Num., XXXIV, 11; Jos., XII, 3; XIII, 27); changea de nom durant la période postexilienne. Voir ci-dessous.

IV. Principales découvertes. — 1° *Découverte d'une céramique importante et déblaiement partiel de murailles remontant au bronze III (1600-1200).* De cette époque datent en outre un scarabée au nom de la reine Téyé, épouse d'Aménophis III; un fragment d'inscription de Thoutmès III et un tesson provenant d'un objet de culte de l'époque de Ramsès II. Ces deux derniers objets ont été trouvés par le révérend Charles Bridgeman (*Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1929, p. 120).

2° Alors que la céramique du fer I (époque israélite) est assez rare jusqu'ici, celle de l'époque romaine est bien représentée. Selon toute vraisemblance, la colline était occupée au Ier siècle par un poste militaire romain.

V. Bibliographie. — P. Mader, *Die biblische Stadt Kinnereth und römische Ueberreste auf dem 'Orêmeberge*, dans *Biblica*, 1932, p. 297. — P. Kœppel, *Der Tell Orême und die Ebene Genesareth*, *ibid.*, p. 298-308; cf. Dalman, dans *Palästina-Jahrbuch, 1922-1923*, p. 56 sq. — Voir l'art. Kinnéreth, à paraître dans ce *Supplément*.

52. KHIRBET MINIYÉ (Gennésar?). — I. Position géographique. — Vaste champ de ruines, situé à 11 km. au nord de Tibériade, à l'extrémité de la plaine de Génésareth et au pied du Tell el-'Oreimé.

II. Identification. — L'identification du site avec Capharnaüm ou Bethsaïde ne saurait être prise en considération. Au contraire, Khirbet Miniyé pourrait bien correspondre au site de la ville de Génésareth (Marc., VI, 53; cf. P. Lagrange, *loc. cit.)*, qui tirait son nom de la plaine voisine de Gennésar *(gan-hasar*, « le jardin du prince »). C'est d'après cette même plaine que le lac de Kinnéreth fut nommé, depuis l'exil, lac de Ginnésar, lac gennésarite, eaux gennésariennes. En Luc., V, 1, on trouve l'expression lac de Génésareth, vocable tiré du nom de la ville. Voir, pour les références, P. Abel, *Géographie...*, t. I, Paris, 1933, p. 494.

III. Fouilles. — Le site a fait, en 1932, l'objet d'une fouille dirigée par le P. Mader, S.D.S.

IV. Principaux résultats. — L'exploration du site a abouti jusqu'ici à la découverte d'un *castellum* remontant à l'époque romaine, mesurant 70 m × 70 m. et dont l'enceinte est flanquée de neuf tours circulaires. La porte monumentale, pratiquée dans le mur oriental, ouvre sur la *via Maris*. A titre provisoire et sous toutes réserves, le P. Mader propose les dates suivantes pour la construction et les transformations ultérieures du monument :

1° Construction sous Trajan ou Hadrien (98-138).

2° Restauration sous Justinien Ier (527-565, pavé en mosaïques).

3° Destruction par les Perses ou les Arabes (614 ou 638).

4° Transformation entre le XIIe et le XVe siècle, sinon plus tôt, par les soins d'un prince ou d'un sultan qui en fit un splendide palais.

5° Destruction au cours d'un tremblement de terre à une date inconnue.

6° Occupation du site et construction d'un village qui est fréquemment mentionné, entre le XIIe et le XVIIe siècle, avec le Khirbet Miniyé voisin, dans les récits de voyageurs.

L'exploration complète du site ne pourra manquer d'apporter d'intéressantes précisions sur la ville du Ier siècle, dont les ruines s'étendent jusqu'au lac et au flanc méridional du Tell el-'Oreimé.

V. Bibliographie. — P. Mader, *Ein römisches Kastell auf Chirbet Minje an der via Maris*, dans *Biblica*, 1932, p. 295 sq.; *Die Ausgrabung eines römischen Kastells auf Chirbet Minje an der via Maris am See Genezareth*, dans *Forschungen und Fortschritte*, 1932, p. 229 sq., et dans *Journ. Palest. orient. Soc.*, 1933, p. 209-220; *Mosaic pav. Palest.*, n. 174.

53. 'ATHLITH (le Château pèlerin des croisés). — I. Position géographique. — Colonie juive, située à 15 km. environ au sud de la pointe du Carmel et à proximité du littoral méditerranéen. Au nord-ouest du village moderne, sur un promontoire rocheux, s'avançant dans la mer, se voient les ruines du Château-Pèlerin, forteresse érigée par les templiers en 1217 et détruit en 1291 par le sultan Mélik el-Achraf. A l'est de la forteresse, le long du littoral, s'étendent les ruines de la ville des croisés (fig. 275).

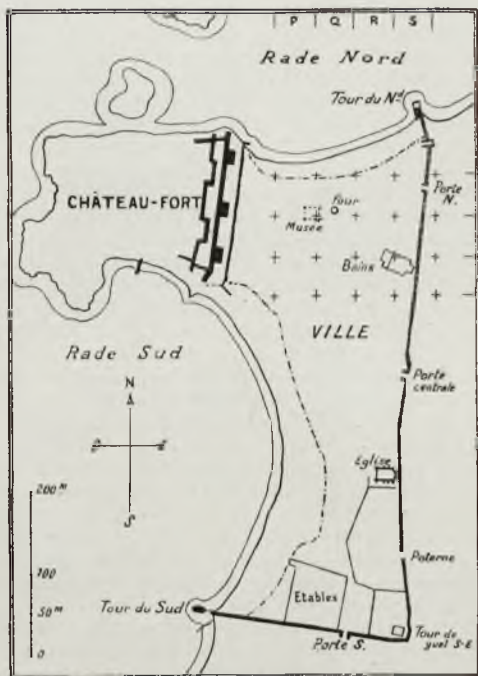
II. Fouilles. — Depuis 1930, le *Département des antiquités de Palestine* fait procéder au déblaiement de l'installation médiévale de 'Athlîth. Au cours de ces travaux, quelques vestiges d'une ville ancienne dont l'existence avait, d'ailleurs, été reconnue déjà par les ingénieurs des croisés, furent mis à jour. Voir Jacques de Vitry, dans *Gesta Dei par Francos*, éd. Bongars, Hannovre, 1611, I, p. 1131.

III. Principaux résultats des fouilles. — N'ayant pas à traiter ici du déblaiement de la cité du

Moyen Age, nous nous bornerons à donner ci-dessous quelques indications sur les trouvailles faites dans les couches archéologiques qui remontent à la première phase de l'histoire du tell.

1° *La nécropole.* — Elle est située sur les pentes d'une colline qui s'étend au sud-sud-est de la ville des croisés et a été partiellement entamée lors de la construction de l'enceinte médiévale. Jusqu'ici quatorze tombes, renfermant une centaine de sépultures, ont été examinées. Ce sont des tombes à puits de type phénicien; remontant à la seconde phase du fer ancien, elles furent souvent réutilisées jusqu'au ve-ive siècle.

Les nombreux objets qui y furent recueillis, tels que scarabées, récipients, armes, objets de parure, sont en



275. — ʿAthlith. Plan du site.
D'après *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1933, p. 137.

partie de facture locale, mais accusent le plus souvent, dans leur style, l'influence des civilisations voisines. Voir, plus loin, l'art. Sépultures.

2° Dans le secteur nord du tell, à proximité du fossé qui sépare la forteresse médiévale de la ville, plusieurs sondages ont permis de retrouver des pièces de céramique s'échelonnant depuis l'époque du bronze III jusqu'à la période romaine. De l'époque hellénistique datent les fondations d'une grande maison. Mentionnons enfin une vingtaine de monnaies impériales des ive-ve siècles après J.-C.

IV. Bibliographie. — Sur le Château-Pèlerin, on consultera notamment, parmi les ouvrages parus avant les fouilles récentes : Enlart, *Monuments des croisés*, Paris, 1928.

Les comptes rendus provisoires sur les fouilles ont été publiés par M. C.-N. Johns, dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, t. i, 1931, p. 111-129; t. ii, 1932, p. 41-104; t. iii, 1933, p. 137-144 et 145-164; t. iv, 1934, p. 122-137 et p. 194.

54. BEIT-ALPHA. — Synagogue. Voir col. 517.

55. CARMEL (MONT). — Sur une nécropole datant du fer I et explorée en 1922 par M. P.-L.-O. Guy, pour le compte du Service des antiquités de Palestine, voir *Bull. Brit. school of archeol. Jerusalem*, n. 5, p. 47-55 et, plus loin, l'art. Tell abou Haouam.

56-65. EL-DJISH et neuf autres synagogues de Galilée. — Explorées par la *Deut. Orient-gesell.* — Voir l'append. ii, col. 515.

66. ʿESFIYA. — Synagogue. Voir col. 519.

67. EL-HAMMAM, près de Tibériade (Émath de Nephtali, Hamatha). — Synagogue. Voir col. 521.

68. KHIRBET EL-HAMMÉ (la Gadara du Talmud). — I. Position géographique. — Tell situé sur la rive gauche du *Yarmouk* (Hiéromax, Sherîat el-Menadîré) et à 8 km. au sud-est de Samaḥ (pointe sud du lac de Tibériade). Célèbre station thermale fréquentée dès l'antiquité et jusqu'à nos jours. Patrie des poètes Ménippe et Méléagre. Synagogue du ve siècle.

II. Sondages et fouilles. — 1° Fouilles patronnées par l'École américaine de Jérusalem et dirigées par Nelson Glueck, C.-S. Fisher et A.-H. Detweiler. Première campagne en 1932, après des sondages préliminaires.

2° Le déblaiement de la synagogue, découverte par le département des antiquités, a été confié à l'université hébraïque de Jérusalem. Première campagne en 1932, dirigée par L. Sukenik.

III. Principaux résultats. — 1° *Le tell.* — 1. Aussi bien en surface qu'au cours des sondages pratiqués par l'*Amer. school orient. res.*, de Jérusalem, des spécimens de poteries, remontant au bronze I et II, furent recueillis. Jusqu'ici aucune trace de l'occupation du site, durant la période du bronze III (1600-1200), n'a pu être enregistrée. Aussi l'identité du site, avec l'emplacement de la ville de Hammah, mentionnée dans les sources égyptiennes du xiiie siècle, paraît-elle de moins en moins probable.

Il semble bien du reste qu'au cours des périodes antérieures au bronze III, un simple poste de garde commis à la sécurité des « baigneurs », ait occupé le site.

2. Dans la région des sources chaudes, on relève quelques vestiges des installations hellénistique et romaine, exploitées en guise de carrière par les habitants du village de Mouqeis qui surplombe la vallée.

3. A noter, enfin, sur le tell, les restes d'une agglomération d'époque byzantine.

2° *La synagogue.* — Voir plus loin, col. 515.

IV. Bibliographie. — A. Albright, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 35, p. 12, et dans *Amer. schools orient. res.*, t. vi, p. 42. — N. Glueck, *The archaeological exploration of el-Hammeh on the Yarmouk*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1934, n. 49, p. 22 sq.; une notice dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1933, p. 173-175; cf. Abel, *Géogr. de la Palestine*, Paris, 1933, p. 458, 459.

69. MOUGHARET EL-EMIRÉ et MOUGHARET EZ-ZOUTTIYÉ. — Gisements préhistoriques. Voir l'append. i^er^, col. 503.

70. MOUGHARET EL-KÉBARA. — Grotte préhistorique. Voir l'append. i^er^, col. 508.

71-72. NAZARETH et le DJEBEL QAFZÉ (Sault du Seigneur). — I. Nazareth. — 1° Sur les sanctuaires chrétiens de Nazareth, voir notamment Legendre, art. Nazareth, dans *Dict. de la Bible*, t. iv, col. 1521-1542, et P. Viaud, O.F.M., *Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de Saint-Joseph*, Paris, 1910. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 271-272.

2° On trouvera dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 567-571; 1931, p. 544-564; 1932, p. 457, l'exposé et la discussion des problèmes soulevés récemment par la publication d'un rescrit impérial du i^er^ siècle, concernant la violation des sépultures, document trouvé à Nazareth en 1878 et actuellement conservé au cabinet des médailles, à Paris. Le texte de cet important rescrit sera reproduit et commenté à l'art. Inscriptions.

3° Sur une tombe découverte à Nazareth en 1930, voir E. T. Richmond, dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1931, p. 53 sq.

II. Djébel Qafzé (Sault du Seigneur). — 1° Colline de 392 m. située à 2 km. 500 au sud de Nazareth et qui est identifiée à tort, depuis l'époque byzantine, avec la montagne du haut de laquelle les habitants de la ville tentèrent de précipiter le Christ (Luc., iv, 29).

2° En 1933 et en 1934, MM. R. Neuville, vice-consul de France à Jérusalem et M. Stekelis, de l'université hébraïque de Jérusalem, ont exploré, au nom de l'Institut de paléontologie humaine de Paris, une grotte préhistorique s'ouvrant dans les flancs de la colline. Voir, l'append. i, col. 513.

73. OUADY MOUGHARA. — A 3 km. au sud de 'Athlîth. Importantes grottes préhistoriques. Voir, l'append. i, col. 508.

74. SAFFOURIYÉ (Sepphoris). — Gros bourg musulman, situé à 5 km. au nord-ouest de Nazareth. Ancien centre juif important. Synagogue, vestiges gréco-romains; église Sainte-Anne. Fouilles exécutées sur le site, en 1909, par la custodie de Terre sainte et, en 1931, par l'École américaine de Jérusalem. Voir, *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1932, n. 45. p. 21 sq. et, plus loin, col. 515; cf. *Mosaic pav. Palest.*, n. 295, sq.

75. TABARIYA (Tibériade). — Voir, l'append. ii, col. 521.

76. TANTOURA (Dôr). — I. Position géographique. — Village de la côte palestinienne, situé à 30 km. au sud de Haïfâ'.

II. Identification. — Le site correspond à celui de la ville biblique de Dôr, dont les ruines se trouvent à proximité et au nord du village actuel.

III. Fouilles. — Le site a été exploré en partie en 1924-1925 par l'École anglaise d'archéologie de Jérusalem. Voir dans ce *Supplément*, t. ii, col. 445, 446 et fig. 117, 118.

IV. Principaux résultats. — 1° Les séries de poterie, retrouvées au cours de la fouille, s'échelonnent depuis l'époque du bronze III (1600-1200) jusqu'au temps de la conquête arabe. Les strates du bronze III et du fer I (à partir de 1200) se trouvent séparées par un lit de cendres, attestant une destruction de la ville, due peut-être à ces Zakkalas qui étaient les maîtres de la ville lors du passage de Wen-Amon.

On est d'accord pour affirmer que les Philistins et leurs alliés, les Zakkalas, ont contribué à activer les relations entre la côte palestinienne et le monde égéomycénien. Mais il nous semble prématuré de leur attribuer une civilisation nettement caractérisée et d'introduire dans les séries céramiques retrouvées à Tantoura, comme sur d'autres tells de la Palestine méridionale, une poterie proprement philistine.

2° De l'époque hellénistique, la plus brillante de l'histoire de Dôr, datent des constructions imposantes au bord de la mer : esplanade, quais, magasins et, notamment, un temple dédié peut-être à Poseidon. En outre, des lampes et des monnaies du Ier siècle avant J.-C. et des Ier et IIe siècle après J.-C.

V. Bibliographie. — J. Garstang et J.-W. Pythian-Adams, *Tanturah (Dora)*, t. i et ii, dans *Bull. Brit. school Jerusalem*, 1924, p. 35-45; t. iii et iv, *ibid.*, p. 65-73. — G.-M. Fitz-Gerald, *Excavations at Tanturah*, t. v, 1924; *ibid*, 1925, p. 80-98. — P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1924, p. 422-423. — Galling, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1928, p. 126-127 et art. *Dor*, dans *Reallexikon*.

77-78. TELL'AMR et TELL-QASSIS, Voir, col. 421, la notice consacrée à Tell el-Harbadj.

79. TELL ABOU-HAOUAM (Ancienne Haïfa'). — I. Position géographique. — Modeste tell (80 × 90 m.), s'étageant dans la banlieue de Haïfa', à 2 km. au sud-est de la gare et à 1 km. 700 de la côte méditerranéenne. Situé dans l'antiquité au bord de la mer et à l'embouchure du Cison, le tell se prêtait à l'établissement d'un port de relâche et tout porte à croire qu'il fut utilisé très tôt à cette fin par les marins phéniciens. La ville, qui s'y établit vers le milieu du bronze III, connut d'abord une période de relative prospérité mais, au fur et à mesure que l'apport de terres alluvionnaires charriées par le Cison modifiait le fonds de la baie d'Acre et déplaçait la ligne côtière vers l'Ouest, le site perdait de son importance. Il fut finalement déserté, non sans avoir au préalable donné naissance à la ville de Haïfa' qui en a probablement conservé le nom antique (cf. *Rev. bibl.*, 1935, p. 436).

II. Fouilles. — Repéré en 1924 par M. P.-L.-O. Guy, le site (exploité depuis quelques années déjà par des fouilleurs clandestins), a été exploré en 1933-1934 par M. Hamilton, inspecteur en chef du service des antiquités de Palestine. Signalons parmi les découvertes faites dans les environs celle d'une série de tombes, explorées en 1924 par M. Guy, et qui faisaient sans doute partie de la nécropole de la ville.

III. Principaux résultats. — Au cours de ses fouilles, M. Hamilton retrouva dans les flancs du tell les vestiges des cinq villes qui s'y sont succédé entre le xive et le ive siècle avant J.-C.

1° *La première ville.* — Elle remonte à la fin du xve ou plutôt aux débuts du xive siècle (deuxième phase du bronze III; période d'el-Amarna; début de l'expansion mycénienne) et mena pendant un siècle environ l'existence paisible d'une ville commerciale. De cette époque datent les ruines d'un rempart massif et d'un château fort en liaison avec lui, les restes d'un temple et d'un important mobilier cultuel, les vestiges de nombreuses constructions, magasins pour la plupart, des séries céramiques de provenance égéenne (chypriote). Mentionnons parmi les petits objets recueillis à ce niveau : des bijoux, des scarabées, des cylindres, deux statuettes de divinités, en bronze recouvert d'or. Sur l'ordonnance du temple et les analogies qu'il présente avec les sanctuaires de Tell ed-Douweir et de Beisan, voir P. Vincent, *op. cit.*, p. 422.

Un changement s'opéra dans les conditions de cette première ville à la suite de la réoccupation de la Palestine par les premiers pharaons de la xixe dynastie. Les liens qui l'avaient jusque-là rattachée au monde méditerranéen se relachèrent au profit de l'Égypte. Par mesure de précaution, les nouveaux maîtres de la région firent en outre raser les remparts et le château fort de la cité.

2° *La deuxième ville.* — Par sa physionomie générale, cette ville se distinguait sensiblement de sa devancière. Ses monuments étaient construits avec plus de soin, ses rues mieux tracées, son sanctuaire plus vaste. En revanche, en fait de défenses, elle ne disposait que d'un seul bastion massif, situé au nord de l'ancienne citadelle démantelée. La poterie exhumée de ses ruines présente les formes caractéristiques du bronze III finissant et du début du fer. Tombée sans doute entre les mains des *Peuples de la mer*, vers la fin du xiiie siècle, la ville fut anéantie peu de temps après par le feu (campagne de Ramsès III en 1195 ?).

3° *La troisième ville.* — Reconstruite peu après et munie d'une enceinte assez grossière, la ville allait mener pendant six siècles une existence sans grand relief. Sans être complètement détruite par les armées de Sésac, lors de sa campagne de 925, elle semble du moins avoir été fortement éprouvée à cette occasion. Mais peut-être connut-elle une période de renaissance après la fondation de Samarie par Omri (voir Vincent, *op. cit.*, p. 434). A cette troisième ville appartient la nécropole découverte dans les flancs du Carmel, par M. Guy. Voir plus haut.

4° *La quatrième ville.* — Vers le début du ve siècle, le tertre d'Abou-Haouam se couvrait d'une ville nouvelle, assez prospère, bien protégée derrière un rempart de bel appareil. Un lot de 109 monnaies phéniciennes en argent, provenant en majeure partie de Tyr et datant du IVe siècle, a été trouvé récemment dans les ruines de ce niveau, découverte significative et qui, jointe à d'autres indices, permet d'attribuer avec une certaine vraisemblance la fondation de la quatrième ville aux Phéniciens de Tyr.

5° *La cinquième ville.* — Cette ville, ou plutôt ce minable village, s'établit à la fin du IVe siècle sur l'emplacement de la quatrième ville, détruite vraisemblablement par les armées d'Alexandre le Grand, en 332.

IV. Bibliographie. — R.-W. Hamilton, *Tell Abû Hawam, interim report*, dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1933, p. 74-80; id., *ibid.*, *Excavations at Tell Abu Hawâm*, 1934, p. 1-69, 39 pl.; cf. P. Vincent, *Tell Abou Hawam. Origines de Haifâ*, dans *Rev. bibl.*, 1935, p. 416-437. — Sur les monnaies trouvées au niveau IV, voir C. Lambert, *A hoard of phoenician coins*, dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1931, p. 10-20. — Sur la nécropole du fer I découverte dans les flancs du Carmel, consulter P.-L.-O. Guy, *An early Iron age cemetery near Haifa*, dans *Bull. Brit. school archaeol. Jerusalem*, n. 5, 1924, p. 47 sq.

80. TELL EL-HARBADJ (Haroseth Goïm). — I. Position géographique. — A 8 km. au sud-est de Haïfa', à l'extrémité orientale de la plaine de Saint-Jean d'Acre et à la naissance de celle d'Esdrelon. Position stratégique importante, située sur la rive gauche de l'ouâdy el-Mélek, affluent du Cison.

II. Identification. — La concordance des données littéraires et des indices archéologiques permet de placer ici la Haroseth-Goïm, mentionnée dans Jud., IV, 2, (Sisara et Barac), et dont le souvenir s'est conservé dans le nom du village d'el-Ḥariṭiyeh, situé à 6 km. 500 au Sud.

III. Sondages et fouilles partielles. — Le site a été partiellement exploré en 1922-1923 par l'École anglaise de Jérusalem, sous la direction de Garstang et de Pythian-Adams.

IV. Principaux résultats. — 1° Découverte de plusieurs tombes, dans les environs du tell, datant du IIIe millénaire.

2° La ville elle-même fut occupée au début de l'âge du bronze (3000). Pas de traces, dans la partie explorée, d'une occupation à l'époque du bronze II. Ville fortifiée au bronze III. Découverte des restes de deux maisons, l'une attribuée au XVe, l'autre au XIIIe siècle. Deux autres maisons déblayées datent du fer I.

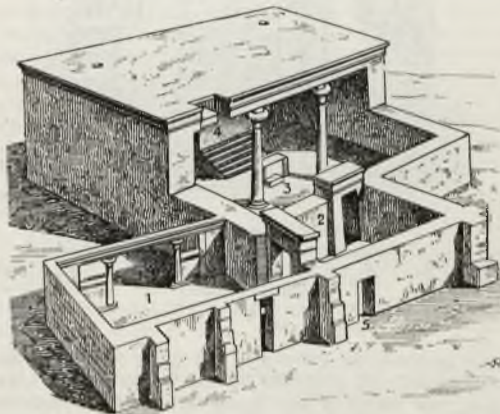
V. Bibliographie. — Garstang et Pythian-Adams, *Tell el-Harbaj*, dans *Bull. Brit. school Jerusalem*, n. 2, 1922, p. 12-14; *ibid.*, p. 34; *ibid.*, n. 4, 1924, p. 45 sq. — P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1923, p. 276; *ibid.*, 1924, p. 423.

VI. Note. — Sur quelques sondages effectués dans le voisinage, à Tell 'Amr et à Tell el-Qassis, voir *Bull. Brit. school Jerusalem*, 1922, p. 14 sq.

81. TELL EL-HOSN (Bethsan, Beisan). — I. Au t. I de ce *Supplément*, col. 950-956, le P. Barrois, O. P., a rendu compte des campagnes de fouilles dirigées de 1921 à 1926 sur le tell de Beisan par MM. Clarence Fisher et Alan Rowe, au nom de l'University museum of Pennsylvania (É.-U.). Comme d'une part, l'exploration du tell est loin d'être achevée et que, de plus, le plan de ce *Supplément* prévoit — au mot Tell el-Hosn — une étude d'ensemble sur l'antique Beisan, nous nous bornerons dans cette notice à rendre brièvement compte des résultats acquis tant sur le tell que dans la région de la nécropole, au cours des recherches qui s'y sont poursuivies de 1927 à 1933, sous la direction de M. Alan Rowe, et, depuis 1930, sous celle de M. G.-M. Fitzgerald.

1° *Le tell.* — Rappelons brièvement qu'au cours de ses fouilles de 1922 à 1926, la mission américaine a exploré en partie les niveaux I à VII du tell et que ses recherches ont été récompensées par la découverte de quatre sanctuaires contemporains des règles d'Aménophis III, de Séti Ier (fig. 276), de Ramsès II et de Ramsès III. Depuis 1927, la mission n'a pas eu la main moins heureuse et les nouveaux résultats enregistrés par elle depuis cette date sont venus très opportunément compléter nos connaissances sur le passé de l'antique Beisan. Les quelques indications suivantes permettront au lecteur d'apprécier toute la portée de cette nouvelle série de découvertes.

1. *Les niveaux* V-VI. — L'exploration de ces deux strates, inaugurée il y a quelques années déjà (voir



276. — Le temple de Séti Ier. Essai de reconstitution. 1, 2. Cours (parvis). 3. Cour avec autel. 4. Saint des saints avec autel. 5. Niche à destination inconnue. D'après *Palest. expl. fund*, *Quart. stat.*, janv. 1931, pl. III, n. 2.

l'art. du P. Barrois), n'est pas encore achevée. Les trouvailles qui y sont enregistrées, s'échelonnent entre le règne de Séti Ier (1313-1292) et les premières décades qui suivirent celui de Ramsès III (1198-1167). Au cours des dernières campagnes de fouilles, la part importante qui revient aux premiers pharaons de la XIXe dynastie dans l'aménagement de l'installation cultuelle retrouvée aux niveaux V et VI a certes reçu de nouvelles confirmations, mais il paraît d'ores et déjà établi qu'une partie des constructions attribuées jadis à Ramsès II ne datent que du règne de Ramsès III. A l'art. Tell el-Hosn, nous reviendrons sur cet intéressant problème chronologique.

Mentionnons parmi les édifices mis à jour aux deux niveaux, plusieurs grands bâtiments de même que la porte monumentale déjà partiellement déblayée en 1923 et dont le style s'apparente à celui des palais royaux de Samarie. Au nombre des petits objets livrés par ces couches, nous trouvons notamment un trépied et un candélabre en bronze, des textes hiéroglyphiques mentionnant Ramsès III, une plaque en verre décorée de figures de style babylonien, des restes d'offrandes attestant le culte rendu à Beisan à Seth, Sekhmet, Bès, etc.; plusieurs scarabées aux noms de Ramsès I et II.

2. *Le niveau VII.* — A ce niveau, qui avait déjà fourni un temple contemporain d'Aménophis III (1411-1375), M. Fitzgerald a déblayé un beau *migdol* du XIVe siècle, flanqué de tourelles, une résidence, une partie des dépendances du temple. Parmi les petits objets recueillis dans le secteur depuis 1926, il y a lieu

de mentionner de nombreux bibelots égyptiens, un sceau à écriture cunéiforme (fig. 277), une superbe hache de style hittite (fig. 278), une représentation du dieu Teshoub, de la poterie méditerranéenne. De sérieux indices permettent d'affirmer qu'au cours du règne d'Aménophis III (période d'el-Amarna), des mercenaires méditerranéens tenaient garnison à Beisan.

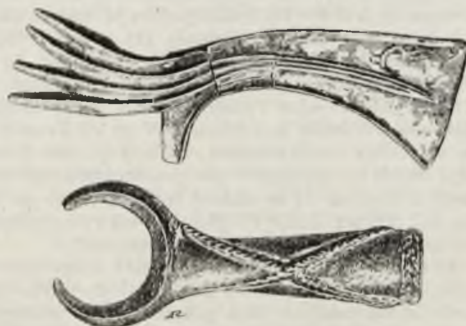
3. *Le niveau VIII (pre-Amenophis III-level).* — Cette couche de débris correspond à l'époque qui



277. — Cylindre babylonien, trouvé à Beisan au niveau d'Aménophis III. Période cassite primitive. Texte : « Ma-a-nu-um, devin, serviteur du dieu Enki » (Ea) (trad. Dhorme). D'après *Rev. bibl.*, 1928, p. 137, pl. x, n. 6.

sépare le règne de Thoutmès III (1501-1448) de celui d'Aménophis III (1411-1375). On y a retrouvé, entre autres, les restes d'une canalisation et un puisard dans lequel fut recueilli un cartouche royal de Thoutmès IV (1420-1411); une dague en bronze, des ivoires, etc. La nécropole a fourni un cartouche d'Aménophis II (1448-1420).

4. *Le niveau IX.* — Contemporain de Thoutmès III (1501-1448), ce niveau a donné lieu, en 1927-1928, aux plus belles découvertes faites jusqu'ici sur le Tell



278. — Bronzes de Beisan. En haut, hache de style hittite (long. : 0 m. 205). D'après une photographie.

el-Hoṣn. Il a livré notamment les vestiges imposants d'un sanctuaire cananéen, le plus complet et le mieux ordonné qu'on ait jamais découvert dans les fouilles palestiniennes. En voici une brève description : La partie centrale du temple est occupée par la *cella*, un autel à degrés et une table d'offrande. Du côté ouest s'étend le grand parvis où se dressait un poteau et des tables de dépeçage; au Sud s'élève l'autel des sacrifices et se trouvent des tables servant à apprêter les victimes pour l'immolation, à l'Est enfin on rencontre le foyer destiné à l'incinération des offrandes et plus loin, un puits de 13 m. de profondeur. Sur un large couloir qui borde, au sud, tout cet ensemble, s'ouvrent deux chapelles dont l'une a livré une stèle représentant le Ba'al local, Réseph-Mikal (fig. 279) et une *masṣébah* érigée en l'honneur de sa parèdre 'Anat; l'autre chapelle, sorte de plate-forme régulière, servait sans doute de trône à la divinité; dans son voisinage furent retrouvés un bétyle et un brûle-parfums. Une chambre servant vraisemblablement de logis au gardien du sanctuaire, fait corps avec la plate-forme. Ce grand couloir, au fond duquel étaient aménagés les appartements du personnel, séparait le sanctuaire de l'enceinte de la ville. Cette puissante muraille était dédou-



279. — Stèle en calcaire (dim. : 0 m. 30 × 0 m. 20), représentant une offrande faite à Réseph-Mikal, dieu de Beisan. D'après *Rev. bibl.*, 1928, pl. XXIII.

blée par endroit. Son déblaiement a donné lieu à la découverte d'un splendide bas-relief en basalte représentant, sur ses deux registres, un combat entre un lion et un molosse (fig. 280). On trouvera une description de cette remarquable pièce dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 564-566. Nous ne pouvons songer à énumérer ici les diverses pièces du mobilier cultuel et les nombreux autres objets en céramique, en pierre, en métal, en faïence et en ivoire qui furent recueillis par M. Fitzgerald dans le temple de Thoutmès III. Notons seulement la présence, dans cet ensemble d'un beau scarabée au nom du grand pharaon, de plusieurs cylindres syro-hittites et de traces non équivoques du culte rendu à Beisan à la déesse serpent Saḥan, qui a vraisemblablement donné son nom au tell (Bethsan = Beit Saḥan).

5. *Les niveaux X-XVIII.* — C'est en vue de se rendre un compte exact de la stratification du tell que la mission américaine a effectué, en 1931 et 1933, sous le temple de Mikal, un sondage allant jusqu'au sol vierge. Ce niveau fut atteint à 21 m. de profondeur, à

compter depuis le sommet primitif du tertre. Douze nouvelles couches archéologiques (X-XVIII, avec subdivisions) purent être enregistrées au cours de ces travaux qui s'étendaient sur une aire de 16 × 24 m.

a) Les strates X A et B qui font suite au niveau IX (Thoutmès III), correspondent au temps de la XVIIIe dynastie et à la période hyksos. Le butin archéologique, assez maigre, comprend des scarabées, des cylindres syro-hittites, quelques objets en bronze, en ivoire et en faïence, de même que des spécimens de poterie du bronze II.

b) A travers les niveaux XI-XV nous remontons



280. — Bas-relief en basalte (haut. : 0 m. 92) trouvé à Beisan, représentant deux phases d'un combat entre un lion et un molosse. D'après *Rev. bibl.*, 1929, p. 565.

d'abord du moyen bronze I à la fin du bronze ancien pour atteindre finalement l'ère chalcolithique sur laquelles les fouilles d'Engberg et Shipton à Mégiddo viennent de jeter une si vive lumière. Voir la notice consacrée à Mégiddo, col. 426.

c) Au niveau XVI apparaissent les premières habitations à forme absidale (cf. Mégiddo). Plus bas, aux niveaux XVII et XVIII on trouve quelques constructions minables, en briques à surface convexe, qui ont sans doute servi de magasins. Le sol vierge enfin se trouvait percé de larges fosses, utilisées peut-être en guise d'abris par les populations établies ici dès la première moitié du IVe millénaire au plus tard. Voir, pour l'étude des séries céramiques et des instruments en silex recueillis au cours du sondage, les art. Poterie et Préhistoire.

2° *La nécropole et ses environs.* — 1. L'importante documentation archéologique recueillie dans la nécropole de Beisan, au cours des campagnes de 1922 et de 1926 (voir l'art. du P. Barrois), s'est encore enrichie à la suite des recherches qui y furent pratiquées en 1930 et 1931. De nombreuses sépultures s'échelonnant entre le bronze I et l'époque byzantine, ont été explorées en divers secteurs. On y trouvera une description de même qu'une analyse de leur mobilier à l'art. Sépultures, à paraître dans ce *Supplément*.

2. En 1930, M. Fitzgerald eut la bonne fortune de retrouver dans la région de la nécropole un monastère chrétien fondé, vers 550, par un certain Maxime et sa mère Marie. De splendides mosaïques historiées y ont été mises à jour. Voir *Mosaic pav. Palest.*, n. 120. Mentionnons en outre la découverte, faite dans les ruines du monastère, de plusieurs objets liturgiques et d'une belle collection de bijoux.

3. Il nous reste à signaler l'intérêt que présente un autre pavement de mosaïque trouvé en 1931 à l'est de la nécropole. Les données de l'inscription qu'on y lit permettent de fixer avec une vraisemblance voisine de la certitude le début de l'ère de Beisan en l'an 64 av. J.-C. On consultera, sur ce document, les art. d'Alt, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1932, p. 128 sq. et du P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1933, p. 555-361. Voir aussi *Mosaic pav. Palest.*, n. 335a.

II. Bibliographie. — 1° Outre les comptes rendus périodiques publiés depuis 1922, dans le *Museum journal* de Philadelphie et le *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, par Clarence Fisher et Alan Rowe, on consultera les ouvrages suivants : Alan Rowe, *The topography and history of Beth-Shan*, Philadelphie, 1930; G.-M. Fitzgerald, *The four canaanite temples of Bethsan. The potery, ibid.*, 1930; id. *The arab and byzantine levels, ibid.*, 1931. — 2° Sur les fouilles de ces dernières années, on consultera les comptes rendus de G.-M. Fitzgerald dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1931, p. 59-70; 1932, p. 138-148; 1934, p. 123-134. Voir aussi Al. Rowe et L.-H. Vincent, *New light on the evolution of canaanite temples...*, dans *Quart. stat.*, 1931, p. 12-21 et les comptes rendus des PP. Vincent et Barrois dans la *Rev. bibl.*, depuis 1928, passim. *Mosaic pav. Pal.*, n. 14-21, 335a; 273. — Galling, art. *Beth-Sean*, dans *Reallexikon*. On trouvera la bibliographie concernant les premières campagnes de fouilles dans l'art. du P. Barrois, *Suppl.*, t. i, col. 956.

82. TELL HOUM (Capharnaüm). — Voir, à l'append. ii, col. 516.

83. TELL EL-MOUTESSELIM (Mageddo, Mégiddo). — I. Position géographique. — Le Tell el-Moutesselim occupe, à 33 km. au sud-est de Haïfa', au pied du versant nord-oriental de la chaîne du Carmel et en bordure de la route Égypte-Mésopotamie, l'une des positions stratégiques les plus importantes de tout le couloir syrien. Le tell, depuis peu propriété du gouvernement palestinien, présente la forme d'un ovale irrégulier de 385 m. × 230 m. et occupe une superficie de 53 000 mètres carrés.

II. Identification. — Aucun doute ne subsiste sur l'identité du site avec l'emplacement de la célèbre ville de Mégiddo qu'on trouve mentionnée à différentes reprises dans la Bible, les lettres de Tell el-Amarna et les documents égyptiens. Mentionnons, en passant, qu'avant les fouilles récentes, on identifiait parfois la Mégiddo ancienne avec le village de Leddjoun, situé à 1 km. au sud-est et où la *VIa legio Ferrata* avait ses quartiers à l'époque romaine.

III. Exploration du site. — 1° *Fouilles allemandes.* — Sous les auspices du *Deutscher Palästina-Verein*, M. G. Schumacher, ingénieur civil, a exploré, de 1903 à 1905, une partie du tell (secteurs est et nord-est). On peut regretter que ces fouilles, très consciencieuses du reste, aient été exécutées à une époque où les méthodes d'investigation étaient loin d'avoir atteint leur degré actuel de perfection et où l'on commençait à peine d'entrevoir l'importance qui revient à la céramique dans l'étude des phases historiques d'un tell.

2° *Fouilles américaines.* — En 1925, l'Institut oriental de l'université de Chicago a inauguré, avec le généreux concours de M. J.-D. Rockefeller, une nouvelle série de fouilles sur le Tell el-Moutesselim. Assu-

rée d'abord par O.-S. Fisher, la direction du chantier a passé en 1927 entre les mains de P.-L.-O. Guy. A la différence de Schumacher qui exploitait le tell au



281. — Brûle-parfums ou support de lampe, en calcaire gris, reconstitué (VII[e] siècle?) (hauteur primitive : probablement 0 m. 60). D'après Watzinger, *Denkmäler Palästinas*, t. I, fig. 85.

moyen de sondages et de tranchées, les ingénieurs américains en opèrent le déblaiement par l'enlèvement de tranches horizontales. Ce procédé, qui donne



282. — Trépied en bronze (haut. : 0 m. 36). D'après Schumacher, *Tell el-Mutesselim*, t. I, pl. L.

d'excellents résultats, a cependant, entre autres inconvénients, celui de faire disparaître à tout jamais les ruines des villes anciennes et de soustraire leurs vestiges à tout contrôle ultérieur.

IV. Principaux résultats des fouilles. — 1° *Remarque préliminaire.* — L'exploration du tell el-Moutesselim étant loin d'avoir atteint partout les couches profondes, il ne saurait être question, pour le moment, de retracer les vicissitudes de son évolution archéologique. Aussi nous bornerons-nous à donner ci-dessous quelques indications générales sur les principaux résultats obtenus au cours des fouilles allemandes et des premières campagnes de la mission américaine.

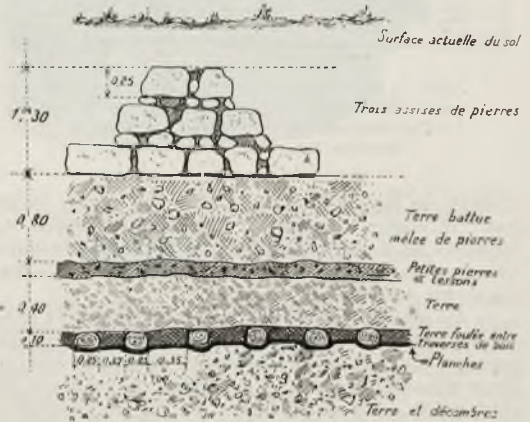
2° *Fouilles allemandes.* — 1. *Ère chalcolithique.* — Sur un point seulement, M. Schumacher a atteint le



283. — A gauche, sceau en jaspe de Chéma, serviteur de Jéroboam. D'après Schumacher, *Tell el-Mutesselim*, t. I, fig. 147, p. 99 (dim. : 0 m. 037 × 0 m. 027). A droite, sceau d'Asaph, en lapis-lazuli, *ibid.*, fig. 148 (long. : 0 m. 018).

roc naturel. Il l'a trouvé percé de cupules, auxquelles il serait toutefois prématuré d'assigner une destination religieuse. La mission allemande a découvert, en outre, sur les pentes du tell, des cavernes troglodytiques, aménagées plus tard en hypogées.

2. *Ère du bronze.* — De cette époque datent les débuts de l'enceinte fortifiée. On trouvera une description de cet ouvrage monumental dans *Rev. bibl.*, 1908, p. 427. A la fin du bronze II et aux débuts du bronze III remontent les restes d'une forteresse (Nordburg), d'un palais (Mittelburg) et de l'hypogée



28'. — Soubassement d'une muraille cananéenne. D'après Vincent, *Canaan*, fig. 14, p. 38.

royal qui contenait, lors de sa découverte, une vingtaine de sépultures intactes, garnies d'un mobilier funéraire relativement luxueux, tels que : armes en bronze, vases d'albâtre, objets de parure, scarabées égyptiens du Moyen Empire, etc.

Le palais fut vraisemblablement détruit lors de la conquête de la ville par Thoutmès III d'Égypte en 1479, pour être reconstruit quelque temps après. On peut attribuer au XIV[e] siècle une très belle chambre funéraire voûtée en encorbellement. Elle se trouve en relation avec le palais et était sans doute destinée à remplacer l'hypogée, mentionné plus haut. La con-

struction et l'aménagement de cette chambre trahissent l'influence de la technique créto-mycénienne.

3. *L'ère du fer.* — Le compte rendu de la fouille allemande place au début de l'ère du fer I une épaisse



285. — Fragment de la stèle de Sésac. D'après Olmstead, *History...*, fig. 142, p. 355.

couche de débris d'incendie, retrouvée sur toute la surface de l'aire explorée et qui contenait des spécimens d'une céramique opulente : entre autres des vases plastiques en faïence émaillée. Cette date est vraisemblablement trop basse. Le jour où la mission américaine aura atteint ce niveau on disposera sans doute de quelques éléments nouveaux, susceptibles d'éclaircir ce problème.

4. *Trouvailles diverses.* — Dans les diverses couches du tell, Schumacher a recueilli de nombreux bibelots et joyaux en os, en or et en pierres précieuses, des figurines d'Astarté, des lampes, un beau brûle-parfums ou support de lampe (VIIe siècle ?, fig. 281); un trépied en bronze (fer I, fig. 282); des intailles, des cachets. On lui doit notamment la découverte du fameux sceau de Chéma, officier de Jéroboam II (?), et de celui d'Asaph (fig. 283). On trouvera une description détaillée de ces objets dans l'ouvrage de Watzinger, cité ci-dessous et dans ce *Suppl.*, à l'art. MÉGIDDO. Voir aussi, fig. 284, un spécimen de soubassement de muraille cananéenne, déblayée par Schumacher.

3° *Fouilles américaines (d'après les comptes rendus provisoires).* — 1. *Le sommet du tell.* — Sept strates archéologiques ont été jusqu'ici déblayés en partie par la mission américaine qui — nous le disions plus haut — procède au décapage systématique du tell.

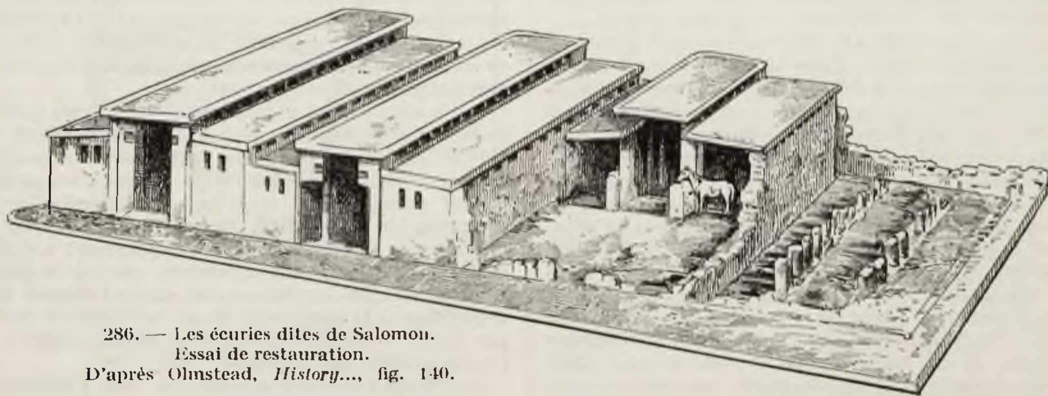
a) Les deux premières couches (I et II) appartiennent aux périodes perse et néobabylonienne et ne présentent qu'un intérêt médiocre. A cette époque Mégiddo, déchue de son ancienne splendeur n'était plus qu'un poste de garde sur la route Égypte-Mésopotamie.

b) La troisième couche (III) remonte aux VIIIe-VIIe siècles (fin de la royauté). La ville de cette époque présente une physionomie très régulière, les maisons s'élevant le long de quatre rues parallèles.

Dans cette couche, M. Fisher a exhumé les restes d'un vaste édifice identifié d'abord avec un sanctuaire mais qui ne fut sans doute qu'un ouvrage fortifié. Notons, parmi les objets recueillis à ce niveau, quelques autels à encens dont l'un est décoré d'anneaux et de représentations d'Astarté; plusieurs petits autels de type quadrangulaire; des chapiteaux à volutes de style protodorique; des statuettes d'Astarté; un précieux fragment d'une stèle de Sésac, attestant le passage du pharaon à Mégiddo (fig. 285), etc.

c) Le déblaiement du niveau IV permit à la mission américaine de faire deux découvertes des plus importantes.

a. Les écuries dites de Salomon (fig. 286). — C'est en 1928-1929 que M. Guy découvrit cette installation de tout point remarquable; en voici une description que nous empruntons à la *Rev. bibl.*, 1932, p. 152 : « Cette installation frappe par son ampleur et par l'ingéniosité de sa disposition. Chacune des salles a son passage central pavé d'un dallage de fin calcaire, bien conservé en certains endroits. De part et d'autre se développe parallèlement la place réservée aux chevaux, recouverte de pierres brutes destinées à prévenir le glissement des sabots et bordée de piliers vaguement carrés entre lesquels se trouvaient les mangeoires en pierre. Ces piliers servaient en partie à supporter une toiture plate, en partie à séparer les chevaux l'un de l'autre et à les attacher, comme on peut en juger par les trous visibles à travers l'angle des montants et où l'on passait le licou. L'ensemble de la construction mesure 55 m. de long sur 22 m. 50 de large et pouvait abriter cent vingt chevaux. Une telle découverte, si intéressante en soi, présente de plus l'avantage de fournir la clef pour l'interprétation de monuments similaires exhumés ailleurs, comme à Tell el-Ḥésy, Gézer, Ta'annak, et dont la véritable signification avait échappé jusqu'ici. M. Guy la met en relation avec le maquignonnage auquel se livra Salomon d'après I Reg., X, 26-29. »



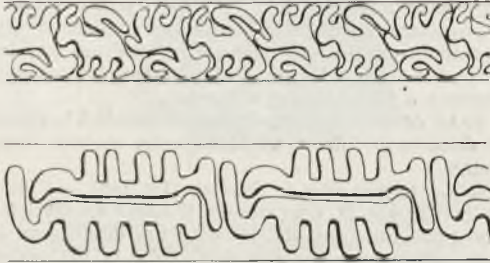
286. — Les écuries dites de Salomon. Essai de restauration. D'après Olmstead, *History...*, fig. 140.

En mai 1933, M. Guy a déblayé dans le secteur sud du tell deux camps entourés de murailles et séparés l'un de l'autre par une maison de belle apparence. Ces camps, mesurant 60 m. × 90 m. et 60 m. × 60 m. sont

pavés d'un dallage de pierres calcaires; ils servaient sans doute de casernements.

b. La source souterraine et ses voies d'accès. — Un coup de pioche des plus heureux a récemment mis M. Guy en présence d'un puits descendant à une quarantaine de mètres sous terre. Ce puits donne accès à un tunnel, haut de 3 m. et large de 2. En le suivant sur une longueur de 50 m. environ, on aboutit à une grande caverne au fond de laquelle se trouve un réservoir d'eau alimenté par une source. De là un autre couloir mène à l'extérieur, au pied du tell.

Cette œuvre remarquable — parfaitement accessible aujourd'hui, depuis que la mission américaine a fait installer l'électricité — date de l'époque cananéenne et a été modifiée partiellement au temps de



287. — Empreintes de cylindres-cachets sur des vases du niveau V (fin du IVe millénaire). D'après *Rev. bibl.*, 1934, p. 420.

Salomon. Elle rappelle les travaux hydrauliques analogues retrouvés antérieurement à ʿAmmân, à Jérusalem, à Gézer, etc., et fait le plus grand honneur aux ingénieurs du IIe millénaire qui l'ont exécutée.

d) Sous le niveau IV, les fouilleurs ont découvert récemment les vestiges d'une ville plus ancienne, construite en briques d'argile (niveau V). Remontant vraisemblablement au XIIe siècle, cette agglomération semble avoir été détruite par un tremblement de terre, suivi d'une vaste conflagration. Beaucoup d'objets de provenance égyptienne, et notamment des scarabées au nom de Ramsès III, une poterie abondante, de nombreux squelettes y furent retrouvés. Enfin, en abordant le niveau VI, sous-jacent à cette ville, les fouilleurs ont retrouvé une petite statue en bronze portant sur ses quatre faces une inscription en hiéroglyphes.

e) Une grande partie de l'enceinte et de l'avant-mur qui la doublait a déjà été explorée. Le déblaiement complet de ces murailles qui appartiennent à différentes époques et dont une section au moins semble pouvoir être attribuée à David, s'effectuera au cours des campagnes à venir.

2. *La région de la nécropole.* — *a)* Sur les pentes du tell et notamment dans le secteur est, MM. Fisher et Guy ont découvert plus d'une centaine de tombes dont un grand nombre renfermaient des sépultures d'enfants. Ces tombes s'échelonnent entre l'ère du bronze I et l'époque romaine. Mentionnons parmi les objets qui y furent recueillis de belles séries céramiques et des scarabées dont l'un est au nom de Séti Ier et l'autre à celui de Ramsès II.

b) Bon nombre de ces tombes ont été retrouvées dans des cavernes qui avaient servi auparavant d'habitations à des populations troglodytiques. Quelles étaient ces populations et quel était le niveau de leur civilisation?

a. Une heureuse découverte réalisée par la mission américaine nous permet aujourd'hui de répondre au moins partiellement à ces questions. MM. Engberg et Shipton, membres du *staff* de M. Guy ont en effet retrouvé à la base de la rampe orientale du tell les vestiges d'une agglomération qui s'est perpétuée en cet endroit pendant vingt siècles et dont les débuts remontent à la fin du Ve millénaire. La découverte de ce « village » présente un intérêt capital. Conjointement avec les résultats déjà acquis par les travaux de M. Neuville (voir col. 515), elle a permis, pour la première fois, de faire la soudure entre les périodes *préhistoriques* et les *âges de l'histoire* dans le couloir syro-palestinien.

b. Voici, en attendant la publication de l'art. MÉGIDDO, quelques indications sur cette belle découverte :

α) Dans l'aire qui a fait l'objet de leurs recherches, MM. Engberg et Shipton ont déterminé la présence de sept niveaux archéologiques, dont les quatre premiers (I-IV) couvrent l'ère du bronze I, alors que les trois autres (V-VII) correspondent à la période chalcolithique ou énéolithique. L'ensemble du gisement atteint une épaisseur de 4 à 5 m. Une couche de terre, dans laquelle n'ont été retrouvés que deux squelettes, le sépare du roc.

β) Le groupement humain qui se fixa en cet endroit vers la fin du Ve millénaire, était déjà en possession d'une poterie assez évoluée mais ne semble pas avoir connu le métal. Il faisait sans doute partie d'une migration originaire du Nord-Est (Caucase?). D'abord assez misérablement installée dans des cavernes et des cabanes, cette population améliora peu à peu ses conditions d'existence. Les huttes primitives cédèrent la place à des maisons, en même temps que la céramique s'enrichissait de quelques formes nouvelles et s'ornait de dessins géométriques ou de figures d'hommes et d'animaux. Il est à noter toutefois que dans le dernier tiers du IVe millénaire on voit apparaître, à côté de cette décoration de style souvent naturaliste, une autre ornementation de caractère plus rigide, plus mécanique aussi. L'instrument qui sert à l'appliquer sur les parois des vases, n'est plus le burin en pierre ou en os, mais le cachet cylindrique d'origine élamite ou mésopotamienne (voir fig. 287).

γ) Un changement notable se produisit dans la civilisation de la Mégiddo archaïque vers le début du IIIe millénaire. La technique de la poterie se perfectionna considérablement à cette époque : les argiles étaient choisies avec plus de soin; l'emploi de la *tourette* et de fours mieux appropriés à la cuisson se généralisait; le décor des vases commençait à trahir des préoccupations plus esthétiques que par le passé. D'autre part, les instruments en cuivre faisaient leur apparition et la supériorité de cet outillage ne devait pas tarder à se faire sentir dans la construction et l'aménagement des maisons.

Le village archaïque exhumé par MM. Engberg et Shipton ne dépassa pas ce nouveau stade de civilisation. A la fin du IIIe millénaire, au moment où le bronze proprement dit (bronze II) se répandit dans le couloir syrien, il cessa d'exister pour toujours.

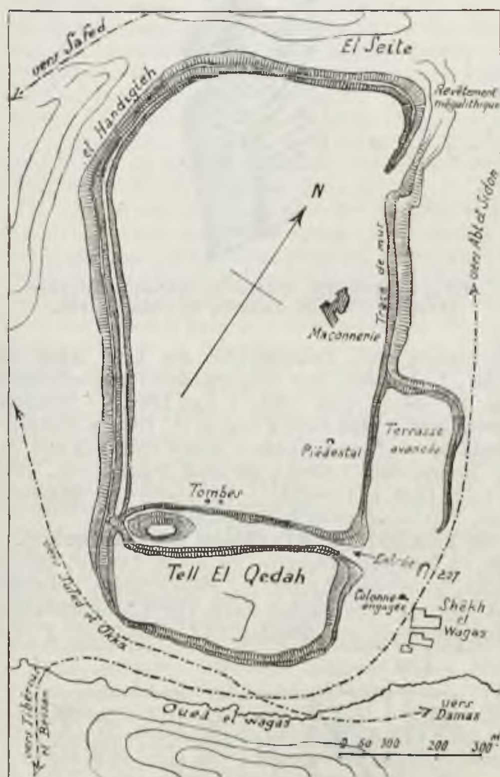
V. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Fouilles allemandes.* — Consulter, outre les rapports provisoires, publiés par Schumacher, Benzinger, Kautzsch et Erman dans les *Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-vereins*, de 1904 à 1906, le compte rendu officiel de la fouille : *Tell el-Mutesselim*, t. I, par Schumacher, Leipzig, 1908; t. II, par C. Watzinger, Leipzig, 1929; cf. *Rev. bibl.*, 1908, p. 425-430; 1930, p. 138-442.

2° *Fouilles américaines.* — S. Cl. Fisher, *The excavation of Armaggedon, oriental institute communications*, n. 4, 1928, Chicago; P.-L.-O. Guy, *New light from Armageddon*, *ibid.*, n. 9, 1931; cf. *Rev. bibl.*, 1930, p. 155; 1932, p. 152. Voir aussi *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1931, p. 161 sq.; 1933, p. 178 sq. et 1934, p. 202 sq. — Engberg et Shipton, *Notes on the Chalcolithic and early bronze age pottery of Megiddo*,

dans *Studies on anc. orient. civilization*, Chicago, 1934, n. 10. — P. Vincent, *Vers l'aube de l'histoire en Palestine*, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 403-431. — P. Mallon, dans *Biblica*, 1926, p. 342-350. — Voir, plus loin, l'art. Mégiddo.

84. TELL EL-QÉDAH (Asor, Hazor?). — I. Position géographique. — Tell de forme vaguement rectangulaire et d'une superficie de 900 m. × 500 m., occupant, à 5 km. au sud-ouest du lac Houlé et au point de jonction de plusieurs routes anciennes, une position stratégique très importante (fig. 288).

II. Sondages. — Des sondages ont été effectués à Tell el-Qédaḥ, en 1928, par M. John Garstang, professeur à l'université de Liverpool et ancien directeur



288. — Le Tell el-Qédaḥ.
D'après Olmstead, *History...*, p. 121.

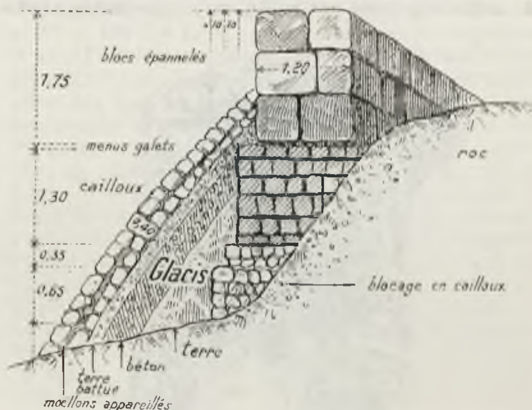
du Service des antiquités de Palestine. Ces travaux ont été patronnés par sir Charles Marston.

III. Identification. — Garstang propose d'identifier Tell el-Qédaḥ avec la ville d'Asor (Hasor) plusieurs fois mentionnée dans la Bible (par ex., Jos., xi, 1, 10, 13; xix, 36; Jud., iv, 2; I Macch., xi, 67), dans les documents égyptiens et dans les lettres de Tell el-Amarna. A titre provisoire, nous souscrivons à cette proposition, tout en faisant remarquer que le Tell Houreibé, situé à quelques kilomètres au Nord et non encore exploré, entre toujours en ligne de compte pour représenter le site d'Asor. Cf. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1926, p. 215.

IV. Principaux résultats des sondages. — 1°. *La ville.* — Elle est délimitée par un gigantesque rempart en terre battue, dont la hauteur atteint, aujourd'hui encore, par endroit, la hauteur de 20 m. Cette muraille était vraisemblablement percée de deux portes, situées dans le secteur est.

Pour autant que les sondages ont permis de le constater, la ville remonte au début du IIe millénaire et a connu une période de grande prospérité au cours de l'ère du bronze II (époque des Hyksos). Elle semble avoir été détruite aux environs de 1400 (époque d'El-Amarna).

2° *La citadelle.* — Elle s'élevait dans le secteur sud-est du tell et était entourée d'un rempart en pierre remontant au moins au bronze II. Détruite par le feu au cours du bronze III et bientôt reconstruite, elle prolongea son existence jusqu'à la fin de cette période.



289. — Coupe du mur ouest de la forteresse occidentale à Ta'annak.
D'après P. Vincent, *Canaan*, fig. 28, p. 54.

Abandonnée par la suite, elle ne fut réoccupée qu'à l'époque de Salomon, pour rester habitée jusqu'à la période hellénistique.

V. Bibliographie. — J. Garstang, dans *Liverpool annals*, t. xiv, 1927, p. 35 sq.; dans *Joshua, Judges*, Londres, 1931, p. 381 sq. — Olmstead, *History...*, p. 120, et passim. Alt., dans *Palästinajahrbuch*, t. xx, 1924, p. 30 sq.; Galling, *Reallexicon*, t. i, col. 273 sq.

85. TELL TA'ANNAK (Thanach). — I. Position géographique. — Point stratégique important, situé en bordure de la plaine d'Esdrelon, sur le versant nord de la chaîne du Carmel, à 11 km. au nord-ouest de Djennîn, et à 8 km. au sud-est de Mégiddo.

II. Identification. — L'identification du tell avec l'emplacement de la ville de Thanach, plusieurs fois citée, en compagnie de Mégiddo, dans les textes bibliques et profanes, ne saurait donner lieu à aucune hésitation.

III. Fouilles. — Le site a été partiellement exploré de 1902 à 1904, sous les auspices du ministère de l'Instruction publique d'Autriche et de l'Académie impériale de Vienne, par le professeur E. Sellin, assisté de G. Schumacher pendant la première campagne.

IV. Principaux résultats. — Les ruines de la ville ancienne, exhumées par Sellin couvrent toute la période qui va du bronze I à l'époque hellénistique.

1° *Les remparts et les forts.* — De puissants ouvrages de défense et notamment des sections du rempart et trois forteresses ont été mises à jour. Ces dernières appartiennent l'une au xvie ou xve siècle (Westburg) (fig. 289); l'autre au xe (Nordostburg); la troisième (Nordburg) au viiie siècle. On trouvera une description détaillée de ces remarquables ouvrages dans Sellin, *Tell Ta'annek;* dans Vincent, *Canaan*, p. 52 sq., et dans l'art. Villes cananéennes, du *Suppl.*

2° *Le « Palais » de 'Ashtar-Yashûr.* — Cet édifice, qui fut peut-être un temple fortifié, date vraisemblablement du xve siècle. Sous l'édifice, Sellin découvrit deux cavernes spacieuses dont la destination

cultuelle ne fait guère de doute. Peut-être se trouve-t-on en présence d'un lieu de culte présémitique. Voir Vincent, *op. cit.*, p. 97 sq.

3° *Les tablettes cunéiformes.* — Dans le palais d'ʿAshtar-Yashûr, Sellin eut la bonne fortune de découvrir douze tablettes cunéiformes. Ces textes datant du xvᵉ siècle, ont fourni une très précieuse contribution à l'étude de la Palestine préisraélite. A noter la forte proportion de noms *horites* relevés dans ces documents.

4° *L'« autel de Ta ʿannak ».* — Parmi les objets de culte retrouvés par Sellin, un remarquable « autel



290. — Autel israélite, vu de face. D'après Vincent, *Canaan*, pl. IV.

des parfums » (fig. 290) mérite une mention spéciale. Voir une description détaillée de cet autel, qui date du IXᵉ ou du VIIIᵉ siècle, dans Vincent, *op. cit.*, p. 181 sq.; Macalister, *A century...*, p. 290 sq. et dans l'art. THANACH, de ce *Supplément.*

5° *Varia.* — A mentionner, entre autres, la découverte d'un rocher à cupules, d'une nécropole d'enfants, de statuettes d'Astarté (fig. 291), d'un cylindre, appartenant, d'après le texte qu'il porte, à un certain Atanakhilî (fig. 292). Cette pièce, dont la facture trahit des influences égyptiennes et mésopotamiennes, date du milieu du bronze II.

5° BIBLIOGRAPHIE. — Sellin, *Kurzer Bericht über die Ausgrabung von Ta ʿannek*, dans les *Mitteilungen und Nachrichten der deut. Paläst.-Ver.*, 1902-1903, t. I-IV; *Bericht über die Ausgrabung von Ta ʿanach*, dans *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften, Wien, (Phil-hist. Klasse)*, t. XXXIX et XL, 1902-1903; cf. *ibid.*, t. XLI, 1904; Compte rendu officiel : *Tell Ta ʿannek*, Vienne, 1904; *Eine Nachlese auf dem Tell Ta ʿannek in Palästina*, Vienne, 1905. — On trouvera les comptes rendus sommaires de cette fouille dans *Rev. bibl.*, 1902, p. 596; 1903, p. 616; 1905, p. 114 sq.; 1906, p. 287 sq. — Sur les tablettes cunéiformes, on pourra consulter, Hrozny, *Die Keilschrifttexte von*



291. — Statuette d'Astarté, d'époque israélite. D'après Vincent, *Canaan*, fig. 108, p. 165.

Ta ʿannek, dans *Denkschriften der kais. Akad. der Wiss.*, t. L, 1904; *Die neugefundenen Keilschrifttexte von Ta 'annek*, dans *ibid.*, t. LII, 1906. — Albright, dans *Journ. Palest. Orient Soc.*, t. IV, 1924, p. 139 sq.— Gustavs, *Die Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta ʿannek*, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1927, p. 1-18; 1928, p. 169-218. — Voir, pour plus de détails, l'art. THANACH, dans le *Supplément.*

86. THABOR (MONT) (Djébel Tour, Atabyrion). — Sur les fouilles exécutées au mont Thabor, par les Pères franciscains, voir P. Meistermann (Barnabé d'Alsace), *Le mont Thabor*, Paris, 1900; A. Schollmeyer, dans *Theologie und Glaube*, 1913, p. 748-750; P. Vincent dans *Rev. bibl.*, 1922, p. 124 sq. Voir *Mosaic pav. Palest.*, n. 308-309.



292. — Cylindre d'Atanakhili, fils de Habsi, serviteur de Nergal. D'après Vincent, *Canaan*, fig. 117, p. 170.

4. Les tells du littoral phénicien. — I. LES ÉTATS DU LEVANT (République libanaise; Syrie; état des Alaouïtes; territoire du djébel Druze) sont parsemés de buttes de décombres. Ces tells ou *tépés* recèlent dans leurs flancs de nombreux vestiges des civilisations anciennes qui, toutes, se sont donné rendez-vous en ce carrefour de l'Asie antérieure. Aux art. MÉSOPOTAMIE, SYRIE, PALMYRE, etc., on trouvera le relevé des recherches qui se poursuivent, depuis bientôt un

siècle, dans ces diverses régions. Nous tenons toutefois à traiter, dès maintenant et dans le cadre de cet article, de l'exploration archéologique du littoral phénicien, prolongement naturel de la Palestine vers le Nord et dont l'histoire aux hautes époques fut toujours intimement mêlée à celle de la terre de Canaan.

II. Fidèle au plan adopté dans la première partie de cet article, nous ne rendrons compte ici que des fouilles proprement dites et nous ne traiterons qu'incidemment des nombreuses découvertes dues au hasard ou aux recherches clandestines. Nous réservons le relevé de ces trouvailles pour l'article MUSÉES D'ANTIQUITÉS BIBLIQUES ET ORIENTALES, où figureront du reste, systématiquement classées, les trésors des grands musées nationaux et les plus belles pièces des collections publiques et privées de la Syrie-Palestine. Cet inventaire comprendra notamment, pour la région syrienne, les musées de Beyrouth, Damas, Alep, Tortose, Antioche, Lattaquié; les belles collections des deux universités, française et américaine, de Beyrouth et celle du docteur Ford à Sidon, gracieusement offerte en 1930 aux autorités libanaises.

III. On se tiendra au courant des progrès réalisés dans l'exploration du littoral syrien en consultant les périodiques suivants : *Revue biblique*, Paris; *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Paris; *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, Beyrouth; *Syria*, Paris (revue publiée sous le patronage du haut-commissariat de la République française en Syrie); *Bulletin des études orientales*, publié parallèlement avec des *Mémoires*, *Mélanges* et *Documents* par l'Institut français de Damas; *Revue archéologique*, éd. par la Société archéologique d'Alep, Paris; *Revue des études hittites et asianiques*, Paris; *Berytus, archaeological studies*, Beyrouth (depuis 1934); *Archiv für Orientforschung* et *Orientalistische Literaturzeitung*, Leipzig. Parmi les ouvrages récents, traitant spécialement de la Phénicie, de la Syrie et de la Chypre voisine, on pourra consulter : R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, Paris, 1914; *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927; Dussaud et Deschamps, *La Syrie antique et médiévale illustrée*, Paris, 1931; G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris, 1926; *Manuel d'archéologie orientale*, 3 vol., Paris, 1927-1932; voir aussi le précieux *Aperçu général* placé par le P. Abel en tête du nouveau *Guide bleu, Syrie-Palestine*, Paris, 1932, p. XVII-LXXV.

IV. HISTORIQUE DES RECHERCHES. — 1° L'exploration archéologique de la Phénicie débuta en 1860. Les premières recherches entreprises dans la région côtière furent l'œuvre d'Ernest Renan, chef de la mission scientifique qui accompagna en Syrie le corps expéditionnaire envoyé par Napoléon III contre les Druzes. Les sites de Rouad, Tortose, Amrit, Byblos, Sidon et Tyr, explorés simultanément par la mission, se révélèrent riches en vestiges anciens. Par malheur, le départ du détachement français, rappelé en 1861, mit prématurément fin à ces fructueuses recherches et livra les chantiers à la convoitise des indigènes. Les rares interventions des autorités turques et les fouilles menées, notamment à Sidon, entre 1887 et 1914, par Hamdy Bey, Macridy Bey et M. von Landau contribuèrent certes à préserver d'une ruine certaine bon nombre d'objets de valeur, mais nul ne dira jamais les dommages irréparables que le vandalisme des fouilleurs clandestins a fait subir au siècle dernier aux monuments de la Phénicie ancienne et médiévale.

2° En soustrayant la Palestine et la Syrie à la domination séculaire du gouvernement ottoman, et en attribuant ces contrées, sous forme de mandats, à l'Angleterre et à la France, les traités de paix ouvrirent des perspectives toutes nouvelles à l'exploration archéologique du couloir syro-palestinien. Un coup d'œil retrospectif sur les efforts accomplis et les résultats obtenus en ce domaine au cours des quinze dernières années, montre à quel point le nouveau régime a favorisé et secondé les recherches scientifiques. Mentionnons d'abord, pour nous en tenir à la Syrie, la création d'un Service des antiquités, dirigé successivement par M. Chamonard et Virolleaud et, depuis 1929, par M. Henri Seyrig (voir sur l'organisation de ce service et sur la législation syrienne en matière d'antiquités, *Syria*, 1923, p. 260; 1925, p. 294; 1926, p. 167 et 186 sq.; 1929, p. 370). Sous l'active impulsion et avec l'intelligente collaboration des autorités civiles et militaires, les recherches sur le terrain se sont multipliées sur tous les points du territoire. Voici le relevé des fouilles entreprises dans la zone côtière qui fait l'objet de la présente notice : *a)* Reprise par M. Contenau, en 1920, des recherches inaugurées par lui en 1914, à Sidon et dans les environs, notamment à Kafer ed-Djarra. *b)* En 1921, fouilles de M. E. de Lorey à Oumm el-ʿAmad, au sud de Tyr. *c)* Deux campagnes dirigées en 1921-1922 par Mme D. Le Lasseur dans la région de Tyr. *d)* Recherches de M. Z.-E. Guigues à Kafer ed-Djarra. *e)* Fouilles de Byblos, inaugurées en 1921 par M. P. Montet, dirigées par lui jusqu'en 1924 et continuées depuis par M. Dunand. *f)* Fouilles de Minet el-Beida et de Ras-Shamra, dirigées depuis 1929 par MM. Schaeffer et Chenet. Sur les nombreux chantiers de fouilles ouverts depuis la guerre à l'intérieur du territoire syrien, on consultera les *Nouvelles archéologiques* paraissant régulièrement dans *Syria* et, plus loin, l'art. SYRIE.

Les sites explorés.

87. BEYROUTH. — Ville de 130 000 habitants, important port de mer, capitale de la République libanaise, centre administratif de la Syrie française, occupant sur la face nord d'un large promontoire, une position très avantageuse. La moderne Beyrouth occupe l'emplacement d'une vieille agglomération phénicienne mentionnée dans les textes hiéroglyphiques *(brti)* et dans les lettres de Tell el-Amarna (Bêruta). A l'époque romaine, la ville connut une période de grande prospérité *(colonia Julia Augusta Felix Berytus)*.

Aucune fouille de quelque importance n'a été exécutée jusqu'ici à Beyrouth. En revanche, nombreuses sont les trouvailles fortuites enregistrées dans la banlieue et dans plusieurs quartiers de la ville... Voir *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, passim. Nous en ferons l'inventaire au cours de l'art. MUSÉES D'ANTIQUITÉS BIBLIQUES ET ORIENTALES. Nous tenons toutefois à mentionner dès maintenant une découverte importante faite en 1926 à l'intérieur de la ville et à proximité du port. Il s'agit d'un petit sphinx trouvé lors de la construction d'une maison et qui porte « gravé au-dessous du menton, le cartouche-prénom d'Amenemhat IV » (vers 1800). Ce précieux objet provient sans doute d'une installation égyptienne existant à Beyrouth à l'époque du Moyen Empire. Un pectoral en or, également au nom d'Amenemhat IV et qui appartient aujourd'hui, avec le sphinx, au British Museum, provient vraisemblablement du même endroit. Voir, sur cette découverte, M. Dunand, *Les Égyptiens à Beyrouth*, dans *Syria*, 1928, p. 300-302. Signalons enfin les études suivantes relatives à l'art funéraire : Franz Cumont, *Un sarcophage d'enfant trouvé à Beyrouth*, dans *Syria*, 1929, p. 217-237; 1930, p. 304-305; R. Mouterde, *Sarcophages de plomb trouvés en Syrie*, *ibid.*, p. 238-251; Maurice Chehab, *Sarcophages en plomb du musée national libanais*, *ibid.*, 1934, p. 337-350; 1935, p. 51-72; E.-T. Richmond, « *Loof pattern* » *decorating lead sarcophagi*, dans *Quart. Stat. antiq. Palest.*, 1931, p. 36; M. Avi-Yonah, *Lead coffins from*

Palestine I et II, *ibid.*, 1934, p. 89-99, 138-153. Voir fig. 293.

Au sud de Beyrouth.

88. SAIDA (Sidon). — I. Position géographique. — Ville de 12 000 habitants, chef-lieu de district de la République libanaise, occupant sur un promontoire du littoral méditerranéen et à 48 km. au sud de Beyrouth, une position très avantageuse. La ville moderne s'élève sur l'emplacement de la célèbre cité phénicienne du même nom. Voir, sur l'histoire ancienne de la ville, l'art. Sidon dans le *Dict. de la Bible*, t. v, col. 1704-1706. et la *Civilisation phénicienne* du docteur Contenau, Paris, 1926, p. 61 sq.

II. Fouilles. — L'exploration archéologique de Sidon et de ses environs, inaugurée en 1860-1861 par le docteur Gaillardot (mission Renan), se poursuit depuis cette date à un rythme assez irrégulier. Mentionnons, parmi les missions qui y ont entrepris des recherches celles, du gouvernement ottoman et du musée impérial de Constantinople, dirigées, entre 1887 et 1914 par Hamdy Bey, Macridy Bey et von Landau; celles du docteur Ford, chef de la mission protestante américaine et celles du gouvernement français, dirigées par le docteur Contenau (1914 et 1920). Depuis la guerre, le Service des antiquités a pris de son côté l'initiative de diverses recherches dans la région. Notons que de nombreuses fouilles clandestines ont causé, pendant des années, des dommages irréparables aux anciens monuments de la contrée.

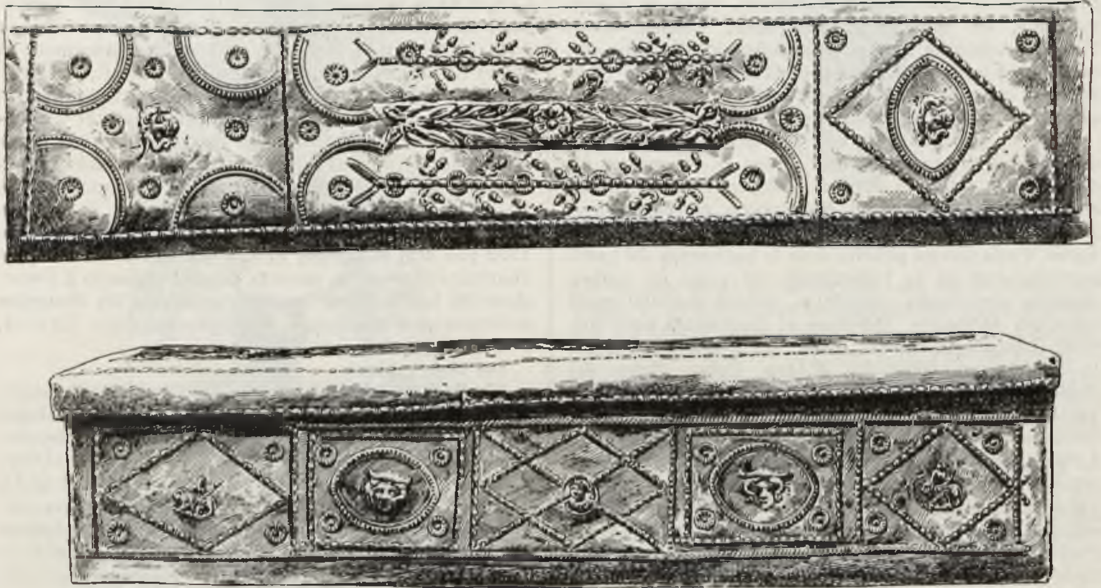
III. Principaux résultats. — 1° *Les ports de Sidon.* — A l'instar d'autres villes du littoral, Sidon possédait deux ports : celui du Nord, le λιμὴν κλειστός de Scylax et le port égyptien, au sud. Du côté de la mer, ces deux havres étaient protégés dans l'antiquité par une ligne de récifs naturels et des digues. Ces dernières ont en grande partie disparu. Les recherches effectuées récemment par le docteur Contenau dans l'espace compris entre les deux ports n'ont relevé aucun vestige du prétendu chenal qui, au dire de certains auteurs, les aurait reliés jadis.

2° *Le château, dit de saint Louis (Qalaat el-Mezzé).* — Puissante forteresse médiévale dont l'exploration a permis à Macridy Bey et au docteur Contenau de retrouver de la céramique remontant à la fin du bronze III et de très beaux ivoires d'époque gréco-romaine. Au sud du château s'élève la colline de murex haute de 45 m. et longue de 200 m.; elle est constituée par les déchets des ateliers de pourpre.

3° *Les nécropoles.* — L'exploration archéologique de Sidon s'est révélée particulièrement fructueuse dans le domaine de l'art funéraire.

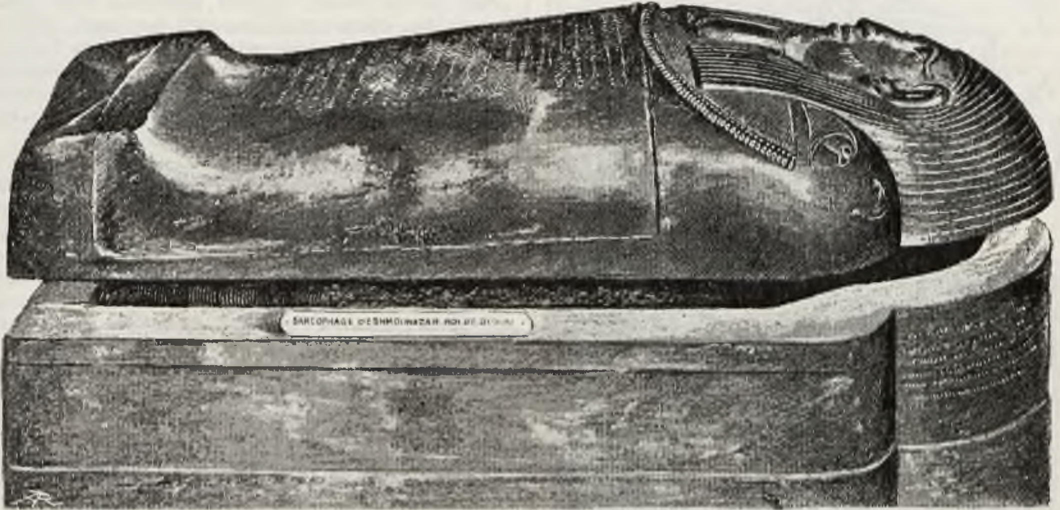
1. De 1856 date la découverte fortuite, effectuée au sud de la ville, d'un sarcophage en amphibolite noire, de style égyptien. Le couvercle porte les traits du défunt, le roi Eshmounazar, dont une longue inscription en langue phénicienne nous révèle le nom. Cette pièce splendide, qui date des débuts du ve siècle, fait partie des collections du Louvre (fig. 294). Dans le voisinage, les fouilles ultérieures ont mis à jour de nombreuses sépultures : tombes à puits; caveaux à voûte, accessibles au moyen d'escaliers; hypogées ornés de peintures. Les sarcophages exhumés au cours de ces fouilles ont la forme d'une simple *theca* avec couvercle en dos d'âne ou sont du type anthropoïde (fig. 295). La matière employée à leur confection est soit le marbre, ou le balsalte, soit le bois, la terre cuite et le plomb. Relevons, sur l'un de ces sarcophages, la représentation d'un vaisseau marchand, d'époque romaine (fig. 296). Voir sur cette très belle pièce, retrouvée en 1914 par le docteur Contenau, *Mission*, Paris, 1921, p. 20-32 et Ch. Picard, *Syria*, 1933, p. 318-321.

2. En 1887, un heureux hasard permit de découvrir, au nord de Sidon, le cercueil de Tabnit, père d'Eshmounazar. Ce sarcophage, également en amphibolite noire, et qui contenait encore le corps momifié du roi, est aujourd'hui à Constantinople. Il « simule une momie très large, serrée dans un suaire collant qui ne découvre que le cou et la tête; des sinuosités du couvercle marquent la place des épaules et du mollet. La tête, très grosse, est enfoncée dans les épaules et assez inclinée en arrière pour que le nez et la barbiche ne dépassent pas le niveau de la poitrine. Les traits du



293. — Grand côté et couvercle d'un sarcophage en plomb provenant de Beyrouth. D'après *Syria*, 1934, fig. 19.

visage sont nettement égyptiens; le personnage porte la lourde perruque et la barbe postiche qu'on mettait pour les cérémonies; un large collier à plusieurs rangs orne la poitrine. Entre le collier et le cadre où sont les inscriptions hiéroglyphiques qui occupent tout le bas du couvercle jusqu'aux pieds, une déesse est représentée agenouillée, les ailes éployées. Les hiéroglyphes donnent l'épitaphe du premier occupant du tombeau, un général égyptien du nom de Penphtah. Au pied du sarcophage a été gravée l'inscription funéraire de Tabnit. Donc, pour ce sarcophage, aucune hésitation possible : il y a eu réutilisation ». (Contenau, *op. cit.*, p. 242).



294. — Sarcophage d'Eshmounazar, trouvé à Sidon. Musée du Louvre. D'après Contenau, *Manuel*, t. III, fig. 902.

Dans le même hypogée, très vaste et comptant une dizaine de chambres, furent retrouvés seize autres sarcophages dont voici la nomenclature :

a) Un sarcophage anthropoïde de style égyptien, contenant le squelette d'une femme. *b)* Sept *thecæ* de forme simple. *c)* Deux cercueils anthropoïdes de style grec. *d)* Les quatre sarcophages, merveilles de l'art grec, qu'on désigne sous les noms d'*Alexandre*, du *Lycien*, du *Satrape* et des *Pleureuses*. *e)* Trois autres cercueils du même style.

Voici, à titre de spécimen, la description du sarcophage, dit d'*Alexandre* (fig. 297) : « Il est en marbre pentélique; sur un des longs côtés, l'artiste a représenté une bataille entre Perses et Grecs, où figure Alexandre coiffé de la peau du lion, parmi les combattants. Sur l'autre côté, une chasse au lion et au cerf à laquelle prend également part le conquérant macédonien. Les petits côtés sont ornés d'une scène de bataille et d'une chasse à la panthère. A cette dernière ne prennent part que des Orientaux. Les frontons des petits côtés représentent aussi des scènes de batailles. La base du sarcophage et la partie qui surmonte les bas-reliefs sont ornées de moulures chargées de motifs décoratifs d'une grande richesse. Le couvercle en forme de toit, où de petites têtes de femmes jouent le rôle d'antéfixes, est orné aux quatre coins de lions couchés, en guise d'acrotères. Toute la décoration de ce sarcophage est de style ionien; il date du dernier quart du IVe siècle » (Contenau, *op. cit.*, p. 253).

L'hypogée où furent retrouvés ces sarcophages, aujourd'hui au musée de Constantinople, représente très vraisemblablement la sépulture royale des princes sidoniens, successeurs de Tabnit et d'Eshmounazar.

3. Au pied de la colline de Miyoumiyé, à 3 km. au sud-est de Sidon, le docteur Ford a découvert vingt-cinq sarcophages anthropoïdes en marbre, datant des Ve et IVe siècles.

4. De nombreuses sépultures d'époques diverses ont été explorées par le docteur Contenau dans le voisinage du village de Baramiyé, situé à 3 km. au nord-est de Sidon. Relevons, parmi ces hypogées, une belle tombe



295. — Tête de sarcophage anthropoïde avec influences égyptiennes. D'après Contenau, *Manuel*, t. III, fig. 903.

à peintures, et notons, à propos de cette découverte, que la région sidonienne est particulièrement riche en hypogées de ce genre. La décoration des parois et des



296. — Vaisseau romain ornant un sarcophage. D'après *Syria*, 1933, p. 321.

niches de ces « catacombes » comporte des guirlandes de fleurs, des plantes, des feuillages de même que des figures d'hommes et d'animaux. Les débuts de l'« école sidonienne » dont relèvent les auteurs de ces peintures, remontent à la fin du IVe siècle. Elle est

pierre gravée, une statuette de Vénus, etc. De plus un certain nombre de cippes et de stèles peintes, ornées de portraits, ont été trouvées dans quelques tombes.

4° *Le temple d'Eshmoun (l'Asclepieïon de Sidon).* — A 4 km. 500 au nord-est de Sidon, sur la rive gauche du nahr el-Aouali, au lieu dit Bostan esh-Sheikh, Macridy Bey a déblayé en 1901, les restes d'un grand sanctuaire, dédié à Eshmoun. Ce lieu saint, situé au flanc d'une colline, comporte une terrasse de 59 m. × 45 m., sur laquelle s'élève une esplanade, limitée par un mur à refends et bossages. A l'intérieur d'un imposant mur de soutènement ont été retrouvées, cachées aux yeux des hommes et visibles uniquement à la divinité, des inscriptions dédicatoires. Ces textes mentionnent le successeur d'Eshmounazar, *Bodashtart*, et son fils, le prince héritier *Yatonmilik*. Dans le voisinage, M. Dunand a recueilli quelques vestiges d'époque hellénistique; on trouvera les textes relevés dans ce temple à l'art. INSCRIPTIONS. Voir, au sujet d'une stèle, en marbre blanc, découverte à Bostan esh-Sheikh, Maurice Chéhab, dans *Berytus I*, Beyrouth, 1934, p. 44 sq.

5° *Architecture civile.* — La collection Ford possède des fragments de chapiteaux en protomes de taureaux adossés, trouvés lors de la construction de l'École américaine de Sidon et offrant une grande ressemblance avec des pièces analogues, découvertes à Suse et à Persépolis. Ces fragments pourraient provenir d'un palais perse élevé à Sidon, à l'époque où la ville était le siège d'une satrapie achéménide. Voir Clermont-Ganneau, dans *Rev. bibl.*, 1921, p. 106-109, et, en sens contraire une note de la *Rev. bibl.*, 1924, p. 635. Au cours des mêmes fouilles ont été exhumés



297. — Sarcophage dit d'Alexandre. Musée d'Istamboul. D'après Contenau, *Manuel*, t. III, fig. 909.

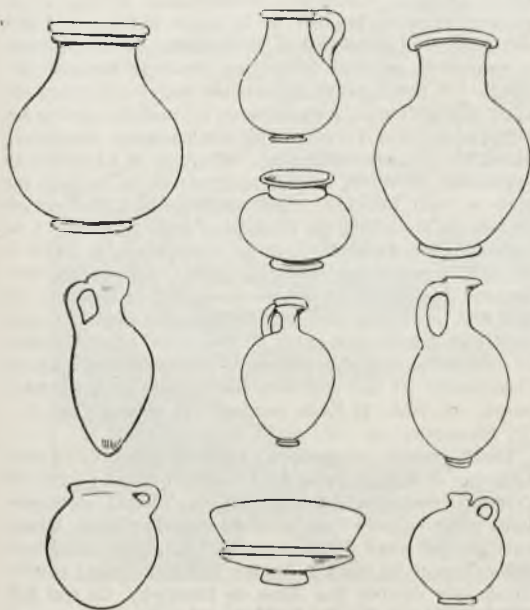
représentée, en dehors de la Syrie, dans la région du haut Euphrate et à Beit-Djebrîn, dans le sud palestinien (voir col. 337).

5. Le mobilier recueilli dans les sépultures sidoniennes se réduit à peu de chose : quelques vases, des lampes, des monnaies; une seule tombe, datant du IIe siècle de notre ère, contenait quelques objets de valeur : une paire de boucles d'oreilles, une bague avec

des morceaux d'un fût et d'une base de colonne de style assyrien.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864. — Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art dans l'antiquité*, t. III, *Phénicie et Chypre*, Paris, 1885. — Th. Reinach et Hamdy Bey, *Une nécropole royale à Sidon*, Paris, 1892. — Les articles de Macridy Bey dans *Rev. bibl.*, 1902, p. 487-515 et note du P. La-

grange, p. 515-526; 1903, p. 69-77 et note du P. Lagrange, p. 410-416; 1904, p. 390-403. — G. Mendel, *Catalogues des sculptures du musée impérial ottoman*, t. I, Constantinople, 1912. — C.-C. Torrey, *A phœnician necropolis at Sidon*, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. I, New-Haven, 1920, p. 1-27. — G. Contenau, *Mission archéol. à Sidon (1914)*, Paris, 1921; *Deuxième mission...*, Paris, 1924; *La civilisation phénicienne*, Paris, 1926. — M. Dunand, *Sondages... près de Saïda*, dans *Syria*, 1926, p. 1 sq. — R. Dussaud, *Topographie de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, p. 37 sq. — Franz Cumont, *Astrologie dans une épitaphe de Sidon*, dans *Syria*, 1934, p. 298-300. — Noël-Aimé Giron, *Un naos phénicien de Sidon*, dans *Bull. de l'Inst. franç. d'archéol. du Caire*, t. XXXIV, p. 31-42. — *Guide bleu*, éd. 1932, p. 400-411. — Eduard Meyer, *Die Inschriften von Ma 'sûb und Umm el 'Awamid und die Inschrift des Bodostor von Sidon*, dans *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1931, p. 1-15.



298. — Poterie de Kafer ed-Djarra.
D'après Contenau, *Civilisation phénicienne*, fig. 64.

89. KAFER ED-DJARRA (La nécropole de). — I. Sur une colline située à proximité du village de Kafer ed-Djarra (à 9 km. à l'est de Sidon), le docteur Contenau et M. B.-E. Guigues ont exploré une nécropole, contenant des tombes en forme de four de boulanger, datant du bronze II et attestant l'existence, en ces lieux, d'une ancienne agglomération cananéenne. Relevons, parmi le mobilier funéraire, dans lequel les influences égéennes prédominent, une abondante céramique (fig. 298), une rosace en or, une bague d'argent, des instruments en os et en bronze, des armes en bronze, un collier d'améthyste, des vases en faïence bleue, de nombreux scarabées.

II. On consultera, au sujet de cette nécropole, les ouvrages du docteur Contenau, mentionnés à la fin de la notice précédente. Voir aussi *Syria*, 1925, p. 297.

90. SOUR (Tyr). — I. Position géographique. — Bourgade de pêcheurs de 5 200 habitants, chef-lieu de district de la République libanaise, située à 88 km. au sud de Beyrouth. Célèbre cité phénicienne et biblique, patrie de Ḥiram et de Jézabel. Ville du dieu Melqart. D'abord complètement insulaire et doté de deux havres, le port sidonien au Nord-Est et le port égyptien au Sud-Est, Tyr fut rattachée à la côte au cours du siège de sept mois qu'Alexandre le Grand lui fit subir en 332. Voir P. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 542. Sur la côte, en face de l'île, s'élevait dans l'antiquité la ville de Palaetyr.

II. Fouilles. — Les environs de Tyr ont été explorés par la mission Renan en 1860-1861 et, plus récemment, par Macridy Bey, pour le compte du musée impérial ottoman (1903); par Mme D. Le Lasseur et M. Pupil (1921-1922) et par M. de Lorey (1921). Ces recherches n'ont fourni que d'assez maigres résultats.

III. Principaux résultats. — 1° Sur le tell Ma'shouq, la colline du Bien-aimé, à 3 km. à l'est de Tyr, site présumé du temple continental de Melqart. un escalier antique a été dégagé par Mme Le Lasseur. Nombreuses sépultures dans les environs.



299. — Plafond de tombe (école sidonienne).
D'après *Syria*, 1922, pl. III.

2° Au lieu dit el-'Aouatin, situé à 1 km. au sud-est du tell, Renan a étudié une partie d'une vaste nécropole phénicienne. Dans le voisinage, à Djel el-'Amad, Mme Le Lasseur a découvert et exploré un grand hypogée, accessible au moyen d'un escalier et qui se compose d'une salle et de huit chambres. Les parois sont couvertes de belles peintures de l'époque gréco-romaine. Le plafond, particulièrement orné, porte aux quatre angles la représentation des quatre Vents figurés, comme dans la mythologie gréco-romaine, sous forme de têtes soufflant, les joues gonflées. Ce plafond (fig 299), est d'une valeur artistique supérieure à la moyenne des tombes à peintures de Phénicie. Cf. Dr Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris, 1926, p. 261. Voir col. 443, la notice consacrée à Sidon. Voir, au sujet de deux stèles trouvées en 1931 à Bourdj esh-Shemali, Maurice Chéhab, dans *Bérytus I*, Beyrouth, 1934, p. 44 sq.

3° A 7 km. au sud-est de Tyr, dans une région très fertile, arrosée par les sources de Râs el-'Aïn, se rencontrent des vestiges de plusieurs agglomérations

anciennes. C'est ainsi que Macridy Bey y découvrit en 1903, au Tell Rechidiyé, des hypogées à plafond arrondi, remontant au début du Ier millénaire avant J.-C. Dans ces caveaux, auxquels on accède au moyen d'une étroite lucarne, des squelettes, déposés sur de frustes banquettes, et accompagnés d'un important mobilier funéraire, ont été retrouvés. Ces sépultures s'apparentent à celles de Kafer ed-



300. — Bas-relief d'Oumm el-Awamîd. D'après Contenau, *Civilisation phénicienne*, p. 134.

Djarra (voir aussi col. 440). Dans le voisinage, au village de Tayibé, site présumé d'un temple ancien, un trône d'Astarté a été retrouvé. Voir R. Ronzevalle, *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, t. III, 2e part., 1901, p. 755 sq.

4. Mentionnons enfin, sur la route de Qana, à 6 km. au sud-est de Tyr, le Qabr Ḥiram (« tombeau de Ḥiram »), monument datant du Ve siècle avant J.-C. et étudié par Renan.

IV. Bibliographie. — E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864. — Clermont-Ganneau, *Études d'archéol. orient.*, t. I, p. 68 sq. — Macridy Bey, *Caveaux de Tell el-Rachédieh, à Tyr*, dans *Rev. bibl.*, 1904, p. 564-570. — D. Le Lasseur, *Mission archéol. à Tyr*, dans *Syria*, 1922, p. 1-26, 116-133. — Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris, 1926, passim. — R. Dussaud, *Topographie de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, p. 18 sq. — *Guide bleu*, éd. 1932, p. 422-436.

91. OUMM EL-AWAMID (Hamon [Jos., XIX, 28]). — I. Champ de ruines, situé à proximité du littoral, à 18 km. au sud-ouest de Tyr; fouilles de la mission Renan et de M. de Lorey, en 1921.

II. Mentionnons, parmi les objets recueillis au cours de ces fouilles, des fragments de sphinx à coiffure égyptienne, des globes flanqués d'*uraeus*, des stèles funéraires de type tyrien dont l'une représente un prêtre de Melqart, des bas-reliefs des Ve et IVe siècles, en marbre ou en calcaire, figurant des adorants (fig. 300); quatre inscriptions dont trois en phénicien, l'autre en grec, etc.

III. Bibliographie. — Renan, *loc. cit.*, p. 695 sq.; *Répertoire d'épigraphie sémitique*, n. 250, 307, 308, 504. — Contenau, *op. cit.*, p. 189 sq. — Ed. Meyer, *Die Inschriften von Ma'sûb und Umm el 'Awamid und die Inschrift des Bodostor von Sidon*, dans *Zeitschr. für die altest. Wiss.*, 1931, p. 1-15. — Dussaud, *op.cit.*, p. 9 sq.; id., dans *Syria*, 1932, p. 218 sq. — Ingholt, *Kunstmuseets Aaarsskrift*, 1926-1928, Copenhague, 1929-1930. — Voir aussi *Berytus I*, 1934, p. 44 sq.; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. III, *Phénicie*, passim.

92. Au nord de Beyrouth. Les stèles du NAHR EL-KELB ou fleuve du Chien (Lycus, Λύκος). (fig. 301-302).— I. Emplacement et intérêt du site. — L'embouchure de l'impétueux cours d'eau qu'est le Nahr el-Kelb, se situe à 15 km. au nord de Beyrouth. Dans les berges du fleuve qui, sous forme de promontoires abrupts, s'avancent jusque dans la mer et se placent ainsi en travers de la route côtière — l'une des artères vitales de l'Asie antérieure — la circulation a rencontré, de tout temps, un obstacle des plus sérieux. « A cette passe difficile les rudes chasseurs de l'âge paléolithique, les pharaons en marche contre les Hittites, les rois d'Assyrie qui descendaient subjuguer Sidon et Tyr, les légions de Vespasien se hâtant vers Jérusalem révoltée, les conquérants enfin de tous les âges se sont heurtés : c'est au Nahr el-Kelb que les croisés de Godefroy de Bouillon s'émerveillèrent à la vue de la canne à sucre, et les vainqueurs de 1918 et de 1920 y ont retracé leurs exploits, comme les souverains de Thèbes et d'Assour. Ce fut la destinée de la Syrie, carrefour de trois continents, point de rencontre et d'influence entre civilisations, que d'éveiller la convoitise des plus puissants empires; des longues vicissitudes de son histoire, les rochers et les monuments du Nahr el-Kelb gardent un étrange reflet. » (P. Mouterde, *op. cit.*, p. 5).

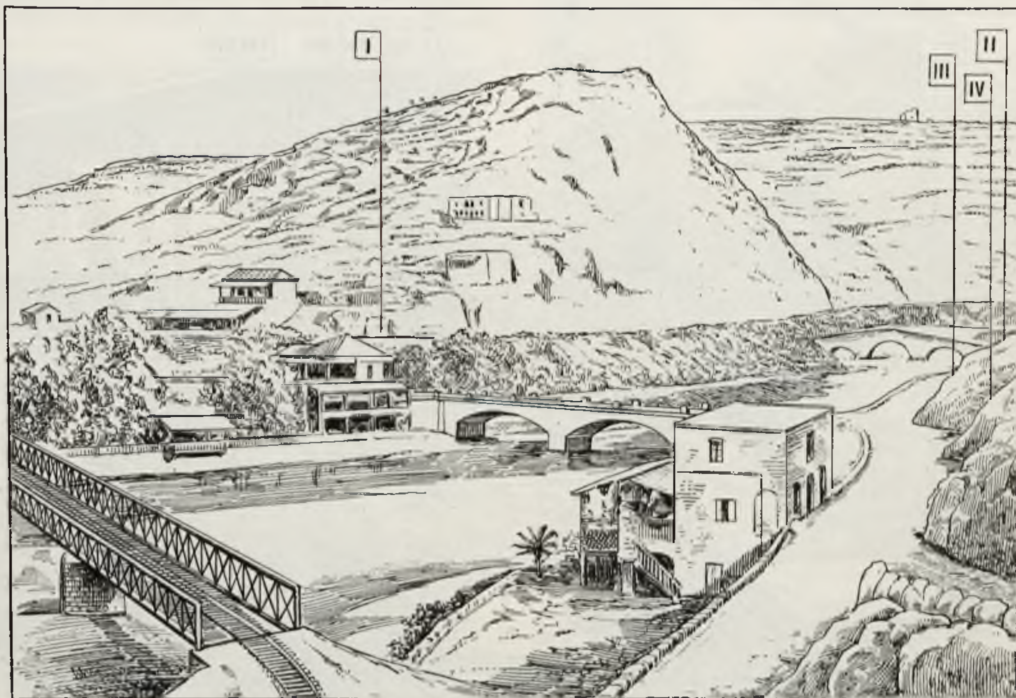
Deux routes anciennes, taillées dans la masse rocheuse et datant l'une du IIe millénaire et l'autre de l'époque romaine, témoignent des efforts entrepris jadis pour vaincre l'obstacle du cap du Chien. Mieux outillés que leurs devanciers, les ingénieurs modernes ont aménagé au bord de la mer une belle route touristique, que double une ligne de tramway. Ce qui fait l'intérêt de ce site, le P. Mouterde vient de nous le dire, ce sont les stèles que des conquérants, anciens et modernes, y ont fait dresser en souvenir de leur passage et de leurs victoires.

II Recherches et études archéologiques. — Les stèles du Nahr el-Kelb ont fait depuis un siècle l'objet d'une série d'études; nous en mentionnons les principales à la fin de cette notice. Les grottes préhistoriques de la contrée ont été étudiées, entre autres, par le P. Zumoffen.

III. Relevé des stèles (numérotation du service des antiquités). — 1° *Rive droite du Nahr el-Kelb.* — N. 1. Stèle de Nabuchodonosor II (605-562). Récit de sa campagne au Liban, en babylonien ancien et récent; doublet de l'inscription du même monarque, retrouvée dans l'ouâdy Brîsa, près de Hermel, entre Homs et Tripoli.

2° *Rive gauche.* — N. 2. Inscription arabe du sultan Saif ed-dîn Barqouq. — N. 3. Inscription latine de l'empereur Caracalla, rappelant les travaux de voirie exécutés en cet endroit par la IIIe légion gauloise. — N. 4. Inscription commémorative de l'entrée des troupes françaises à Damas (25 juillet 1920). — N. 5. Stèle égyptienne portant jadis un texte hiéroglyphique et orné d'un bas-relief représentant le pharaon Ramsès II (1295-1225 avant J.-C.), immolant un captif devant le dieu Ptah. En 1861, bas-relief et texte égyptien ont été

effacés et remplacés par le mémorial du corps expéditionnaire envoyé en Syrie par Napoléon III. — N. 6-7. Stèles assyriennes en mauvais état, attribuées à titre de conjecture aux rois Asournasirapal II et Salmanasar III (IXe siècle avant J.-C.). — N. 8. Stèle détruite. — N. 9-10. Deux stèles anglaises de la Grande Guerre. — N. 11. Inscription grecque du IVe siècle chrétien, mentionnant le sinistre Tatien, préfet du prétoire sous Théodose et son fils Proclus, gouverneur de Phénicie. — N. 12. Inscription grecque abîmée. Dans le voisinage, le « piédestal du chien », auquel se rattache une vieille légende et où se dressa sans doute jadis une borne milliaire. — N. 13 (fig. 303), 15 et 17. Reliefs assyriens. Parmi ces reliefs, « un seul, le plus l'an 4, l'autre, de l'an 2 (10?) de son règne. Sur ces deux monuments « quatre bandeaux en relief entourent une surface rectangulaire soigneusement aplanie; tout au sommet, la gorge caractéristique, évidée entre deux moulures saillantes; au-dessous, sur le cadre, le disque ailé, antique symbole du culte égyptien du soleil; dans le champ, formant un premier registre, une scène religieuse gravée au trait; au-dessous et sur les côtés du cadre, les signes multiples d'une légende hiéroglyphique. Sur la stèle 14, on distingue encore, debout, un dieu à tête d'oiseau surmontée du disque (Râ-Harakhte = Harmakhis), et devant lui le roi, présentant un captif. Sur la stèle 16, scène analogue : le dieu est coiffé des deux hautes plumes, caractéristiques



301. — Le Nahr el-Kelb. Rive droite avec la stèle I; rive gauche avec les stèles II-IV. D'après le P. Mouterde, *Guide*, p. 2.

haut placé (n. 17), est identifié en toute certitude. Il représente le roi Asarhaddon, de profil à gauche, la main droite levée dans le geste d'adoration, la gauche ramenée à la ceinture; le souverain porte la haute tiare, surmontée de la pointe conique, insigne, à partir d'une certaine date, de la royauté assyrienne; les cheveux et la barbe sont calamistrés, le corps est serré dans une longue robe. Entre le visage et le couronnement cintré, des symboles divins, en relief, occupent le champ. Des caractères cunéiformes, en partie déchiffrables, couvrent le monument et le corps même du roi. Le texte est un récit de victoire, pareil à ceux qu'on a découverts à Sindjirli, dans la région d'Alexandrette, et tout récemment à Tell Ahmar, sur l'Euphrate. Les trois monuments furent gravés à l'occasion de la campagne d'Égypte, en 671 av. J.-C. La stèle du Nahr el-Kelb mentionne, semble-t-il, la soumission de vingt-deux rois, ainsi que la reddition de Tyr et d'Ascalon. Les stèles assyriennes n. 13 et 15 sont semblables, à peu de chose près, à celle d'Asarhaddon; pour elles, aucune attribution ne s'impose » (P. Mouterde, *op. cit.*, p. 18 sq.). — N. 14 (fig. 303) et 16. Stèles égyptiennes au nom de Ramsès II et datant, l'une, de d'Ammon-Râ; devant lui, le roi assomme un prisonnier qu'il tient par la chevelure » (P. Mouterde, *op. cit.*, p. 17 sq.).

IV. Sur les stations préhistoriques du voisinage, voir, dans le *Supplément*, l'art. PRÉHISTOIRE.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Voir Dussaud, *Topographie de la Syrie...*, Paris, 1927, p. 61. — Les bas-reliefs et inscriptions du Nahr el-Kelb ont été relevés pour la première fois par les peintres Montfort et Lehoux et publiés par de Bertou; voir *Monumenti inediti*, de l'Institut archéologique de Rome, 1838, pl. XXI; *Annali*, t. X, p. 12. — Ryllo et Bertou, *Bulletino*, 1837, p. 145 sq. — Lepsius, *Denkmäler*, t. III, p. 97. — Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864, p. 340 sq. — Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, t. III, p. 5 sq. (bonne carte). — Ouvrages récents : P. René Mouterde, *Le Nahr el-Kelb (guide archéol.)*, Beyrouth, 1932; relevons, dans la bibliographie citée par cet auteur, l'ouvrage de Weissbach, *Die Denkmäler und Inschriften an der Mündung des Nahr el-Kelb*, dans *Wiss. Veröffentl. des deutschtürkischen Denkmalsschutz-Kommandos*, fasc. 6, Berlin et Leipzig, 1922. — G. Zumoffen, *L'âge de la pierre en Phénicie*, dans *L'anthropologie*,

t. VIII, 1897, p. 12 du tirage à part. — Voir aussi *Guide bleu*, 1932, p. 32-34.

93. DJEBAIL-BYBLOS (Gebal) (fig. 304). — I. Position géographique. Noms. — Bourg libanais de 1500 habitants, occupant sur le littoral méditerranéen, à 41 km. au nord de Beyrouth, une position très avantageuse. Site habité sans interruption depuis le IVe millénaire avant J.-C. et dont les fouilles récentes ont permis d'établir toute la prestigieuse destinée. Noms relevés dans les documents égyptiens : *Kbn* et, depuis le XXe siècle avant J.-C. : *Kpn;* phénicien : *Gobel ;* assyrien : *Gubal ;* biblique : *Gebal ;* dans les lettres de Tell el-Amarna : *Gubla (Ku-ub-li);* dans la littérature gréco-romaine : *Byblos.* On retrouve le nom ancien de la ville chez les croisés sous la forme *Giblet* et dans la dénomination moderne de *Djebaïl* (Gebeil).

II. Exploration archéologique. — 1° Recherches de la mission Renan, effectuées principalement par le capitaine de Lubriat et le lieutenant Sacreste (1860-1861).

2° Nombreuses fouilles clandestines qui ont livré quelques monuments importants mais ont été très préjudiciables aux vestiges archéologiques du site.

3° Depuis 1919, exploration méthodique du tell, effectuée, sous les auspices de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, par M. Pierre Montet, professeur à l'université de Strasbourg (voyage de prospection en 1919 et quatre campagnes, de 1921 à 1924) et, depuis 1925, par M. Maurice Dunand, du Service des antiquités de Syrie.

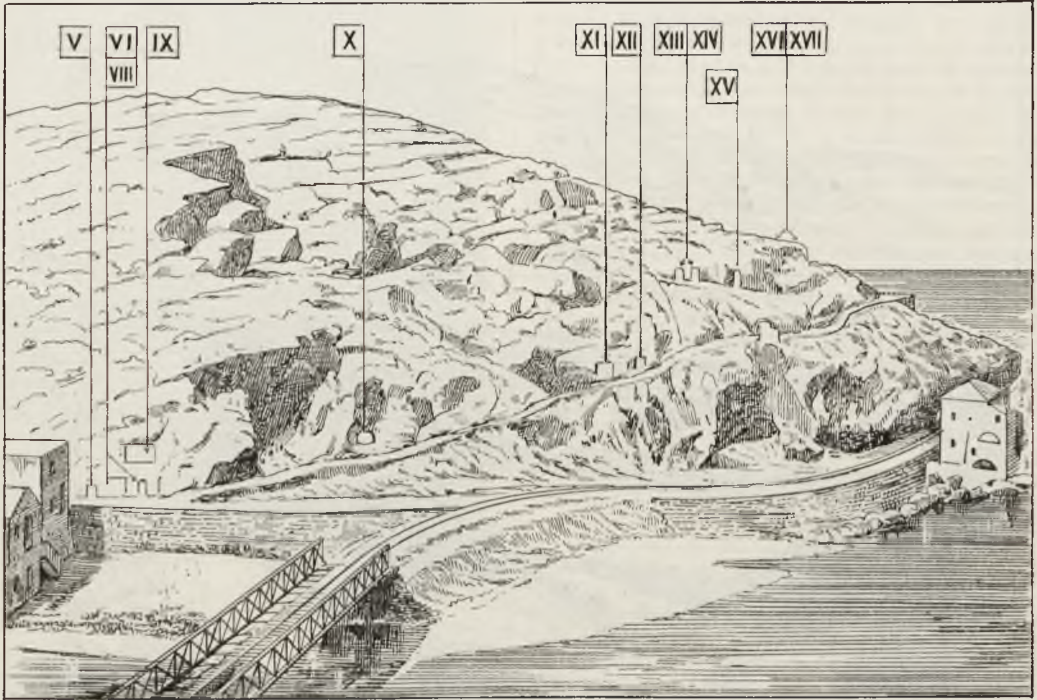
L'exploration du site de Byblos étant loin d'être achevée, et les résultats des dernières campagnes n'ayant été publiés que partiellement, nous ne pouvons donner ici qu'un compte rendu sommaire et provisoire de cette fouille importante.

III. Principaux résultats. — 1° *Remarque préliminaire.* — La région forestière de Néga ou Négaou, dont Byblos était, dans l'antiquité, et le chef-lieu et le principal port d'exportation et de transit, a entretenu durant de longs siècles des relations commerciales et culturelles tant avec le monde asiatique et méditerranéen qu'avec la vallée du Nil. Ce dernier fait, enregistré déjà par Renan et Em. de Rougé, confirmé dans la suite par une série de trouvailles réalisées sur le site même de Byblos et par la découverte du nom de la ville dans des textes de l'Ancien Empire, a été mis en pleine lumière par les fouilles de la mission Montet-Dunand.

Les premières relations entre la vallée du Nil et ce point de la côte syrienne remontent aux temps protohistoriques. Elles trouvent notamment un écho dans la légende d'Isis et d'Osiris, personnages historiques déifiés par l'imagination populaire. Dès cette époque lointaine, l'Égypte, pauvre en essences forestières, exploitait les forêts du Liban qui lui livraient en abondance des cèdres, des pins, du bois de *mer* et de genévrier. A partir du moment où, avec Ménès, la vallée du Nil entra dans l'histoire, ses relations avec la côte syrienne s'intensifièrent au point que la marine pharaonique devint une fidèle cliente des chantiers navals de Byblos. Cf. le terme de *Kbn-t* (vaisseaux giblites que l'on trouve fréquemment dans les textes de l'Ancien Empire). Désireux de se concilier les bonnes grâces de la « Dame de Byblos », les pharaons lui offrirent, des siècles durant, de somptueux cadeaux sous forme de vases d'albâtre qui portaient leurs noms et dont de nombreux spécimens viennent d'être exhumés par la mission française. Au cours du Moyen Empire, les princes de Byblos profitèrent à leur tour de la libéralité des pharaons.

Ces notes succinctes permettront de comprendre la part importante qui revient à l'Égypte dans la lente élaboration de la civilisation phénicienne.

2° *Byblos sous l'ancien empire* (*environ 3200-2200*



302. — Le Nahr el-Kelb. Rive gauche avec les stèles V-XVII, *ibid.*, p. 3.

av. J.-C.). — Nous ne saurions définir le régime politique auquel le pays de Néga et la ville de Byblos étaient soumis à l'époque de l'Ancien Empire. Principauté indépendante, état vassal, colonie égyptienne? Les fouilles ultérieures viendront peut-être répondre à cette question. D'autre part, aucun monument remontant à cette époque n'a été retrouvé jusqu'ici en dehors des vestiges d'un temple, des précieux dépôts de fondation qu'il contenait et de quelques statues et bas-reliefs recueillis sur son emplacement.

1. *Emplacement du temple.* — Le sanctuaire de la Dame de Byblos, identifiée par les Égyptiens avec Isis-Hathor, s'élevait sur une colline, au bord de la mer, dans la partie centrale de la ville, au sud et à proximité du village moderne (fig. 304). Emplacement idéal, soustrait sans doute très tôt aux usages profanes



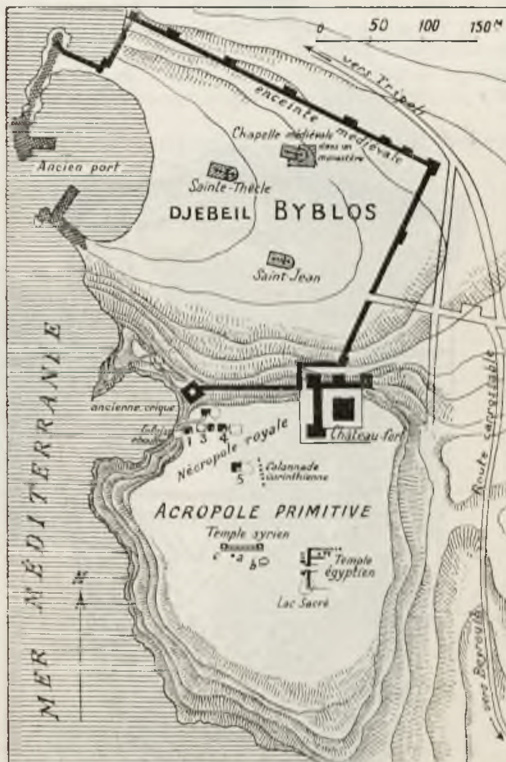
303. — Le Nahr el-Kelb. Les stèles XIII et XIV. *Ibid.* pl. v.

et réservé dès avant l'âge historique au culte des divinités dont le premier sanctuaire s'élevait peut-être au-dessus de l'antre que M. Dunand a déblayé au cours de sa septième campagne.

2. *Dépôts de fondation et autres objets provenant du sanctuaire.* — Ce sanctuaire primitif subit, vers la fin du IVe millénaire une notable transformation. A l'intérieur de son enceinte quelques jarres remplies d'objets divers ont été retrouvées au milieu d'autres vestiges remontant à l'Ancien Empire. Voici un relevé des plus marquantes trouvailles enregistrées à ce niveau par MM. Montet et Dunand.

a) Une statue de la Dame de Byblos et un bas-relief en calcaire blanc. Ce dernier représente deux scènes d'offrande et porte l'inscription : « Aimé de Hathor, seigneur de Byblos ». Un autre bas-relief, trouvé jadis par Renan, représente la Dame de Byblos embrassant un pharaon.

b) Objets divers et pièces provenant de dépôts de fondation, recueillis partiellement dans deux grandes jarres (fig. 305). Relevons, parmi ces objets qui sont au nombre de plusieurs centaines, quelques cylindres en pierre dont l'un porte une inscription hiéroglyphique mentionnant des divinités de la région de Byblos; de nombreux fragments de coupes ou de plats d'offrande en albâtre portant les noms des pharaons suivants : Khasekhmoui (IIe dynastie, XXXIIe siècle); Chéops, le constructeur de la grande pyramide (IVe dynastie, vers 2690); son épouse Méritatès; Mycérinus (IVe dynastie, vers 2600); Ounas (fig. 306), et Detkaré, (Ve dynastie, vers 2450); Téti, Pépi Ier et Pépi II (VIe dynastie, 2420-2270); une abondante céramique : d'innombrables tessons avec décor peigné, fragments



304. — Byblos, croquis topographique. D'après *Rev. bibl.*, 1925, p. 165, pl. XXXIV.

de jarre à fond plat, avec cordon mouluré au-dessous du col, poterie fine, rouge lustré, et céramique à engobe jaunâtre ou brun, rehaussé de traits rouges capricieusement tracés... » (Dunand); de nombreuses statuettes en bronze, représentant des hommes et des animaux; des objets de parure, tels que : bagues, anneaux, épingles en argent et bronze, perles, torques, spirales, pendeloques, scarabées. Voir aussi la note de Montet, dans *Syria*, 1929, p. 12-15. Sur les objets en silex recueillis à Byblos, voir l'art. PRÉHISTOIRE.

Bon nombre de ces objets sont indubitablement de provenance égyptienne; quelques autres viennent du bassin méditerranéen, de la région caucasique ou de la Mésopotamie. Mais la plus grande partie est l'œuvre d'artistes giblites.

3. *La destruction du sanctuaire.* — Une épaisse couche de cendres recouvrait les vestiges dont nous venons de donner la nomenclature. A n'en pas douter, ce morne linceul fournit la preuve d'un vaste incendie qui détruisit le sanctuaire au cours de la période révolutionnaire qui suivit le règne de Pépi II.

3° *Byblos sous le moyen et le nouvel empire (2100-712 av. J.-C.).* — 1. *Esquisse historique.* — *a)* Rien ne peint mieux la place importante que Byblos tenait

dans la vie de l'Égypte au IIIe millénaire que ce passage des *Admonitions d'un vieux sage* relatif à la période trouble qui mit fin à l'Ancien Empire : « Maintenant qu'on ne fait plus de voyages par mer vers Byblos, par quoi remplacerons-nous, pour nos momies, les arbres d'*ăch* dont l'importation permettait de fabriquer les cercueils des prêtres et dont la poix servait à embaumer les hauts personnages? » (Trad. Moret.)



305. — L'une des deux jarres du dépôt de fondation. Temple de Byblos. D'après *Syria*, 1927, pl. XXVII.

Cette période révolutionnaire prit fin vers 2100 avec l'avènement de la XIe dynastie et le début du Moyen Empire. Les pharaons thébains, qui présideront dorénavant aux destinées de l'Égypte, ne tarderont pas à reprendre le chemin de la côte syrienne et de Byblos ou règne maintenant une dynastie locale. Princes fortunés dont M. Montet a retrouvé la nécropole et qui prirent soin de reconstruire le vieux sanctuaire de la Dame de Byblos, en s'inspirant des conceptions sémitiques. Il semble du reste que les relations ne furent pas toujours cordiales entre ces dynastes giblites et la cour de Thèbes.

b) Entre le Moyen et le Nouvel Empire s'intercale l'invasion des Hyksos qui marque pour l'Égypte une époque de décadence. On n'est donc pas étonné de constater, pour cette période, une nouvelle éclipse dans les rapports de la vallée du Nil avec la côte syrienne. Il faudra attendre les guerres de Syrie pour voir les pharaons réapparaître, en conquérants cette fois, sur la côte phénicienne. Pendant un siècle et demi, de Thoutmès III (1501-1448) à Aménophis IV (1375-1358), des gouverneurs égyptiens administreront le pays au nom du pharaon, jusqu'au moment où le mouvement *habiri* mettra fin à la domination étrangère. Nous possédons, dans la collection de Tell el-Amarna, une soixantaine de lettres émanant de Rib-Addi, le dernier gouverneur égyptien de Byblos.

c) A l'époque de la XIXe dynastie, qui marque pour l'Égypte une période de grande prospérité et de puissance, les relations commerciales avec la côte phénicienne s'intensifient de nouveau. Ramsès II entretient des rapports avec Aḥiram, roi de Byblos et lui offre de riches cadeaux. Ses successeurs continueront à se fournir en bois dans les forêts du Liban et à se rappeler, eux aussi, par des présents au bon souvenir des princes giblites. Si on en croit l'infortuné Oun-Amon qui fit vers 1100 le voyage de Byblos, ces princes avaient



306. — Vase d'albâtre au nom du pharaon Ounas (Ve dynastie). Texte : côté gauche : « Le roi de la haute et basse Égypte, Ounas. Vie éternelle! » Côté droit : « Aimé de Râ qui est sur le bassin de pharaon. » D'après Montet, *Byblos et l'Égypte*, fig. 21, n. 46.

pleinement conscience de leur indépendance et ne manquaient pas de parler à l'occasion, avec hauteur, des pharaons d'Égypte! Voir, à ce sujet, par exemple, Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, t. II, Paris, 1930, p. 20-28.

2. *Le sanctuaire de Byblos.* — *Remarque préliminaire.* — Il est malaisé de se faire une idée exacte de l'aménagement du nouveau sanctuaire, élevé au début du IIe millénaire par les princes de Byblos, sur les ruines du premier temple. Nous possédons bien une monnaie de l'empereur Macrin qui représente un sanctuaire giblite, mais il ne semble pas qu'il s'agisse là de notre temple. Voir, notamment, Dunand, dans *Syria*, 1929, p. 211 sq., et, en sens contraire, R. Dussaud, *ibid.*, 1930, p. 167 sq. De plus, l'exploration de l'aire du *ḥaram* n'est pas suffisamment avancée pour qu'on puisse en établir en toute sécurité la disposition générale et les dimensions. Aussi renoncerons-nous provisoirement à interpréter les ruines exhumées jusqu'à ce jour et nous bornerons-nous à une simple énumération des objets recueillis à l'intérieur de l'enceinte.

a) Les ruines. Les monuments. — *a. Du Moyen Empire* datent le beau dallage qui couvre la vaste esplanade de l'ancien sanctuaire et qui sert d'assise au nouveau; un groupe de trois colosses mutilés et une statue debout, également brisée; une autre, très bien conservée; un massif de maçonnerie en connexion avec plusieurs chambres; les restes du grand autel, qui offre de frappantes analogies avec celui du « haut-lieu » de Pétra; une statue de femme assise, en serpentine, portant cette inscription : « Offrande royale à Hathor, dame de Dendérah, celui qui réside dans Kapni » (Kbn?); un monument en granit représentant un homme entre deux femmes; un bas-relief représentant le pharaon Neferhotep Ier, de la XIIIe dynastie.

b. A la fin du Moyen ou aux premiers temps du Nouvel Empire appartiennent les monuments suivants : la porte nord du temple, ornée de seize *uraeus* surmontée d'un disque; les fragments d'une stèle de Ramsès II, portant une inscription ainsi libellée : *Toute protection et vie à l'entour, comme Rê;* les fragments de deux stèles, l'une en marbre, l'autre en albâtre.

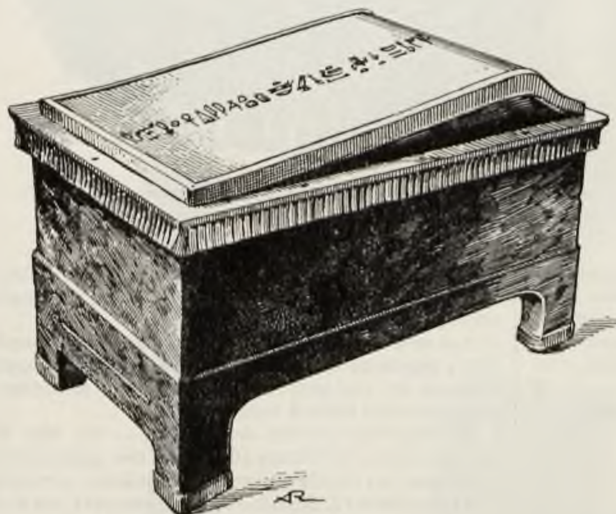
c. Deux monuments importants remontent au xe siècle : le siège d'une statue du pharaon Shéshonq Ier (Sésac), portant une inscription phénicienne au nom d'Abibaʿal, roi de Byblos; des fragments d'une statue d'Osorkon Ier, portant une inscription phénicienne au nom d'Elibaʿal, roi de Byblos. Voir, sur le premier de ces monuments, entré depuis longtemps au Louvre, Montet, dans *Rev. bibl.*, 1926, p. 321-328.

d. Aux VIIe-VIe siècles appartiennent des constructions exhumées derrière le groupe des colosses; une vasque, trouvée dans les environs et dont le contenu servait sans doute aux ablutions rituelles. De l'époque perse date le célèbre bas-relief du roi giblite Yeḥavmilk (voir *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I, n. 1 et *Mission de Phénicie*, p. 855). A l'époque romaine remonte une colonnade corinthienne. Un deuxième dallage enfin, superposé à celui que nous avons mentionné plus haut, n'est pas antérieur aux IIIe-IVe siècles de notre ère (époque de Julien l'Apostat)?

b) Les dépôts de fondation. — Au cours de sa cinquième campagne, M. Dunand retrouva, sous le premier dallage, deux jarres, contenant chacune une soixantaine de bronzes, représentant des personnages à l'aspect assez primitif. Trois petits taureaux et un vase du bronze II ont été retrouvés parmi ces figurines qui sont toutes de facture indigène. Notons que l'une des deux jarres, remployée pour la circonstance, remonte à l'Ancien Empire. Plusieurs autres dépôts de fondation ont été exhumés au cours de la septième campagne. Voici, d'après M. Dunand, le relevé des objets retrouvés dans l'une de ces jarres : « L'intérieur (en) était bourré de cent cinquante objets de bronze : bracelets, colliers, haches avec trou de suspension, lames de poignard, une trentaine de ciseaux à froid, une gouge, deux épées, quatre vases, dont deux en bronze et deux en argent; un élément recourbé en forme d'hameçon, des poids à filets présentant l'aspect d'une grande et massive épingle percée d'un trou circulaire aux deux tiers de sa hauteur; une magnifique pointe d'épieu et une quinzaine de figurines en or d'Isis-Hathor avec ses oreilles de vache et coiffée du disque engagé dans ses cornes. Dans ce lot, plusieurs pièces sont à noter. Les lames de poignard et d'épée sont toutes à rivets doubles ou triples, ce qui est caractéristique de cette industrie au début du bronze II. Un des vases d'argent est très comparable, par sa forme, à l'un de ceux trouvés dans le tombeau de Meskalamdug à Ur. Plus importantes encore sont les figurines d'Isis-Hathor. Elles confirment pour le début du IIe millénaire l'identité de ce sanctuaire avec celui d'Isis et attestent une fois de plus la représentation anthropomorphique de la déesse. » *Syria*, 1929, p. 210 sq.

c) Au printemps de 1932, M. Dunand trouva à Byblos les restes d'un nouveau sanctuaire. Voici en quels termes M. Dussaud rend compte, dans *Syria*, 1933, p. 90, de cette découverte. « Un nouveau sanctuaire, d'un intérêt tout particulier, a été mis en partie au jour et a livré plusieurs petits obélisques et deux importants dépôts de fondation. L'un de ces derniers était constitué par une jarre bourrée d'objets en or, argent et bronze. Il y a là une haute statuette de bronze recouverte d'or, vraiment impressionnante, des haches en or d'un bel effet, semi-circulaire à deux évidements, qui rappellent les armes égyptiennes, mais qui sont munies de la douille mésopotamienne. La pièce, peut-être la plus surprenante, en tout cas la plus importante pour la connaissance de l'art phénicien à haute époque, consiste en un superbe poignard dont le manche est recouvert d'une feuille d'or estampée. La lame en or est d'un travail très sûr avec ses rainures franches. Le fourreau est décoré de chaque côté par une feuille d'or travaillée au repoussé avec un sujet figuré fort curieux et identique sur les deux faces : des personnages, dont l'un monté sur un mulet et des animaux. »

3. *La nécropole royale de Byblos.* — L'effondrement d'un pan de la falaise qui borde à l'Ouest, la colline des temples, mit à découvert, au mois de février 1922, un hypogée de la nécropole royale de Byblos. Depuis cette





307. — Coffret d'obsidienne, serti d'or, au nom d'Amenemhat IV. Byblos, tombeau II. Vase en obsidienne, serti d'or, portant le nom d'intronisation d'Amenemhat III. Byblos, tombeau I. D'après Montet, *Byblos et l'Égypte*, pl. LXXXVIII, n. 610-611.

date, huit autres sépultures de princes giblites ont été retrouvées et déblayées par M. Montet. Ce sont des tombes « à puits », c'est-à-dire des hypogées dont la structure comporte deux éléments : une chambre funéraire de dimensions assez spacieuses à laquelle un puits vertical donne accès. A Byblos, les chambres sont taillées soit dans le banc rocheux qui, sous la couche de terre arable, recouvre toute la colline des temples, soit dans la couche argileuse sous-jacente à ce banc. La profondeur des puits varie entre 5 et 12 m. Remblayés après l'ensevelissement du défunt, ils étaient surmontés, à l'origine, d'un monument dont l'infrastructure est par endroit conservée. Voici, d'après Montet, la nomenclature des principaux objets exhumés de ces tombes.



308. — Pectoral en or et pierres calibrées, avec chaîne; pectoral en or ciselé. Byblos, tombeaux II et III. D'après Montet, *Byblos et l'Égypte*, pl. XCIV, XCV, n. 617, 619.





309. — Vase d'argent en forme de théière et fragment un vase d'argent, décoré de spirales. Byblos, tombeau I. D'après Montet, *Byblos et l'Égypte*, pl. CXI, n. 746, 748.

a) Tombeau I. Sépulture du roi giblite Abichemou, XIXe siècle avant J.-C. — Sarcophage en calcaire blanc du Liban, à parois polies et sans ornements; couvercle à surface polygone muni de trois tenons en forme de bittes; quelques ossements d'un sujet adulte et de plusieurs animaux. Objets provenant de cette tombe :

a. Cadeaux pharaoniques. — Un vase en obsidienne, serti d'or et portant le nom d'intronisation d'Amenemhat III (1850-1800) et une petite inscription hiéroglyphique (fig. 307); deux vases d'albâtre.

b. Objets de parure. — Un miroir d'argent; deux fragments d'un pectoral en or repoussé; un collier de cent deux perles d'améthyste; une paire de sandales en argent; nombreux bijoux en or.

c. Armes et instruments. — Une *harpè* de bronze et d'or; plusieurs disques d'or; une épingle en argent; tridents et clef de bronze; plusieurs centaines de plaquettes de faïence vernissée.

d. Récipients et pièces de vaisselle. — Un vase d'argent en forme de théière (fig. 309); des assiettes en or et bronze; un bassin en bronze; abondante céramique.

b) Tombeau II. Sépulture d'Ypchemouabi, fils d'Abichemou, XIXe-XVIIIe siècle. — Quelques ossements, mais aucune trace du sarcophage, qui était sans doute en bois de cèdre. Objets recueillis ;

a. Cadeaux pharaoniques. — Coffret en obsidienne, serti d'or et portant gravé sur le couvercle un cartouche avec l'inscription suivante : « Vive le dieu bon, maître des deux Terres, roi de la haute et basse Égypte, Ma'a-kherou-rê (Amenemhat IV, 1800-1792), aimé de Toum, seigneur d'Héliopolis (On), à qui est donné la vie éternelle, comme Râ! » (fig. 307).

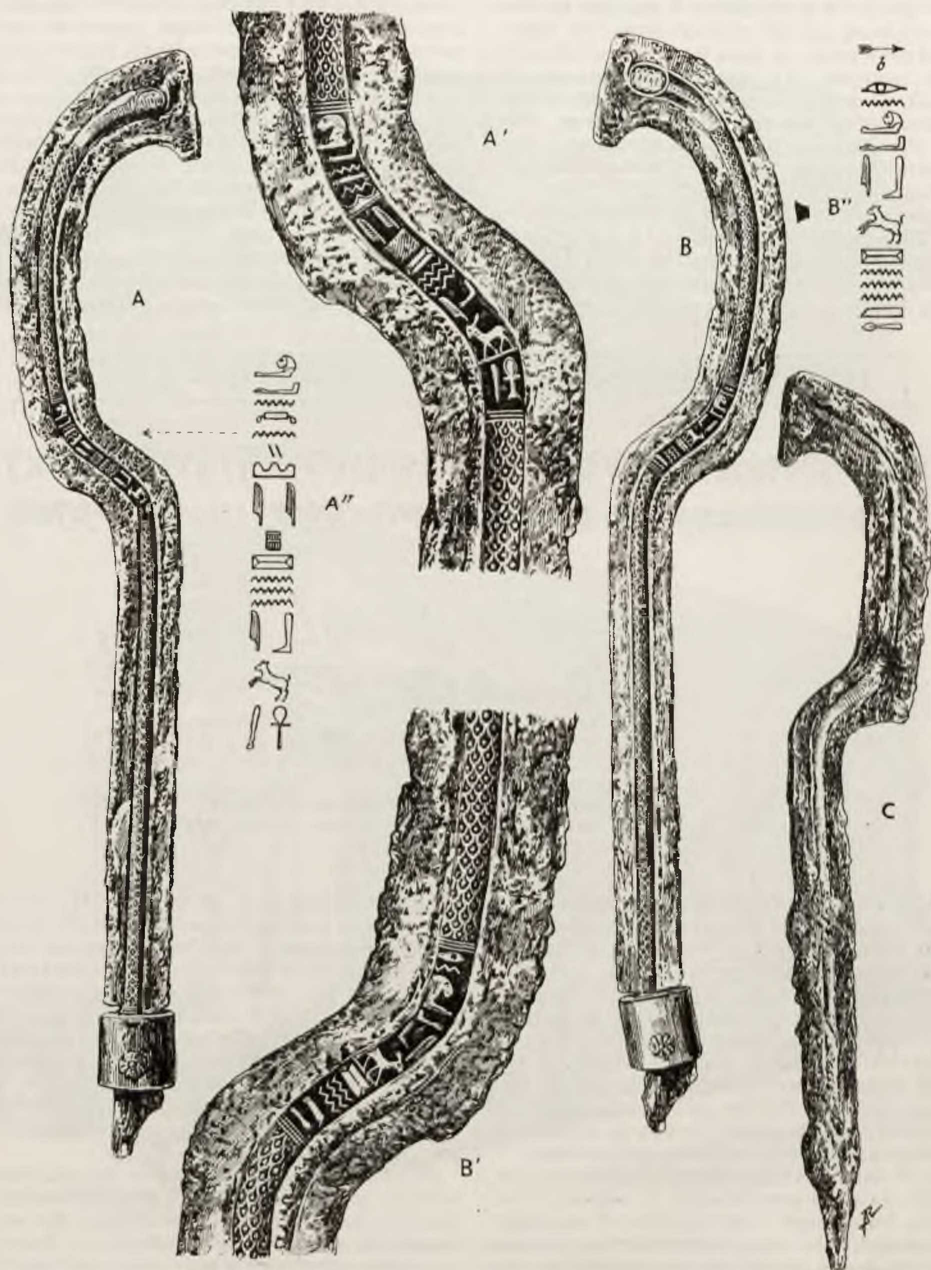
b. Objets de parure. — Un miroir d'argent à manche papyriforme; un pectoral en or et pierres calibrées, avec sa chaîne (fig. 308); un pendentif en cloisonné au nom d'Ypchemouabi; un autre pectoral en or repoussé; deux colliers de perles (améthyste et faïence); quatre bracelets en or; deux *uraeus* en bronze niellé et incrusté d'argent; nombreux autres bijoux.

c. Armes et instruments. — Une *harpè* du roi Ypchemouabi, portant l'inscription suivante : « Le prince de Kapni, Ypchemouabi, renouvelé de vie, engendré du prince Abichemou, défunt! » (fig. 310); un couteau en argent, nielle et or; une cuiller d'or et une paire de fourchettes d'argent; un calice en or repoussé; une patte de lion, une tête de canard et une autre d'oiseau, en or; une colonne papyriforme de bronze.

d. Récipients. — Un vase d'argent en forme de théière, avec couvercle; une tasse d'argent, une coupe d'or, un vase d'albâtre; abondante poterie.

Sur la destination du couloir souterrain qui relie les tombeaux I et II, voir Montet, *op. cit.*, p. 147 sq. et Dussaud, *Syria*, 1931, p. 98.

c) Tombeau IV. Sépulture du prince Medjed-tebit-iotef. — Sarcophage en pierre du même type que celui du tombeau I, mais sans couvercle. Ce tombeau, visité par des voleurs en 1851, n'a donné que peu d'objets de prix. Mentionnons toutefois, parmi les pièces qui ont échappé au pillage, deux fragments d'un vase d'albâtre, portant une inscription hiéroglyphique, gravement mutilée. D'autre part, deux scarabées d'améthyste, provenant de cette sépulture, appartiennent aujourd'hui à la collection de Clercq. Les inscriptions qu'ils portent ont permis à M. Montet d'identifier le possesseur du tombeau. Il s'agit d'un noble Égyptien, qui porte le nom de Medjed-tebit-iotef et le titre de « cheik des cheiks ». Comme il est qualifié en outre de « prince de Byblos », nous avons peut-être à faire à un haut fonctionnaire égyptien, chargé par quelque pharaon de la XII[e] ou XIII[e] dynastie de gouverner le territoire de Byblos, et de suppléer à la carence d'un dynaste local.



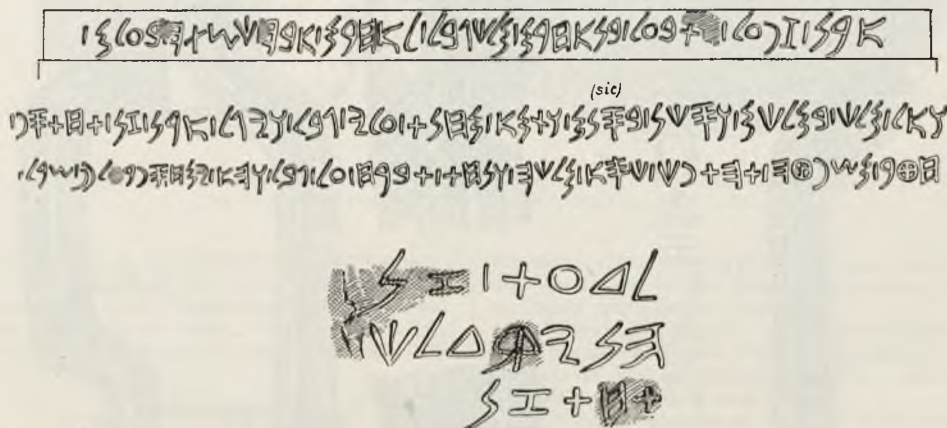
310. — A et B : Harpè du roi Ypchemouabi, en bronze et or, avec inscription. Byblos, tombeau II.
C : Autre harpè en bronze, incrustée d'or, Byblos, tombeau III.
D'après Montet, *Byblos et l'Égypte*, pl. XCIX et C, n. 653, 654.

d) Tombeau III. — Chambre funéraire, aménagée avec grand soin, située à proximité de la précédente sépulture. Pas de sarcophage. Mentionnons parmi les objets recueillis dans cet hypogée, un pectoral en or ciselé (fig. 308), cinq perles cylindriques en or, un bra-

celet en or et améthyste; une *harpè* en bronze, incrustée d'or. (fig. 310).

e) Les tombeaux VI-IX. — Groupe de sépultures, assez frustes, situées à une trentaine de mètres au sud du tombeau IV et datant vraisemblablement de la période hyksos. Peu d'objets ont échappé au vandalisme des pillards qui ont visité ces hypogées. Signalons, parmi ces épaves, un beau faucon en améthyste, trouvé au tombeau VII, dans un sarcophage; de nombreux fragments de jarres; quelques petits objets en or; enfin, sur un bouchon en faïence bleue, et le fragment d'un vase de la même matière, deux cartouches mentionnant le nom du prince giblite Abichemou (Abi).

f) Le tombeau V. Sépulture du roi Ahiram, contemporain de Ramsès II, XIIIe siècle. — *a.* Cette sépulture, de toutes la plus importante, est située à proximité du tombeau IX. Dans la terre qui en remplissait le puits, M. Montet a recueilli de nombreux fragments de poterie, deux dents d'éléphants; un fragment de plaque d'ivoire, d'origine égéo-crétoise, représentant un taureau aux prises avec un lion et un griffon; un vase d'albâtre au nom de Ramsès II. Tous ces objets datent du Nouvel Empire. Sur la paroi sud, un graffite phénicien, ainsi libellé : « Avis! Voici, ta perte [est] ci-dessous », exprime des menaces à l'adresse d'éventuels violateurs du tombeau (fig. 311). Hélas, ni cet avis, ni les obstacles accumulés sur leur chemin tels que : dallage couvrant l'orifice, plancher aménagé au milieu du puits, mur construit à l'entrée de la chambre funéraire, n'ont barré le passage aux maraudeurs!



311. — L'inscription gravée sur le sarcophage d'Ahiram et le graffite tracé sur l'une des parois du puits d'accès. Byblos, tombeau V. D'après *Rev. bibl.*, 1925, pl. VIII.

b. Mais, en dépit des déprédations dont il avait été l'objet à une date qui nous échappe, le tombeau V se révéla d'une importance exceptionnelle. Il contenait trois sarcophages. Si les deux premiers sont de simples cuves sans ornements, le troisième, au contraire, est une admirable œuvre d'art phénicien (fig. 312). En voici une brève description que nous empruntons au P. Vincent (*Rev. bibl.*, 1926, p. 182). « Quatre lions couchants, dont les avant-trains font saillie aux angles, supportent la cuve, ornée sur ses quatre faces de bas-reliefs à personnages que surmonte une frise courante de lotus alternativement en fleur et en bouton, cernée elle-même entre un listel et un bandeau cordé. Il semble que tous ces reliefs aient été jadis rehaussés de peinture. Le couvercle arrondi présente à chaque extrémité, en guise de tenon, un protome de lion saillant, et, à la surface, une silhouette très expressive du roi défunt, en pied, une fleur de lotus à la main. C'est évidemment lui qui reparaît avec son profil busqué de Sémite, sa barbe en pointe, sa fleur de lotus et ses autours, en tête du bas-relief de la face principale; mais, cette fois, il est assis sur un trône flanqué de sphinx ailés; devant lui une table où s'empilent déjà des offrandes et vers laquelle s'achemine une longue théorie de porteurs de provisions et de gens qui saluent, théorie développée sur l'autre grande face du sarcophage. Deux groupes similaires de danseuses, peut-être mieux de pleureuses, occupent les petits côtés... Composition, traitement, physionomie des personnages, costumes, accessoires et éléments décoratifs : tout retiendra l'attention dans cet admirable monument de la sculpture phénicienne; car il n'est pas douteux que le sarcophage soit l'œuvre d'artistes locaux chez qui des siècles d'imitation éclectique n'annihilaient point l'imagination et le goût. Et nous n'avons pas fait une allusion encore à ce qui donne le plus de prix à ce sarcophage : son inscription phénicienne, limpide et intacte (fig. 311). Elle est gravée en deux sections : une ligne initiale occupe, à la tête du sarcophage, le petit bandeau ravalé qui cerne la frise de lotus et constitue le couronnement de la cuve; l'autre se dilate avec ampleur sur la tranche latérale du couvercle, face à l'entrée. Les mots sont isolés par des barres verticales qui facilitent singulièrement la lecture. » Voici, d'après le même auteur, *op. cit.*, p. 184, la traduction de ce document :

α) « Sarcophage qu'a fait Ithobaʿal, fils d'Ahiram, roi de Gebal pour Ahiram son père comme sa demeure pour l'éternité. »

β) « Et si quelque roi parmi les rois ou gouverneur entre les gouverneurs venait à dresser un camp devant Gebal et qu'il découvre ce sarcophage, que se brise le sceptre de sa justice, que s'effondre le trône de son pouvoir royal et que la paix plane sur Gebal! Quant à celui qui effacerait cette inscription, que soit anéanti pour lui [tout] rejeton! »

c. A quelques exceptions près, les spécialistes de l'archéologie orientale acceptent les données de cette inscription qui désigne Ahiram, père d'Ithobaʿal comme le titulaire de l'hypogée V. Ce prince giblite était le contemporain du pharaon Ramsès II (1295-1225), dont les noms se lisent sur deux fragments de vase d'albâtre, trouvés, l'un, dans la terre du puits et l'autre, dans la chambre funéraire et qui fit don, en outre, d'une stèle au sanctuaire de Byblos. Voir sur la date du sarcophage, *Syria*, 1932, p. 226.

C'est à la lumière de ces faits que l'inscription du sarcophage prend toute son importance. Avant la découverte qui la fit connaître, l'inscription de Mésa, qui date du IXe siècle, constituait le témoin le plus ancien de l'écriture alphabétique. Or voici que nous rencontrons, quatre siècles plus tôt, cette même écriture, non pas à l'état d'ébauche, mais en pleine possession de tous ses moyens. Fait capital et qui mérite de retenir l'attention des historiens d'Israël. « Quelle que soit la date préférée pour l'activité de Moïse, dit excellemment à ce propos le P. Vincent, elle s'encadre entre le XVe et le XIIIe siècle. L'alphabet existant certainement dès cette époque, il n'y a plus lieu à rêveries sur la langue dans laquelle furent écrits les plus anciens Livres saints. La critique biblique est libérée de toute objection contre les écrits mosaïques fondée sur le prétendu manque d'une écriture adaptée à la langue, ou sur les erreurs fatales dans une transmission opérée moyennant plusieurs écritures successives. C'est un bienfait, et, à coup sûr pas le moindre, des fouilles de Byblos » (*op. cit.*, p. 193). On trouvera plus loin quelques indications sur d'autres inscriptions recueillies par M. Dunand à Byblos. Voir aussi, col. 479 la notice que nous consacrons aux nouveaux textes alphabétiques de *Ras-Shamra*.





312. — Le sarcophage d'Ahiram et son couvercle, Byblos, tombeau V. D'après Montet, *Byblos et l'Égypte*, pl. CXXVIII, CXXIX.

g) Tombeaux archaïques. — On trouvera dans Montet, *op. cit.*, p. 239-241, dans *Syria*, 1929, p. 214, et dans ce *Supplément*, à l'art. PRÉHISTOIRE, quelques indications sur des tombeaux archaïques retrouvés par Montet et Dunand dans la région du temple.

h). Note sur les tombeaux giblites étudiés par la mission Renan. — Renan a étudié un grand nombre

d'hypogées à Byblos même et dans les environs. Ces tombes, qui datent du Ier millénaire av. J.-C., « ont en général leur ouverture sur la face verticale ou en talus des bancs de rochers où elles sont creusées; l'on y entre de plain-pied. La porte est quelquefois décorée, mais très simplement; ainsi, dans un caveau que l'on croit très ancien, il y a un petit fronton triangulaire, dans le centre duquel est sculptée une rosace. Certains de ces caveaux ont un caractère de grandiose et primitive simplicité. Dans l'intérieur, nul ornement, nulle moulure, mais des niches spacieuses, taillées dans le roc vif, à intervalles sensiblement égaux. Dans un ou deux cas, ce sont même des grottes naturelles, sur l'aire desquelles on a creusé des auges énormes, qui sont fermées par une dalle épaisse. Ces dalles ont d'ordinaire la forme d'un prisme quadrangulaire, quelquefois celle d'un prisme triangulaire; elles sont toujours brutes, sans inscription ni description d'aucune sorte ». Perrot et Chipiez, *op. cit.*, t. III, p. 170 sq. Voir *ibid.*, p. 171 et dans Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris, 1926, p. 257, quelques indications sur les conduits cylindriques, dont on a retrouvé la trace dans le voisinage et au-dessus de nombreuses tombes giblites, tant dans la nécropole royale fouillée par Montet que dans celle qu'a étudiée Renan.

4. *Nouvelles inscriptions de Byblos.* — Au cours de sa huitième campagne de fouilles (mai-juillet 1929), M. Dunand fit la découverte de quatre nouvelles inscriptions, dont trois en langue et caractères phéniciens et la quatrième en signes inconnus. Deux de ces textes ont été livrés au public.

a) L'inscription en caractères nouveaux. — Elle se trouve gravée sur une stèle de calcaire blanc, mesurant 0 m. 67 de long sur 0 m. 50 de haut. Sur les dix lignes de texte qu'elle contient, six sont intactes, quatre autres ont partiellement disparu. On y relève en tout cent dix-neuf caractères qui se répartissent entre trente-huit types différents. Sept signes sont identiques aux caractères phéniciens archaïques, tant par leur forme que par leur orientation. Plus nombreux sont les signes calqués sur les hiéroglyphes égyptiens. Il en est enfin qui n'ont d'équivalent dans aucune de ces deux écritures; certains ne sont cependant pas dépourvus d'accointances, sans doute fortuites, avec quelques signes du répertoire graphique des peuples voisins » (Dunand, dans *Syria*, 1930, p. 8).

Ce texte, non encore déchiffré, remonte vraisemblablement à l'époque du Moyen Empire. Les signes qui le composent représentent sans doute un mélange de caractères syllabiques, déterminatifs et alphabétiques. Tel qu'il est, il offre une précieuse contribution à l'histoire de l'alphabet.

b) L'inscription phénicienne. — Texte de sept lignes gravé sur un bloc de calcaire blanc de 0 m. 70 de long et de 0 m. 35 de haut. Caractères étroitement apparentés à ceux de l'inscription d'Aḥiram. Date proposée par M. Dunand : XIIe siècle. Voici le texte de ce précieux document : « Temple qu'a construit Yeḥimilk, roi de Gebal. Voici qu'il a restauré toutes les ruines de ces temples-là ! Que protègent le Ba'al Shamim et le Ba'al Gebal et la totalité des dieux saints de Gebal, les jours de Yeḥimilk et ses années sur Gebal, car c'est un roi juste et un roi droit à la face des dieux saints de Gebal. »

Sur l'intérêt que présente ce précieux document en matière religieuse, voir Dunand, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 327-331.

5. Les fouilles de Byblos, qui se poursuivent depuis plus de douze ans, ont complètement renouvelé nos connaissances sur l'histoire et la civilisation phéniciennes aux hautes époques. L'exploration archéologique du site étant loin d'être achevée, il serait prématuré de vouloir grouper dans une vue synthétique les résultats présentement acquis et que nous venons d'enregistrer dans cette notice analytique. Une étude de ce genre dépasserait du reste le cadre de cet article. On la trouvera plus loin, aux mots PHÉNICIE, PHÉNICIEN *(Art)*; PHÉNICIENNE *(Religion)*.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Comptes rendus officiels.* — Pierre Montet, *Byblos et l'Égypte, quatre campagnes de fouilles à Gebeil, 1921, 1922, 1923, 1924*, texte et atlas, Paris 1928. — M. Dunand, *La cinquième campagne..., 1926*, dans *Syria*, 1927, p. 93-104; *La sixième campagne, 1927, ibid.*, 1928, p. 1-5, 173-186; *La septième campagne, 1928, ibid.*, 1929, p. 206-216. — M. Pillet, *Le temple de Byblos* et René Dussaud, *Note additionnelle, ibid.*, p. 105-125.

2° *Articles divers.* — P. Vincent, *Le nouvel hypogée de Byblos et l'hypogée royal de Gézer*, dans *Rev. bibl.*, 1923, p. 552-574; 1924, p. 161-185; *Les fouilles de Byblos, ibid.*, 1925, p. 161-193; 1926, p. 463 sq.; *Date de la violation du tombeau d'Aḥiram, ibid.*, 1932, p. 277-281. — René Dussaud, *Byblos et la mention des Giblites dans l'Ancien Testament*, dans *Syria*, 1923, p. 300; *Les quatre campagnes de fouilles de M. Pierre Montet à Byblos*, dans *Syria*, 1930, p. 164-187; on trouvera, dans cette étude, le relevé des articles parus antérieurement dans *Syria*, sur les fouilles de Byblos. — L. Borchardt, recension de Montet, *Byblos et l'Égypte*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, Leipzig, 1931, col. 24-35. — B. Couroyer, *Byblos après quatre ans de fouilles*, dans *Rev. bibl.*, 1931, p. 276-291. — F. Chapouthier, *A propos des découvertes de Byblos*, dans *Rev. des études anciennes*, 1930, p. 209-225. — M. Dunand, *Nouvelle inscription découverte à Byblos, ibid.*, 1930, p. 1-10; *Nouvelle inscription phénicienne archaïque*, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 321-331. — Montet, *Comment rétablir l'inscription d'Aliba'al, roi de Byblos, ibid.*, 1926, p. 321-327; *Sur quelques objets provenant de Byblos*, dans *Syria*, 1929, p. 12-15. — Voir également Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris, 1926; *Manuel d'archéol. orient.*, Paris, 1927-1931, passim. — Sur les fouilles de Renan, voir *Mission en Phénicie*, Paris, 1864. — Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art. dans l'antiquité*, t. III, p. 168 sq. — H.-H. Nelson, *Fragments of Egyptian old Kingdom stone vases from Byblos*, dans *Berytus I*, Beyrouth, 1934, p. 19-23.

94. ROUAD et AMRIT (Arad [Arwad], et Marathus). — I. POSITION GÉOGRAPHIQUE. — 1° Arad, ville insulaire de 2 800 habitants, occupant à 60 km. au nord de Tripoli, et à 2 km. 500 du littoral, une position stratégique hors pair. Voir sur cette ville, l'art. du P. Abel, dans ce *Suppl.*, t. I, col. 597, 598.

2° Amrit (lat. *Marathus*), champ de ruines phéniciennes, sur la côte, vers le Sud, à 53 km. au nord de Tripoli.

II. EXPLORATION ARCHÉOLOGIQUE. — Les deux sites sus-nommés ont été explorés partiellement par la mission Renan, en 1860-1861.

III. RÉSULTATS DES FOUILLES. — 1° *Arad.* — Voir l'art. du P. Abel, cité plus haut et l'art. *Arad*, 2, dans le *Dict. de la Bible*, t. I, col. 870-873.

2° *Amrit*, type accompli d'une grande cité phénicienne.

1. *Les sanctuaires.* — *a) Le Ma'abed ou temple d'Amrit.* — Beau spécimen d'un sanctuaire sémitique. Ce temple se compose d'un *ḥaram* de 55 × 48 m., situé au flanc d'une colline et taillé en grande partie dans le roc. Dans les parois rocheuses se voient des niches destinées sans doute à recevoir des statues ou des stèles. Au milieu de l'enceinte s'élève sur un cube de rocher un *naos* ouvert du côté nord (fig. 313). Une gorge de module égyptien orne la partie supérieure du monument.

Le *Ma'abed*, dont la date est malaisée à déterminer,

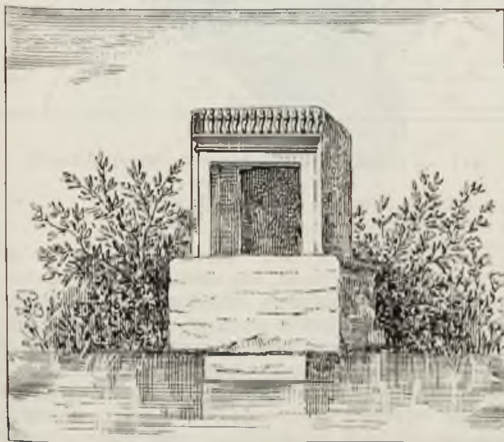
pourrait remonter aux VIIIe-VIIe siècles. Une splendide collection de statuettes phéniciennes, actuellement au musée de Tortose, a été découverte en 1926, par M. Dunand, dans le voisinage du temple. Ces pièces dont la facture trahit l'influence de l'art chypriote,



313. — Le tabernacle d'Amrit (haut. : env. 7 m.). D'après Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, p. 103, fig. 40.

datent des VIIe-VIe siècles. Sur une trouvaille analogue, faite en 1873, voir *Mission de Phénicie*, p. 850.

b) Les deux tabernacles de ʿAïn-el-Hayyat (fig. 314).— A proximité du Maʿabed, Renan a découvert, dans un petit lac, les restes de deux sanctuaires du même style, se faisant face à une distance de 10 m. L'un d'eux,



314. — Tabernacle monolithe d'Aïn el-Hayyat (haut. : 5 m. 50). *Ibid.*, p. 246, fig. 188.

reconstitué par M. Thobois, collaborateur de Renan, est couronné d'une série d'*uraeus*.

Le fait que ces deux monuments émergent d'une nappe d'eau et que la base du *Maʿabed* porte des traces d'érosion, autorise la conjecture que ces sanctuaires s'élevaient au milieu ou à proximité d'un lac sacré.

2. *La nécropole.* — *a) Les maghazil* ou *colonnes-fuseaux.* — Ce sont des monuments surmontant des caveaux funéraires. « Deux de ces riches sépultures, voisines l'une de l'autre et visibles de loin, s'élèvent à proximité d'Amrit. L'un d'eux, qui date du VIIe-VIe siècle, a près de 10 m. de haut; il se compose d'un soubassement rond d'où semblent sortir, à intervalles égaux, quatre lions dont on ne voit que l'avant-train dégagé de la pierre. Sur le soubassement se dresse un cylindre qui en supporte un autre de moindre diamètre; le tout est couronné d'un dôme de pierre; tandis que le soubassement est en quatre morceaux, le reste du monument est sculpté dans un énorme monolithe. Les deux cylindres superposés sont ornés à leur sommet d'une couronne de denticules, surmontée de découpures pyramidales en gradin... Sous ce monument est un caveau auquel on accédait par un escalier d'une quinzaine de marches, le *maghzel* étant placé juste au-dessus de la chambre funéraire (fig. 315). »



315. — Maghzel d'Amrit (haut. : 9 m. 50). *Ibid.*, p. 152, fig. 95.

Contenau, *La civilisation phénicienne*, p. 275. On trouvera, *ibid.*, une description de deux autres *maghazil*. Voir aussi, Perrot et Chipiez, *op. cit.*, p. 151 sq.

b) Le Bordj el-Bezzaq. — Ce monument, un cube de pierre à l'intérieur duquel deux caveaux ont été aménagés, présente des analogies avec le Qabr Ḥiram de la région tyrienne. Voir ci-dessus, col. 447.

c) Sur les tombes à puits et à escalier de la nécropole d'Amrit, étudiées par Renan, voir la *Mission de Phénicie*, p. 75 sq.

3. *La stèle d'Amrit* (fig. 316). — La collection de Clercq (Paris) possède un très beau bas-relief, provenant d'Amrit, et figurant le grand dieu phénicien se tenant debout, sur la tête et la queue recourbée d'un lion. Cette stèle est « tout à fait représentative de ce qu'est l'art phénicien avant l'influence grecque; c'est un mélange de formules syro-hittites, assyro-babyloniennes et égyptiennes que le génie assimilateur des Phéniciens a su cependant fondre au point d'en faire un tout harmonieux et personnel ». (Contenau, *op. cit.*, p. 183). Date probable de la stèle : IXe siècle.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Renan, *Mission de Phénicie*, passim. — Perrot et Chipiez, *op. cit.*, voir l'index au mot *Marath.* — Contenau, *op. cit.*, passim. — Honigmann, *Marathos*, dans Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie*, 1930. — *Guide bleu*, éd. 1932, p. 234-245.

95. MINET EL-BEIDA et RAS-SHAMRA (Ougarit) (fig. 317). — I. Position géographique. — Le petit havre de Minet el-Beida, ou « port Blanc », appelé ainsi en raison de ses falaises crayeuses, est situé à 12 km. au nord de Lattaquié (Laodicée). Ce port est aujourd'hui de dimensions bien plus restreintes qu'au IIe millénaire, époque de sa grande prospérité. Quelque 800 m. vers l'Est s'élève le tell de *Ras-Shamra*, le cap du Fenouil.



316. — La stèle d'Amrit (haut. : 1 m. 70. *Ibid.*, p. 413, fig. 283.

II. Identité et importance. — Ras-Shamra correspond à l'emplacement de la ville d'Ougarit, mentionnée dans le *Poème de Pentaour*, les textes de Boghaz-Keuï et de Tell el-Amarna. C'est en ce point de la côte, dans un double port bien abrité, que se rencontraient au IIe millénaire, après l'obligatoire escale de la Chypre voisine, les flottes marchandes du monde méditerranéen et les caravanes du continent asiatique. L'éloquent langage des fouilles récentes nous apprend à quel point ce trafic intense profita à l'active population d'un port aujourd'hui désert.

III. Les fouilles. — C'est à la suite de la découverte fortuite d'une tombe en encorbellement, déblayée en 1928, par M. L. Albanèse, du Service des antiquités, que l'Académie des inscriptions et belles-lettres décida l'exploration archéologique de Minet el-Beida. Inaugurées dès 1929, et dirigées par M. F.-A. Schaeffer, conservateur du musée préhistorique de Strasbourg et M. G. Chenet, archéologue argonnais, les fouilles se poursuivent depuis cette date avec un succès toujours croissant. (VIe campagne en 1934) D'ores et déjà, les brillants résultats enregistrés par la mission classent le chantier de Ras-Shamra parmi les plus importants champs de fouilles du Proche Orient.

IV. Principaux résultats. — 1° *Le port et la nécropole de Minet el-Beida.* — 1. *Le port* — La topographie de la région du port, que M. Dussaud identifie avec le Leukos Limèn du Stadiasme, a subi depuis le IIe millénaire des modifications assez sensibles. Voir à ce sujet *Syria*, 1933, p. 93-127.

2. *Les nécropoles.* — *a) La nécropole située sur la falaise nord.* — En 1932, M. Schaeffer retrouva en cet endroit une tombe du xive-xiiie siècle, de même que cinq sépultures romaines et les vestiges d'une construction datant du ive siècle de notre ère. Peut-être



317. — Croquis topographique de Minet el Beida et Ras Shamra.
D'après *Syria*, 1929, p. 285.

y avait-il jadis, sur cette partie de la falaise qui s'effrite progressivement, une nécropole plus vaste.

b) La grande nécropole, située au sud du port. — *a.* Du xve ou du début du xive siècle datent deux tombes assez frustes, taillées dans la craie. En fait de mobilier, elles ne contenaient, lors de leur découverte, que de la poterie en majeure partie chypriote et égéenne, tels que *bilbils*, bols à fond aplati, bouteilles allongées en terre rouge. Pas de céramique de style mycénien.

b. Des xive-xiiie siècles datent six tombes construites, se composant d'un dromos avec escalier et d'une chambre à voûte en encorbellement. Voici une brève nomenclature des objets retrouvés dans la tombe VI, très mutilée aujourd'hui et dont le contenu primitif est devenu en grande partie la proie des pilleurs : « Les squelettes, fortement endommagés lors du sac de la tombe, appartiennent au moins à vingt-huit individus, parmi lesquels il y avait des hommes d'âge mûr, des vieillards, des femmes et des enfants. Il s'agit donc d'un caveau collectif ou d'un caveau de famille. En prévision de sa longue utilisation, on avait muni la tombe d'une petite *cella*, accessible seulement de l'intérieur du caveau. On y logeait, comme dans un ossuaire, les ossements et le mobilier funéraire des premières inhumations, afin de gagner de la place pour les suivantes. Le mobilier était jadis d'une richesse

inouïe. Les bagues et les perles en or, échappées lors du pillage, prouvent que les objets en métal précieux étaient nombreux, de même que ceux en albâtre et en ivoire. Nous avons extrait de cette tombe des centaines de vases écrasés, parmi lesquels domine la poterie mycénienne à côté d'un grand nombre de vases chypriotes. L'inventaire établi par M. Chenet, d'après les fragments et les pièces complètes, énumère : vingt-cinq petites bouteilles coniques, quatre-vingt-six bols chypriotes à anses ogivales, quinze idoles féminines mycéniennes, vingt idoles en forme de bovidé, cent cinquante-deux vases à étrier mycéniens, trente et une hydries mycéniennes, et un assez grand nombre de vases divers... Mais ce qui caractérise surtout le mobilier de la tombe VI, c'est l'extraordinaire abondance de vases, gobelets, assiettes et bouteilles en faïence, en porcelaine tendre ou fritte, et en verre multicolore. La plupart de ces fragiles objets, fort rares ou inexistants dans les autres tombes de Minet el-Beida, avaient été brisés lors du pillage. Pourtant, dans le petit ossuaire attenant au caveau..., nous avons trouvé plusieurs faïences et porcelaines intactes. Les plus remarquables sont de hauts gobelets ornés de masques féminins en deux ou trois couleurs. L'expression fixe des yeux, la petite bouche souriante et les mèches de cheveux aplaties, portées en accroche-cœur sur le front et les joues rappellent les figures féminines de l'art mycénien (fig. 318) ..., Mais les porcelaines et les faïences trouvées dans la tombe VI ne sont pas toutes de style mycénien. Il y en a autant qui sont copiées sur des modèles égyptiens, comme, par exemple, la coupe magique figurant, entre une paire d'yeux d'Horus, deux fois le signe hiéroglyphique *nfr-bon* » (fig. 318). (Cl. Schaeffer, dans *Syria*, 1933, p. 103-106.)

c. De vastes installations funéraires et cultuelles, telles qu'une enceinte avec un autel central à escaliers, des enclos à ciel ouvert avec autels, des citernes, des puits et faux puits, des centaines de dépôts funéraires ont été trouvés, parfois en relations avec les tombes, à travers la nécropole. L'interprétation archéologique de ces installations, dont une partie porte la trace d'une destruction systématique, doit être réservée jusqu'après l'achèvement des fouilles.

d. Il ne saurait être question de décrire ou même d'énumérer les milliers d'objets provenant de ces dépôts funéraires. Les quelques indications suivantes permettront au lecteur d'en apprécier tout l'intérêt : α) Très abondante céramique chypriote et mycénienne (*bilbils*, vases à étrier, splendides rythons en forme de poissons (fig. 319), ou ornés de têtes d'animaux); bon nombre de ces pièces proviennent des fameux ateliers de Rhodes. β) Vases et flacons d'albâtre de provenance égyptienne; nombreux objets en faïence. γ) Objets de parure, tels que des pendentifs en pâte bleue et en or (belle série représentant la déesse nue); bagues en or; bagues en argent avec cartouche gravé de sphinx et de génies ailés; nombreuses perles en or, en cornaline, etc.; épingles en or, argent et bronze; plaquette en or représentant la déesse nue; très beau coffret en ivoire de provenance égyptienne. δ) Cylindres-cachets avec scènes variées (fig. 320). ε) Des armes en bronze, des outils en pierre, terre cuite, basalte; des poids. ζ) Deux éperviers, l'un en bronze, portant la double





318. — A gauche : masque féminin en porcelaine tendre. Tombe VI, Ras-Shamra (haut. 0 m. 08). A droite : coupe en faïence vert clair avec décor brun foncé figurant des signes hiéroglyphiques. D'après *Syria*, 1933, pl. XII, n. 2, 4.



319. — Rhyton en terre cuite peinte, en forme de poisson. D'après *Syria*, 1932, pl. II.

couronne égyptienne; l'autre en bronze, incrusté d'or. η) Enfin, *last not least*, une très belle « statuette de divinité (Reseph?), dans l'attitude de la marche, haute de 0 m. 22, la main droite levée, l'autre portée en avant, la tête coiffée d'un bonnet haut, ressemblant au *pschent* ou à la coiffure des rois hittites. Sur cette



320. — Empreinte de cylindres de Minet el-Beida et de Ras-Shamra (env. grand. nat.). D'après *Syria*, 1932, pl. XI.

coiffure et autour de la tête se moule une feuille d'or; la poitrine est enveloppée d'un corselet en argent, les membres sont recouverts du même métal sous forme de brassards ou de jambières, le bras droit porte en outre un bracelet d'or » (*Syria*, 1929, p. 288). Tous ces objets datent de la fin du bronze III et sont sortis en majeure partie des ateliers locaux.

2° *Le Tell de Ras-Shamra*. — A *Ras-Shamra*, M. Schaeffer a pu constater jusqu'ici la présence de trois niveaux archéologiques nettement délimités : les couches profondes du tell (niveau III) recèlent des vestiges remontant au IIIe millénaire; la strate médiane (niveau II) correspond à l'époque du Moyen Empire et à la période des Hyksos; le niveau I, près de la surface, est contemporain de la nécropole de Minet el-Beida (XVe-XIIIe siècles).

1. *Les nécropoles*. — Dans une première nécropole, située au pied du tell (secteur nord), les trois niveaux sont représentés : le plus ancien par des séries céramiques qui offrent de frappantes ressemblances avec celles du style protoiranien (Suse, 1 *bis*), découvertes récemment par Contenau et Girshman à Tépé Giyan; les deuxième et troisième, par des tombes et des dépôts funéraires datant du Moyen Empire et des XIVe-XIIIe siècles. Notons enfin la présence dans ce secteur, d'un système de murs parallèles, échelonnés entre le pied de l'acropole et le nahr el-Fidd, et servant à protéger la ville en cas d'inondations. En divers endroits du tell, la fouille a amené la découverte d'une série de sépultures et notamment de plusieurs tombes avec dromos et chambre en encorbellement, datant des XIVe-XIIIe siècles (fig. 321). Signalons les belles enceintes dont plusieurs de ces tombes sont entourées de même que leurs installations funéraires très soignées (conduites d'eaux, puits, ossuaires, etc.). Sur le tell toujours, M. Schaeffer a commencé le déblaiement d'une vaste nécropole du Moyen Empire. « Les sépultures s'étagent à différentes hauteurs depuis 2 m. jusqu'à 10 m. de profondeur et davantage, indice d'une longue utilisation. Dans les couches supérieures gisent les sépultures individuelles ou les inhumations de deux à trois corps avec un mobilier réduit. Plus bas apparaissent de véritables charniers, fosses profondes à orifice bordé de grosses dalles et remplies d'une terre à l'aspect de cendre grise ou noirâtre. Les corps, accompagnés de leur mobilier funéraire, y étaient entassés, tantôt sans ordre apparent, tantôt par lits superposés séparés par des espaces stériles. L'une de ces fosses contenait plus de quarante individus; nous l'avons fouillée jusqu'à 10 m. de profondeur sans atteindre encore le fond. L'élément dominant du mobilier funéraire est la céramique; cependant, le bol chypriote classique, qui caractérise le premier niveau de Ras-Shamra fait ici complètement défaut. Les types appartiennent à la céramique dite « cananéenne » de la première moitié du IIe millénaire, dont l'aire de dispersion passait jusqu'ici pour embrasser la Palestine et la région libanaise, mais que nous voyons s'étendre maintenant jusqu'à la Syrie du Nord. A eux se joignent quelques vases importés de Chypre au moyen bronze... On attribuera (ces pièces) aux XIXe-XVIe siècles avant J.-C. par rapprochement avec les poteries analogues ou fort semblables trouvées au Liban, à Kafer ed-Djarra près de Sidon, à Byblos dans les tombeaux royaux et les tombes privées contemporaines de la XIIe dynastie; en Palestine à Beth-Shemesh dans le cimetière du Moyen Empire, ainsi qu'à Gézer » (*Syria*, 1932, p. 16-17). Relevons enfin, parmi les autres objets recueillis dans la nécropole du IIe niveau, des instruments en silex; un scarabée au nom de 'Anra' (XVIe siècle?), souvent relevé sur les scarabées hyksos; des armes de bronze, telles que haches fenestrées, poignards à rivets, lances à douille, des épingles à tête côtelée ou renflée et à col percé ou muni d'une colerette, des bracelets et anneaux de jambes.

2. *Les grandes constructions*. — Deux ensembles de ruines provenant, l'un d'un grand temple et l'autre d'une vaste bibliothèque sont particulièrement remarquables.

a) Le grand temple. — Les ruines d'un vaste sanctuaire, dont les débuts remontent au Moyen Empire et qui semble avoir subi un remaniement considérable quelques siècles plus tard, ont été retrouvées dans le

secteur nord du tell. Ce temple est composé de deux cours rectangulaires accolées; dans celle du fond, la plus vaste, se dresse un autel muni d'un escalier, le tout en pierre de taille. Un autre grand autel datant vraisemblablement, avec des constructions annexes, de l'époque du Nouvel Empire, a été retrouvé au sud des deux cours. De nombreux monuments, stèles et bas-reliefs, s'échelonnant sur sept siècles, ont été recueillis soit à l'intérieur, soit dans le voisinage immédiat du temple. En voici l'énumération dans laquelle nous faisons figurer en outre quelques autres pièces recueillies dans les bâtiments situés au nord et au sud de la bibliothèque (voir ci-dessous). *a.* Monument de style égyptien, partiellement mutilé et représentant un groupe de trois personnes dont plusieurs inscriptions nous indiquent les noms et les titres. Le personnage central, Senousrit-Ankh, vizir et juge, est un haut fonctionnaire égyptien qui, au cours de sa carrière, avait rempli des fonctions officielles à Ougarit; à ses côtés se tiennent une dame Henoutsen (son épouse?) et la fille de cette dernière, Satamen. Le monument, qui représente une offrande funéraire, date du Moyen Empire. *b.* Statuette en basalte, également brisée, de la princesse égyptienne Chnoumit Nofr Hedj, la future épouse du pharaon Senouasrit II (XIIe dynastie, 1903-1887). *c.* Fragments de deux beaux sphinx en pierre verte portant en cartouche le nom d'Amenemhat III (XIIe dynastie). *d.* Nombreux fragments de statues et de bas-reliefs égyptiens du Moyen et du Nouvel Empire, la plupart anépigraphes et dont plusieurs sont l'œuvre d'artistes locaux. *e.* Un fragment d'une inscription cunéiforme accadienne datant du IIe millénaire. *f.* Une stèle en grès rouge représentant Seth, dieu de la région de Djapouna à qui Mami, chef de la trésorerie royale, offre ses devoirs. Ce beau monument, de provenance égyptienne, date du XIVe siècle (fig. 322). *g.* Très belle stèle de 1 m. 42 de haut, représentant en champ-levé une divinité syrienne (Hadad ou Baʿal) avec ses attributs, la masse d'arme et le foudre. Œuvre locale du XIIIe-XIIe siècle (fig. 323). *h.* Deux monolithes en pierre calcaire, représentant un dieu et une déesse (Baʿal et Baʿalat de Djapouna?). Œuvre d'artistes du pays, XIIe siècle). *i.* Mentionnons enfin les fragments d'une série d'autres monuments brisés, relevés en divers endroits du tell.

b) La bibliothèque. — Au sud-est du grand temple, M. Schaeffer a eu la bonne fortune de retrouver les restes d'une grande bibliothèque et d'une « école de scribes »; découverte particulièrement importante en raison du matériel épigraphique recueilli dans les ruines.

a. Les bâtiments. — La bibliothèque, de construction très soignée, se composait d'un rez-de-chaussée et d'un étage placés autour d'une vaste cour ouvrant sur le Nord. De grands bâtiments en bel appareil, retrouvés au Nord et au Sud, en constituaient sans doute les dépendances. Quelques dépôts de fondations, des bijoux, des fragments de statues ont été recueillis dans les ruines et notamment sous le dallage de la cour centrale. Au fond de cette dernière un puits avec belle margelle monolithe donnait une eau abondante. Date probable du bâtiment, XIVe siècle.





321. — Dromos, escalier et chambre funéraire de tombe mycénienne (Tombe VI, Ras-Shamra). D'après *Syria*, 1933, pl. XIV, n. 2, 3.

b. Le matériel épigraphique. — Les découvertes les plus remarquables enregistrées à Ras-Shamra ressortissent au domaine de l'épigraphie orientale. Ayant déjà mentionné plus haut les quelques textes hiéroglyphiques gravés sur des statues égyptiennes exhumées au cours des fouilles, il nous reste à énumérer ici les documents composés en d'autres idiomes. Ces derniers sont au nombre de quatre : assyro-babylonien, sumérien, hurrite et langue nouvelle.

α) Textes assyro-babyloniens. — α. Tablette du deuxième tiers du IIe millénaire exhibant un « compte récapitulatif énumérant différentes quantités de laine pourpre, dues par divers ». Les noms propres mentionnés dans ce document sont, les uns, ouest-sémitiques, les autres, très vraisemblablement hurrites. Voir Thureau-Dangin, *Un comptoir de laine pourpre à Ugarit*, dans *Syria*, 1934, p. 137-146.

β. Deux lettres rappelant celles d'el-Amarna et

dont l'une adressée au roi (?) Aki-hinni de Ras-Shamra contient un traité d'alliance. Sur une autre lettre, mentionnant un roi Niqmerz, voir *Syria*, 1933, p. 121; 1934, p. 204-206.

γ. Divers fragments de textes religieux et profanes.

β) *Textes bilingues ou trilingues.* — Nous mentionnons sous cette rubrique onze tablettes lexicographiques énumérant des mots sumériens et leurs équivalences en langue assyro-babylonienne et, en certains cas, en langue hurrite (?). On trouvera un excellent commentaire de ces importants documents dans les deux articles suivants dus à M. Thureau-Dangin :



322. — Stèle dédiée par un Égyptien au ba'al Sapouna (env. 1/6e grand. nat.). D'après *Syria*, 1931, pl. VI.

Vocabulaires de Ras-Shamra, dans *Syria*, 1931, p. 225-266, et *Nouveaux fragments de vocabulaires de Ras-Shamra, ibid.*, 1932, p. 233-241. Voir aussi Ch. Virolleaux, dans *Syria*, 1931, p. 389-390.

γ) *Textes en écriture et langue sémitique nouvelle.* — Les trouvailles dont nous allons rendre compte constituent le grand événement dans l'histoire des fouilles d'après-guerre. Alors qu'on ne compte plus les textes exhumés depuis un siècle, tant en Mésopotamie qu'en Égypte et en Asie Mineure, les tells de la Syrie-Palestine n'avaient livré jusqu'ici qu'un matériel épigraphique des plus pauvres. Or voici qu'à Ras-Shamra d'heureux coups de pioche viennent de livrer aux orientalistes plusieurs milliers de lignes de textes gravés en beaux cunéiformes sur des tablettes d'argile (fig. 324). Il y a plus. Ces documents, si opportunément récupérés, nous révèlent, dans une écriture nouvelle, une nouvelle langue sémitique.

α. *Écriture et langue des nouveaux textes.* — C'est le mérite de trois sémitisants de grande valeur, MM. Ch. Virolleaud (Paris), E. Dhorme (Jérusalem et Paris) et H. Bauer (Halle) d'avoir réussi, après quelques tâtonnements, le déchiffrement et l'interprétation des nouvelles tablettes. A la surprise de découvrir sous un revêtement de type accadien une écriture alphabétique ne comptant que trente signes, s'ajouta bientôt, pour les déchiffreurs, une autre constatation importante : les nouveaux textes, rédigés dans un idiome voisin du cananéen ancien, ne contenaient, en effet, rien moins que les légendes sacrées de la vieille Phénicie.

On consultera, sur le déchiffrement des textes de Ras-Shamra, sur les particularités de l'alphabet et la nature de l'idiome nouveau, les études suivantes : Ch. Virolleaud, *Les inscriptions cunéiformes de Ras-Shamra*, dans *Syria*, 1929, p. 304-310; *Le déchiffrement des tablettes alphabétiques de Ras-Shamra, ibid.*, 1931, p. 15-23. — Hans Bauer, dans *Unterhaltungsblatt*, 1930, n. 128; dans *Forschungen und Fortschritte*, du 20 août 1930; *Die Entzifferung der Keilschrifttafeln von Ras-Schamra*, Halle, 1930; *Das Alphabet von Ras-Schamra*, Halle, 1932. — E. Dhorme, *Un nouvel*

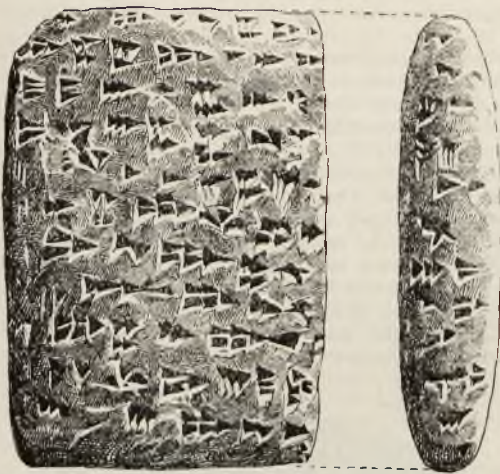


323. — Grande stèle du Ba'al au foudre (haut. : 1 m. 42) D'après *Syria*, 1933, pl. XVI.

alphabet sémitique, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 571-577; *Première traduction des textes phéniciens de Ras-Shamra, ibid.*, 1931, p. 32-56. — Jean Cantineau, *La langue de Ras-Shamra*, dans *Syria*, 1932, p. 164-170. — Joh. Friedrich, *Ras-Schamra*, dans *Der alte Orient*, t. XXXIII, Leipzig, 1933, p. 1-2. — Cf. R. Dussaud, dans *Syria*, 1934, p. 204-206.

β. *Nature des textes.* — *aa)* Le document littéraire le plus important qui ait été recueilli jusqu'ici dans la bibliothèque de Ras-Shamra est la « légende phéni-

cienne de Ba'al ». Plusieurs fragments — plus de 1 600 lignes — en ont déjà été publiés par M. Virolleaud dans *Syria*, sous les titres suivants : I AB, *La mort de Ba'al* (1934, p. 305-336) (fig. 326); I AB, *Fragment nouveau du poème de Môt et Aleyn-Ba'al* (1934, p. 226-243); I AB, *La lutte de Môt, fils des dieux*



324. — Spécimen de tablette cunéiforme de Ras-Shamra. D'après *Syria*, 1929, pl. LXXVIII, n. 1, 1 *bis*.

et d'Aleïn, fils de Ba'al (1931, p. 193-224, 350-357). — II AB, *Un nouveau chant du poème d'Aleïn-Ba'al* (1932, p. 113-163). — III ABA, *La révolte de Koser contre Ba'al* (1935, p. 29-45); cf. Dussaud, *Les éléments déchaînés*, dans *Syria*, 1935, p. 196-204 et *Le mythe*

	a			l	ל
	e	א		m	מ
	é			n	נ
	b	ב	ou	s	ס
	g	ג		ʿ	
	d	ד ou ז = ذ		ġ	ע
	h	ה		p	פ
	w	ו		ṣ	
	z	ז = ز		s	צ
	ḥ			q	ק
	ḫ	ח		r	ר
	ṭ	ט	ou	ś	
	y	י		š	ש
	k	כ		t	ת

Alphabet

325. — L'alphabet de Ras-Shamra. D'après *Syria*, 1933, p. 129.

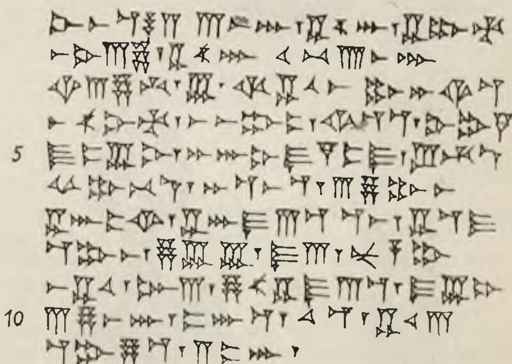
de Ba'al et d'Aleyan, d'après des documents nouveaux, dans *Revue de l'hist. des relig.*, 1935, p. 5-65.

Ce poème renouvelle complètement nos connaissances sur le panthéon phénicien. Voir, à ce sujet, R. Dussaud, *La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras-Shamra*, dans *Rev. de l'hist. des relig.*, t. II, 1931, p. 353-408; *Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras-Shamra*, *ibid.*, t. I, 1932, p. 245-302 et les deux articles cités ci-dessus. — Hans Bauer, *Die Gottheiten von Ras-Schamra*, dans *Zeitschr. alttest. Wiss.*, 1933, p. 81-101. — Cf. R. Dussaud, *Ba'al et Ben-Dagon dans les textes de Ras-Shamra*, dans *Syria*, 1934, p. 301-304.

bb) Le poème « Elm n'mm ». — C'est un texte mythologique de soixante-seize lignes traitant de la « naissance des dieux gracieux et beaux ». On en trouvera le commentaire par M. Virolleaud, dans *Syria*, 1933, p. 128-151. Sur les renseignements que ce document paraît fournir au sujet de la protohistoire phénicienne, voir l'art. de R. Dussaud, *Les Phéniciens au Négeb et en Arabie*, dans *Rev. de l'hist. des relig.*, t. II, 1933, p. 5-49.

cc) L'épopée de Kéret, roi des Sidoniens. — Dans le premier numéro de la nouvelle *Revue des études sémitiques*, Paris, 1934, M. Virolleaud présente une étude sur ce poème qui n'est pas encore publié. Voir aussi R. Dussaud, dans *Syria*, 1934, p. 215-216.

dd) Voici enfin des indications bibliographiques sur quelques autres textes de moindre importance : E. Dhorme, *Deux tablettes de Ras-Shamra de la campagne de 1932*, *ibid.*, 1933, p. 230-237 (avec trans-



Transcription :

(1) *k tmḥs . Ltn . bšn . brḥ*
(2) *tkly . bšn . 'qltn* (3) *ślṭ . d šb'l . raśm*
(3) *tškḥ . ttrp . śmm . krs* (5) *epdk .*
ank . espe . utm (6) *śrqm . amtm .*
lyrt (7) *b npś . Bn . elm . Mt .*
b mh (8) *mrt . Ydd . El . Gzr .*
(9) *tb' . wl . Yšb . elm .*
edk (10) *lytn . pnm . 'm . B'l* (11) *mrym . Spn .*

Traduction :

(1) « Quand tu auras frappé Lotan, le serpent agile,
(2) « (et) que tu auras achevé le serpent tortueux, (3) le Puissant aux sept têtes.
(4) « (alors) tu trouveras le *ttrp* des cieux (qui est le) *krs* (5) de ton éphod.
« (Pour) moi, je distribuerai aux devins (?) (6) des (ceps) rouges de deux coudées.
« pour qu'ils (les)... (7) dans le *npś* de Môt, le fils des dieux, dans la fosse (8) de Yadid, (le fils d') El-Gezer.
(9) « Cours (alors) et (mande) au Yoseb des dieux :
« Voici ! (10) Qu'il tourne (son) visage du côté du Maître (11) des *mrym* de Sapôn ! »

326. — La mort de Ba'al, lignes I-XI *a*. *Ibid.*, 1934, p. 305 sq. (Transcription et traduction de Ch. Virolleaud, dans *Syria*, 1934, p. 305 sq.).

cription vraisemblablement définitive de l'alphabet de Ras-Shamra). — Ch. Virolleaud, *Proclamation de Séleg, chef des cinq peuples*, dans *Syria*, 1934, p. 147-154; *Fragments d'un traité phénicien de thérapeutique hippologique*, *ibid.*, 1934, p. 75-83; cf. Dhorme, *ibid.*, p. 304; Virolleaud, *Table généalogique*, *ibid.*, p. 244-251; *Étiquettes*, *ibid.*, p. 134-135. Voir enfin, *Syria*, 1935, p. 177-195.

3. *Trouvailles diverses.* — *a)* Un dépôt d'armes, d'outils et d'objets en bronze se composant de « soixante-quatorze pièces soigneusement rangées par catégories : quatre épées, deux poignards, vingt-sept haches plates, onze lances, trois pointes de flèches,



327. — Dieu (haut. : 0 m. 28) et déesse en argent avec collier et ceinture en or. D'après *Syria*, 1933, pl. XVII.

six ciseaux, quatre serpettes, deux lingots de bronze, un beau trépied orné tout autour de pendeloques en forme de fleurs de grenadier. Les pièces les plus importantes du dépôt sont cinq grands outils à destination encore problématique et neuf grandes pioches ou herminettes à douilles dont cinq portent des inscriptions cunéiformes du type des tablettes » (*Syria*, 1929, p. 295, 296). Le texte gravé sur ces outils a servi de point de départ au déchiffrement de l'écriture nouvelle. Voir *Rev. bibl.*, 1931, p. 32.

b) Deux statuettes en argent massif avec collier et pagne en or, représentant un dieu et une déesse. Date probable : XIIIe-XIIe siècle (fig. 327). Voir *Syria*, 1933, p. 124-126.

c) Deux splendides vases en or, une coupe et une patère, ornés de scènes de chasse et de dessins mythologiques. Style très composite; date probable : première moitié du XIVe siècle (fig. 328). Voir *Syria*, 1934, p. 124-131.

Nota bene. — Au moment de mettre la dernière main à cette notice, nous recevons le compte rendu des recherches effectuées à Ougarit au cours de l'année 1934 (*Syria*, 1935, p. 141-176). Cette sixième campagne donna lieu à des découvertes de grand intérêt.

1° A Ras-Shamra un sondage permit à M. Cl. Schaeffer, de découvrir un IVe et un V^e^ niveau et d'atteindre ainsi la période protohistorique. Au cours du déblaiement d'un nouveau quartier de la ville, un deuxième sanctuaire, absolument pareil au grand temple (de Ba'al?; voir col. 476), fut mis à jour Il était vraisemblablement consacré au culte de Dagon, père de Ba'al. Le même niveau a fourni plusieurs nouvelles tombes mycéniennes, une cinquième série de tablettes, de nombreux petits objets (cylindres, ex-votos, bijoux, etc.). La découverte d'une nécropole du fer I et du fer II atteste l'occupation du site jusqu'à l'époque hellénistique.

2° Il résulte des travaux poursuivis en 1934 à Minet el-Beida, le quartier du port, que les origines de



328. — Coupe en or et développement du décor. D'après *Syria*, 1934, pl. XV, n. 1, 2.

cette agglomération sont à rapprocher de l'expansion mycénienne sur le continent.

VI. Conclusion. — Cette courte notice suffit à montrer tout l'intérêt qui s'attache aux chantiers de Minet el-Beida et de Ras-Shamra. A l'instar de Byblos, la vieille Ougarit entretint au cours du IIe millénaire des relations suivies, d'une part, avec la vallée du Nil, le monde égéen et notamment avec l'île de Chypre et,

de l'autre, avec la Palestine, la région caucasique, le monde hittite et mésopotamien. Son art et ses conceptions religieuses reflètent toutes ces influences diverses. S'il est encore trop tôt d'écrire l'histoire de ce coin de la côte phénicienne, on peut d'ores et déjà affirmer qu'elle fut assez mouvementée jusqu'à l'heure tragique où, au cours du XIIe siècle, la riche cité fut détruite et ne ressuscita que pour mener dorénavant une existence bien effacée.

VII. Bibliographie. — *Comptes rendus officiels de six campagnes*, publiés par les soins de M. Claude Schaeffer, dans *Syria*, 1929, p. 285-297, avec note additionnelle de M. Dussaud, 1931, p. 1-14; 1932, p. 1-27; 1933, p. 93-127; 1934, p. 105-131, avec note de M. Montet; 1935, p. 141-176. — Joh. Friedrich, *Ras-Schamra*, Halle, 1933. — J.-W. Jack, *The Ras-Shamra tablets, their bearing on the Old Testament*, Edimbourg, 1935. — Voir aussi dans *Syria*, 1931, p. 58-66, l'art. de Einar Gjerstad, *Summary of Swedish excavations in Cyprus*, avec note additionnelle de M. Cl. Schaeffer. On trouvera un relevé des nombreuses études que les découvertes de Ras-Shamra suscitent depuis deux ans, dans les numéros courants de la *Zeitschr. Alttest. Wiss.* — Sur l'importance que présentent les découvertes de Ras-Shamra pour l'histoire de l'alphabet, voir l'art. Langues et écritures sémitiques, à paraître dans ce *Supplément*.

5. Vue d'ensemble sur l'exploration archéologique de la Transjordanie. — I. Remarque préliminaire. — Le plan de l'art. Transjordanie, prévoit un chapitre sur l'exploration archéologique des régions d'Outre-Jourdain et du désert d'Arabie, pour autant du moins que ces contrées intéressent l'histoire biblique. Par ailleurs, les nombreuses inscriptions recueillies dans ces régions depuis plus d'un siècle, seront reproduites et commentées à l'art. Inscriptions. Enfin, les fouilles de Djérash actuellement en cours, feront dans ce *Suppl.*, au mot Villes romaines, l'objet d'un article spécial.

C'est pourquoi on ne trouvera dans cet appendice, en dehors d'une notice un peu détaillée sur les fouilles de l'Institut biblique à Teleilât Ghassoul, que quelques indications sommaires sur l'exploration de la Transjordanie en général et sur les fouilles ou découvertes faites sur certains points de cette contrée.

Rappelons que la Transjordanie, placée depuis la guerre de 1914-1918 sous la tutelle de l'Angleterre et administrée par un prince arabe, possède dans ses rouages gouvernementaux un Service des antiquités, actuellement dirigé par M. G. Horsfield. Ce Service assume la protection des monuments historiques du pays et seconde d'une façon très heureuse les recherches des archéologues.

II. Voyageurs et archéologues. — Citons, parmi les voyageurs et les archéologues qui, depuis la fin du XVIIIe siècle, ont visité la Transjordanie et nous en ont laissé des descriptions : Carsten Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Copenhague, 1772; *Reisebeschreibung von Arabien und den umliegenden Landern*, t. I-II, 1774-1778; t. III (ouvrage posthume), 1837. — U.-J. Seetzen, *Reise durch Syrien, Palastina...*, 1854-1859. — J.-L. Burckhardt, *Travels in Syria and the holy land*, Londres, 1822. — Irby et Mangles, *Travels in Egypt...*, Londres, 1823. — De Laborde et Linant, *Voyage de l'Arabie Pétrée*, Paris, 1830. — F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques*, Paris, 1830. — Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain*, Paris, 1864. — Conder et Kitchener, *Survey of eastern Palestine*, Londres, 1889. — Schumacher, *Karte des Ostjordanlandes* (carte en huit feuilles, Leipzig, 1908-1924). — Steuernagel, *Der 'Adschlun, nach den Aufzeichnungen von G. Schumacher beschrieben*, Leipzig, 1927. — Brünnow et Domaszewski, *Die Provincia Arabia*. Strasbourg, 3 vol,. 1904-1909. — PP. Jaussen et Savignac, *Mission archéol. en Arabie*, Paris, 3 vol., 1909, 1914, 1922. — Aloïs Musil, *Arabia Petraea*, Vienne, 3 vol., 1907-1908; *Oriental studies and explorations*, New-York, depuis 1926. — P. Abel, *Une excursion autour de la mer Morte*, Paris, 1911 et *Notes complémentaires*, dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 237-260. — P. Barnabé Meistermann, *Guide du Nil au Jourdain, par le Sinaï et Pétra*, Paris, 1909. — A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène*, 2 vol., Paris, 1929-1930. — Mme Sargenton-Galichon, *Sinaï, Maân, Pétra*, Paris, 1904. — L. Cart, *Au Sinaï et dans l'Arabie Pétrée*, Neuchâtel, 1914. — P.-L. Szczepanski, *Nach Petra und zum Sinaï*, Innsbruck, 1908. — Voir également, outre de nombreux articles et chroniques de la *Rev. bibl.*, les publications suivantes : *Wissenschaftliche Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalsschutzkommandos*, t. I-IV, Berlin et Leipzig. — *The publications of the Princeton university archaeol. expedition to Syria*, Leyde, 1907-1921; *Syria, ibid.* 1930. — R. Dussaud, *Topographie de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927. — Les comptes rendus des voyages d'études organisés par l'École américaine de Jérusalem, en 1924-1930 et 1932-1933; cf. *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 14, 35, 49, 50, 51, 55, de même que Nelson Glueck, *Explorations in Eastern Palestine I*, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. XIV, 1934, p. 1-113. — Frank et Alt, *Aus der Araba I-IV*, dans *Zeitschr. des deut, Paläst.-Ver.*, 1934-1935.

96. TELEILAT GHASSOUL (Les petits tertres de la soude). — I. Position géographique. — On désigne sous le nom de Teleilât Ghassoul une série de légers exhaussements de terrain qui se profilent sur la rive droite de l'ouâdy Djarafa, à 5 km. 500 à l'est du Jourdain et à 5 km. au nord-nord-est de la mer Morte. Notons que le mot *ghassoul* désigne la soude ou l'herbe à lessive qui croît en abondance dans les environs.

Une dépression allant du Nord-Est au Sud-Ouest coupe l'ensemble du terrain (env. 800 × 400 m.) en deux parties de superficie à peu près égale. Dans le secteur méridional s'élève un petit tertre à deux bosses (I et II); la partie nord est dominée par un autre tell (III).

II. Fouilles. — Le site, dont l'intérêt archéologique fut reconnu en 1929 par le P. Mallon, directeur de l'Institut pontifical biblique de Jérusalem († en 1934), fait depuis lors l'objet d'une fouille diligente. Aux travaux dirigés par le P. Mallon ont participé notamment M. René Neuville, vice-consul de France à Jérusalem, de même que les PP. Kœppels et Simon, S. J. L'exploration du champ de ruines s'est portée en majeure partie sur le tell I; elle est loin d'être achevée.

III. Principaux résultats, — 1° *Remarque préliminaire.* — Dans l'état actuel de la fouille il est assez malaisé de se rendre un compte exact de la stratification du site. Le P. Mallon a certes enregistré par endroit la présence de plusieurs niveaux archéologiques, séparés par des lits de cendres (voir fig. 329), mais il ne semble pas que l'on puisse les attribuer en toute sécurité à quatre ou cinq villes successives.

2° *L'histoire de l'agglomération.* — 1. C'est vraisemblablement au cours du IVe millénaire qu'un clan d'agriculteurs est venu s'établir sur les tertres de Ghassoul. Si l'on ne connaît ni la provenance ni le type ethnique de ces immigrants, on peut toutefois les rapprocher d'autres groupements humains qui se fixèrent vers la même époque ou un peu antérieurement à Mégiddo, Beisan, Jéricho, Tell ed-Douweir et Far'a. Lors de leur arrivée, les agriculteurs de

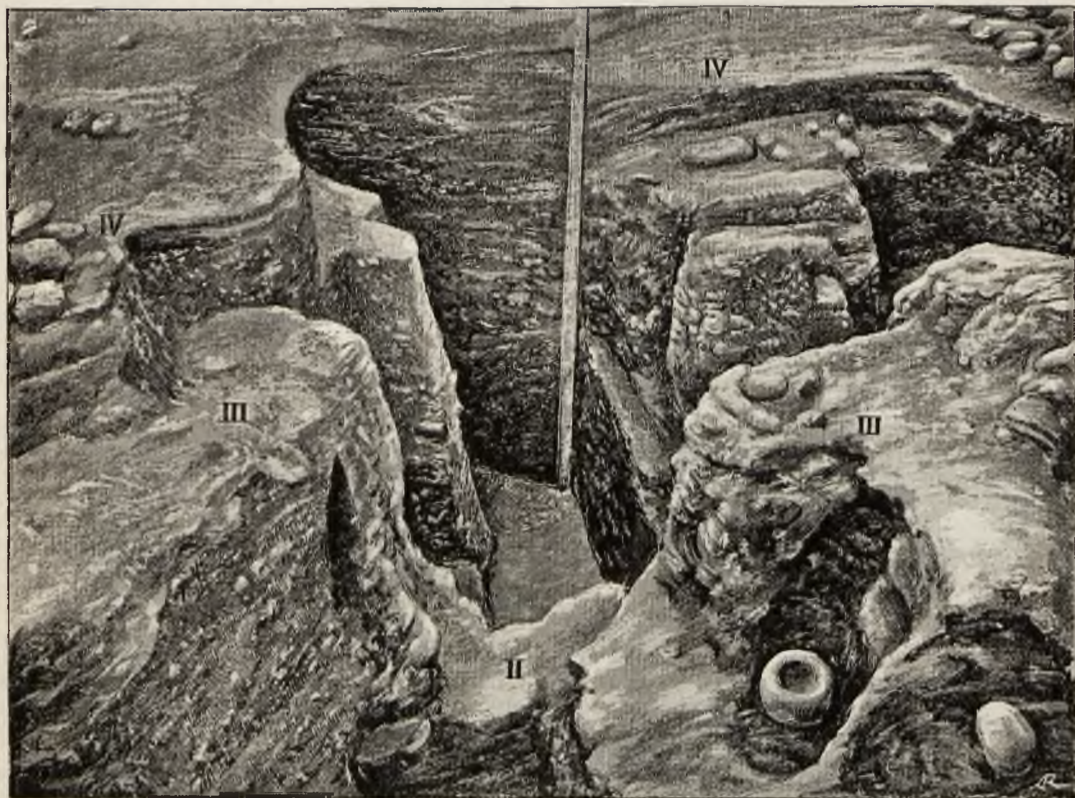
Ghassoul étaient en possession d'un outillage lithique (ghassoulien I) qui ne devait connaître qu'une évolution peu importante (ghassoulien II) au cours des siècles à venir.

2. Cette deuxième phase du ghassoulien coïncide avec l'apparition du métal et de la céramique sur les deux rives du Jourdain, événement considérable dont les conséquences ne tardèrent pas à se traduire, entre autres, dans le domaine de l'architecture.

3. Au cours du III[e] millénaire, la technique de la poterie se développa sensiblement grâce surtout à l'usage du tour qui vint remplacer la tournette des âges antérieurs et aux progrès réalisés dans la construction des fours. Le déblaiement des niveaux supérieurs de Ghassoul (IV, A et B), a permis de constater cette évolution en même temps qu'il a fourni une ample documentation sur les perfectionnements acquis vers la fin du bronze I dans le domaine de l'ordonnance urbaine.

4. Il paraît avéré que jusqu'à la fin du III[e] millénaire la population paysanne établie à Ghassoul n'a jamais eu à se préoccuper sérieusement de sa sécurité : au cours des fouilles, en effet, aucune trace d'enceinte ou de tout autre ouvrage fortifié n'a été enregistrée. La ville a certes été détruite plusieurs fois par le feu, mais, sauf le cataclysme qui mit fin à son existence, il ne semble pas que ces conflagrations doivent être imputées à des invasions ennemies.

Quelle fut la cause de la ruine finale de la ville? Ce problème a soulevé en ces dernières années une vive polémique sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister longuement ici. Rappelons seulement que parmi les auteurs qui situent la Pentapole (cf. Gen., XIX, 24 sq.), dans les parages des Arboth Moab, quelques-uns ont tenté d'en identifier les villes avec le champ de ruines de Teleilât Ghassoul. Sans vouloir définitivement prendre position dans ce débat — il serait prématuré de le faire avant l'achèvement des fouilles en cours — nous dirons cependant que nos préférences vont toujours à l'opinion traditionnelle qui localise la Pentapole au sud ou au sud-est de la mer Morte. Nous renonçons en conséquence à identifier l'agglomération découverte par le P. Mallon avec les villes bibliques si tristement célèbres de Sodome ou de Gomorrhe. Voir, ci-dessous, la notice consacrée à Bâb ed-Drâ, col. 499. Quant aux événements tragiques qui ont mis brusquement fin à son existence, on ne se trompera sans doute guère en les mettant en relation avec les invasions qui au début du II[e] millénaire ont si profondément bouleversé les conditions d'existence des populations établies dans le couloir syro-palestinien et les régions avoisinantes.



329. — Teleilât Ghassoul. Les niveaux. D'après *Syria*, 1932, pl. LXIV, n. 1.

3° *Le butin archéologique.* — On ne saurait s'attendre à retrouver des trésors dans une agglomération de paysans de l'époque protohistorique et de l'ère du bronze I. On se tromperait encore en venant chercher dans ce coin perdu au nord-est de la mer Morte une civilisation se différenciant profondément de celle des contrées voisines. Mais, à défaut de trouvailles sensationnelles, les diligentes recherches du P. Mallon et de ses collaborateurs ont contribué à enrichir notre documentation sur la période énéolithique; elles nous aident en outre à mieux apprécier le talent des artistes locaux, des peintres notamment dont, seule jusqu'ici.

la décoration céramique (fig. 330) nous avait révélé les goûts esthétiques.

Voici, groupées, par catégories, les principales pièces du butin archéologique exhumé au cours de la fouille :

1. *L'outillage lithique.* — Il comprend quatre catégories principales : le type hache, gouge et ciseau (plus d'un millier de pièces); le petit couteau à dos rabattu ou parfois en forme de pointe; le perçoir généralement simple, mais aussi double et triple; le grattoir sur bout de lame ou en éventail.

2. *Autres objets en pierre.* — Mentionnons sous cette rubrique, de nombreux moulins en basalte, calcaire et grès rosé; des mortiers avec pilons assortis; des récipients en calcaire ou basalte; des poids en basalte et en silex.

3. *Objets de parure et plastique.* — Signalons, dans ce lot, de nombreuses perles en albâtre, des pendentifs, des pendeloques, des pectoraux en nacre; cinq figurines de femmes et huit autres de chiens.

4. *Objets en os.* — L'outillage en os est d'une assez grande variété et se compose notamment de petites pointes noires, de poinçons, de grands os plats (coupe-papier) polis par l'usage sur les deux faces et mesurant jusqu'à 0 m. 40 de long.

5. *La céramique* (fig. 331). — Voici un relevé sommaire des formes les plus caractéristiques de la céramique de Ghassoul qui sera étudiée en détail à l'art. Poterie : fonds de jarres portant l'empreinte de nattes en quadrillé, losangé ou en forme de spirale (période archaïque); nombreuses jarres à fond plat ou arrondi, de type allongé ou ovoïde; marmites de forme globulaire, écuelles, gobelets, vases représentant peut-être des silhouettes d'oiseaux ou de femmes; vases coniques en forme de cornet; calices à pied d'un assez bel aspect; tessons décorés de serpents; tessons munis d'oreillettes trièdres, verticales ou horizontales ondulées *(wavy ledge-handle)*.

6. *Les maisons de la ville.* — *a*) Les restes d'un grand nombre de maisons de type quadrangulaire ont été mis à jour aux différents niveaux de la fouille, mais surtout au strate supérieur (ville IV A) (fig. 332).

« Les murs sont parfaitement alignés et se rencontrent le plus souvent à angle droit. L'un d'eux, limitant une rue et une place, a 35 m. de long et les pièces, peut-être des magasins, s'y succèdent comme dans nos villes modernes. Il y a là un ordre calculé. Les grandes maisons comprennent, en général, une partie principale contenant les ouvrages ordinaires, foyers, silos, jarres, pithoi et une pièce plus intime réservée sans doute aux maîtres. Elles sont accompagnées d'autres pièces, cours ou dépendances... » (P. Mallon, dans *Biblica*, 1933, p. 295). Les murs sont construits tantôt en briques, façonnées à la main et qui portent encore les empreintes digitales des ouvriers, tantôt en pierres brutes.

7. *Les peintures.* — Dans plusieurs maisons furent retrouvés des restes de remarquables fresques à plusieurs couleurs. Relevons la partie inférieure d'une scène d'offrande ou de procession (?), un grand oiseau de style très réaliste, une très belle rosace à rayons dont le centre, en forme de disque, « comprend plusieurs zones concentriques composées de cercles, de triangles, et de polygones heureusement combinés, formant des étoiles à huit branches qui correspondent aux grands rayons extérieurs » (fig. 330). On trouvera une description de ces fresques du III[e] millénaire — les premières en date de toute l'Asie antérieure — et un essai de solution des problèmes soulevés par leur découverte, dans *Biblica*, 1932, p. 276-283 (P. Mallon); p. 284-292 (professeur Unger, Berlin); *ibid.*, 1934, p. 1-7 (P. Vincent; *Rev. bibl.*, 1935, p. 100-104.)



330. — Peintures de Teleilât Ghassoul : 1. Étoile. 7. Oiseau. D'après *Biblica*, 1934, p. 4[a] et 1932, p. 288 *bis*. Spécimens de peintures céramiques, trouvés à Tell el-Hésy (2); Tell eṣ-Safiyé (3); Tell Ta'annak (4-6). D'après Vincent, *Canaan*, fig. 212, 208, 209c, 206.

8. *La nécropole.* — Elle s'étend à l'est et au nord-est de Teleilât Ghassoul. M. Stekelis, de l'université hébraïque de Jérusalem, a participé à son déblaiement. Les humbles sépultures qui y furent découvertes ne présentent pas grand intérêt : ce sont pour la plupart des cistes exigus recouverts de pierres plates et destinés à recevoir les squelettes après leur décharnement. Des tombes du même genre ont été retrouvées dans le voisinage de Teleilât Ghassoul et, entre autres, à Gézer. Voir, ci-dessus la fig. 298 et P. Vincent, *Canaan*, p. 233. Cf. *Rev. bibl.*, 1935, p. 220 sq.

IV. Bibliographie. — 1° *Les fouilles.* — Compte rendu officiel : A. Mallon, Robert Kœppel, René Neuville, *Teleilât Ghassoul*, t. i, Rome, 1934. — On trouvera les comptes rendus provisoires consacrés par le P. Mallon aux fouilles de Téleilât-Ghassoul, dans *Biblica*, de 1929 à 1934; dans *Syria* 1932, p. 334-344; dans *Palest. expl. fund*, *Quart. stat.*, 1932, p. 52-56. — Voir, en outre, P. Kœppel, *Naturwissenschaftliche Ergebnisse...*, dans *Biblica*, 1931, p. 85-89; *Die neuen*

Ausgrabungen am tell Ghassul, dans *Zeitschr. des deut. Palast.-Ver.*, 1933, p. 26-42. — G. Duncan, *P. Mallon's excavations of Teleilat Ghassul*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1932, p. 71-77. — R. Neuville, *Les industries lithiques de l'âge du bronze*, dans *Journ. Palest. orient. Soc.*, t. x, 1930, p. 199-211; *L'industrie lithique de Teleilât Ghassoul*, extrait des *Bull. et mémoires de la Soc. d'anthropologie de Paris*; *Les débuts de l'agriculture en Palestine*, dans *Qobes, Journ. jew. Palest. expl. soc.*, Jérusalem 1934, p. XVII sq. — E. Unger, *Das Freskogemälde von Hügel III. im Tell Ghassul*, dans *Biblica*, 1932, p. 284-292. — P. Kœppel, *Telēlāt Ghassoul im Jordantale*, dans *Biblica*, 1935, p. 241-255.



331. — Spécimens de céramique de Teleilât Ghassoul : 1. Fond de vase avec empreinte de natte. 2. Tesson décoré d'un serpent en relief. 3. Pithos du niveau supérieur, avec six cordons marqués d'empreintes digitales (haut. : 0 m. 80). 4. Jarre archaïque (haut. : 0 m. 31). 5. Calice à pied, muni de quatre oreillettes (haut. : 0 m. 13). 6. Vase en forme de cornet, peint en blanc et rose foncé, niveau IV (haut. : 0 m. 17). 7. Calice à pied, peint en rouge-brun, blanc et rose foncé (restauré, haut. approx. : 0 m. 165). D'après *Syria*, 1932, fig. 4, 6 pl. LXVIII, LXIX.

2° *Le site de la Pentapole (littérature récente).* — P. Power, *The site of the Pentapolis*, dans *Biblica*, 1930, p. 23-62, 149-182. — P. Abel, *Exploration du sud-est de la vallée du Jourdain*, VIII. *Hist. d'une controverse*, dans *Rev. bibl.*, 1931, p. 388-400. — Dhorme, dans *Rev. bibl.*, 1931, p. 503-518. — P. Lagrange, *Le site de Sodome, d'après les textes*, dans *Rev. bibl.*, 1932, p. 489-514. — P. Kœppel, *Ufersludien am Toten Meer*, dans *Biblica*, 1932, p. 6-27; dans *Stimmen der Zeit*, t. CXXII, p. 187-194. — P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1935, p. 235-244. — Cf. également Albright, *The archaeology and the Bible*, New-York, 1933, p. 134 et 236.

Quelques autres sites transjourdains.

97. ADER. — I. — Village situé à 7 km. au nord-est-est de Kérak. Ruines anciennes, sommairement explorées par W.-F. Albright, directeur de l'École américaine de Jérusalem, en 1924 et 1933.

Lors de son premier passage, Albright découvrit les restes d'un temple cananéen, aujourd'hui en grande partie saccagé. Les sondages exécutés en 1933 dans les environs de l'édifice révélèrent l'existence de trois couches de débris anciens : A, de 2000 à 1800 (période de grande prospérité); B, de 2100 à 2000 (couche contemporaine du strate I de Tell Beit-Mirsim); C, de 2300-2100. Voir toutefois *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 56, 1934, p. 34, note. Dans le voisinage, quelques menhirs *(serabît)* (fig. 333).

Abandonné vers 1800 (?), le site fut réoccupé au fer I. La poterie que Glueck y a recueillie en surface, date des époques nabatéenne, romaine, byzantine, arabe.

II. BIBLIOGRAPHIE. — Voir sur Ader, deux notices du docteur Albright dans *Bull.Amer. schools orient . res.* 1924, n. 14; 1934, n. 53. Voir aussi Glueck, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. XIV, 1934, p. 45 sq., p. 63.

98. LEDDJOUN. — On trouvera quelques indications sur les sondages effectués en 1933, par le docteur Albright, à Leddjoun (à 13 km. au nord-est d'Ader), dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 53, p. 15 sq. et dans *Annual*, 1934, p. 40-45. — Voir aussi *Rev. bibl.*, 1898, p. 436 sq., et dans Brunnow et Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, t. II, p. 24-38.

99. 'AMMAN (Rabbath-Ammon, Philadelphie). — I. Ville de 20 000 habitants, ancienne capitale des Ammonites, hellénisée par Ptolémée Philadelphe

(285-247), devenue, tour à tour nabatéenne, romaine et arabe, ʿAmmân est depuis la guerre le chef-lieu de l'émirat de Transjordanie. Distance de Jérusalem : 110 km.; du Jourdain : 64 km.

II. Depuis 1927, une mission archéologique italienne, dirigée d'abord par le docteur Giacomo Guidi et, depuis 1929, par le professeur R. Bartoccini, explore le champ de ruines qui couvre l'aire de la ville haute de ʿAmmân (el-Qalaa). Jusqu'ici, les efforts de la mission ont porté surtout sur les monuments arabes et romains et sur le fameux réservoir souterrain qui joua un rôle dans le siège de la ville par Antiochus III en 218, sinon déjà lors de la prise de la place forte par David (II Sam., XII, 27). Voir, P. Vincent, *Jérusalem antique*, Paris, 1912, p. 148.



332. — Téleilât Ghassoul. Un quartier de la ville IV*b*. D'après *Biblica*, 1933, p. 295.

Quelques pans de murs, remontant à l'époque séleucide et au bronze III (fig. 334) ont été également dégagés. Enfin, en plusieurs endroits, le roc naturel a été atteint et une série de cupules y ont été découvertes.

Par ces travaux préparatoires, la mission italienne se trouve ainsi en possession *di tutti gli elementi necessari per un maggiore ulteriore sviluppo di questa eletta manifestazione della cultura italiana* (R. Bartoccini).

III. Bibliographie. — R. Bartoccini, *Ricerche e scoperte della missione italiana in ʿAmmân*, dans *Boll. de Associazione internazionale per gli studi mediterranei*, t. I, août 1930, p. 15-17; *Scavi ad ʿAmmân della Missione archaeol. italiana.*, t. III, juin-juillet, 1932, p. 16-23; *ibid.*, t. IV, oct. 1933-janv. 1934, p. 10-15. Voir au mot Rabbath-Ammon.

100. ʿARAQ EL-EMIR (Qasr el-ʿAbd). La Birtha de Tobiâh (?). (Fig. 336) — I. Massif rocheux, situé à 20 km. environ, à vol d'oiseau, de ʿAmmân, aménagé en forteresse sous le règne de Ptolémée II (285-247), par un dynaste local du nom de Tobiâh et destiné apparemment à donner asile à une colonie de vétérans grecs. Cf. Gerza, papyrus ptolémaïques, col. 615 sq. Cf. la Birtha d'Éléphantine.

A partir de 175 avant J.-C., ʿAraq el-Emir servit de lieu de refuge à Hyrcan, après son expulsion.

II. — L'installation ancienne qui comprend, outre quelques cavernes, une grande plate-forme entourée d'une enceinte et des édifices aujourd'hui en ruines, a souvent été visitée depuis un siècle; elle a été décrite, entre autres par de Saulcy et de Vogüé et a fait l'objet, en 1906, d'une fouille partielle, dirigée par H.-C. Butler, membre de la *Princeton expedition*. Butler a notamment déblayé un sanctuaire du IIIe siècle. On trouvera une interprétation différente de ces ruines dans l'article de Welter, cité ci-dessous.

III. Bibliographie. — Marquis de Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, Paris, 1864, p. 38 sq. — De Saulcy, *Voyage en Terre sainte*, t. I, Paris, 1865, p. 211-234; *Mémoire sur les monuments d'ʿAraq-el-Emîr*, dans *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. XXVI, Paris, 1867. — H.-C. Butler, dans *Princeton university Archaeol. expedition to Syria*, t. II; *Ancient architecture*, t. I, p. 1-25. — E. Littmann, *Inscriptions*, dans t. I, p. 1-7. — P. Vincent, *La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza*, dans *Rev. bibl.*, 1920, p. 182-202. — H. Gressmann, *Die ammonitischen Tobiaden*, dans



333. — L'un des menhirs d'Ader. D'après *Bull. Amer. schools res.*, 1934, p. 15, fig. 7, n. 53.

Sitzungsberichte der preussischen Akad. der Wissenschaften, 1921, p. 663-671. — G. Welter, *Arak el-Emîr*, dans *Forschungen und Fortschritte*, t. VII, p. 405 sq.

101. DIBAN (Dibon). — C'est à Dîban, située à 5 km. au nord de l'Arnon et à 20 km. environ à l'est de la mer Morte, que fut découverte, en 1868, la fameuse stèle de Mésa. Voir l'art. de J. Lagrange dans

Dict. de la Bible, t. IV, col. 1014-1021. Ajouter à la bibliographie insérée à la fin de cette étude : A. Löwy, *Die Echtheit der moabitischen Inschrift im Louvre aufs neue geprüft*, 1903, et la réponse de König, dans *Zeitschrift der deutsch. Morgenländischen Gesellschaft* t. LIX, 1905, p. 233 sq. — R. Dussaud, *Les monuments phéniciens et judaïques*, Paris, 1912. — M. Storr, *Die Echtheit der Meschainschrift*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1917-1918. — On trouvera une nouvelle traduction allemande de l'inscription dans Gressmann, *Alttestamentliche Texte*, Berlin et Leipzig, 1926, p. 440 sq. — Voir enfin, au sujet de quelques attaques nouvelles, dirigées récemment contre l'authenticité de l'inscription, E. König, dans *Jeschurun*, Berlin, 1925, p. 186 sq., 276 sq.

102. DJÉRASH (Gérasa). — I. — Célèbre cité romaine et byzantine, située à 59 km. au nord de 'Ammân et dont les ruines comptent parmi les plus imposantes du Proche-Orient.

II. — Souvent visitée et décrite avant la guerre, les ruines de Djérash font depuis 1928, l'objet d'une exploration méthodique, à laquelle collaborent l'université de Yale, l'École anglaise de Jérusalem et, depuis 1930, l'École américaine de Jérusalem.

III. — Étant donné le peu d'intérêt que présente le site au point de vue biblique immédiat, nous réservons le compte rendu de son exploration à l'art. VILLES ROMAINES ET BYZANTINES, à paraître dans ce *Supplément*. Nous consacrerons toutefois une courte notice à la synagogue qui vient d'y être découverte. Voir à l'appendice II, col. 52).

IV. BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE. — Crowfoot, *Churches at Jerash*, Londres, 1931. — S. Fisher et McCown, *Jerash-Gerasa, 1930*, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. XI, 1931, p. 1-59. — Fisher, *The campaign at Jerash in sept. and oct. 1931*, *ibid.*, p. 131-169. — Nelson Glueck, *Jerash in the spring of 1933*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1934, n. 53, p. 2-13. — Fisher, *Jerash in the autumn 1933*, *ibid.*, 1934, n. 54, p. 5-13. — Stinespring, *Jerash in the spring of 1934*, *ibid.*, 1935, n. 57, p. 3-12. — C. McCown, *The goddesses of Gerasa*, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. XIII, 1933, p. 129-166.

103. IRAM (djébel Ramm). — Sur un sanctuaire nabatéen, dédié à la déesse Allât, découvert en 1931 par M. G. Horsfield, au djébel Ramm (est du golfe de 'Aqaba; frontière du Hedjâz) et étudié depuis 1932 par le P. Savignac et MM. Horsfield et Head, voir l'art. du P. Savignac, *Le sanctuaire d'Allât à Iram*, dans *Rev. bibl.*, 1932, p. 581-597; 1933, p. 405-422; 1934, p. 572-589; 1935, p. 245-278. Pour les inscriptions relevées à Iram, voir l'art. PÉTRA ET LA NABATÈNE.



334. — 'Ammân. Première terrasse de l'acropole. Murailles du bronze III.
D'après *Boll. Assoc. intern. stud. medit.*, 1933-1934, fig. 43, n. 5.

104. KHIRBET EL-BALOU'A. — I. — Champ de ruines, situé dans le bassin de l'Arnon (Seil el-Môdjib) et sur le cours supérieur de l'un de ses principaux affluents de rive gauche, le Seil es-Shqeifât. Distance de la mer Morte : environ 20 km.; de Kérak, près de 25 km. en ligne droite.

II. — Des ruines d'el-Balou'a émergent les restes d'une forteresse (el-Qasr) qui date apparemment du Iᵉʳ siècle. C'est là que fut découverte, en 1930, par M. Head, du Service des antiquités de Transjordanie, une stèle en basalte de style égyptisant (fig. 337). Ce monument, qui porte dans sa partie supérieure quatre lignes d'un texte non encore déchiffré, représente une scène d'adoration. On y reconnaît le dieu national des Moabites, Camos, figuré sous les traits « de Seth, que les Égyptiens assimilaient volontiers au Ba'al cananéen. Il est accompagné de sa parèdre, la déesse 'Astart, sous les dehors d'Anta, qui lui présente un roi ou un prince de Moab tenant en main la masse d'armes, insigne de son autorité » (P. Abel, *Géographie...*, p. 279). Cet important monument date, comme

M. Drioton vient de l'établir, du début du XII[e] siècle avant J.-C.

III. — Les ruines de Khirbet el-Balouʿa ont été visitées en 1933 par M. Glueck, alors directeur de l'École américaine de Jérusalem et par J.-W. Crowfoot, directeur de l'École anglaise de Jérusalem. Ce dernier y a pratiqué une série de sondages, au cours desquels une section de l'enceinte casematée de la ville ancienne fut exhumée. Elle daterait de l'ère du fer. La céramique recueillie par Glueck et Crowfoot s'échelonne entre le bronze I et la période arabe. Elle contient notamment de beaux spécimens d'une variété moabite assez peu connue jusqu'ici. Remarquons enfin qu'à Khirbet el-Balouʿa, comme en quelques autres sites de la région, la période qui va du XVIII[e] aux XIII[e]-XII[e] siècles est très faiblement représentée dans les séries céramiques recueillies.



335. — Fort mégalithique avec tour circulaire près de ʿAmmân. D'après Olmstead, *History...*, fig. 10.

IV. Bibliographie. — G. Horsfield et P. Vincent, *Une stèle égypto-moabite au Balouʿa*, dans *Rev. bibl.*, 1932, p. 417-444. — Et. Drioton, *A propos de la stèle de Balouʿa, ibid.*, 1933, p. 353-365.

Voir, sur l'exploration du site, N. Glueck, *Further exploration in eastern Palestine*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1933, n. 51, p. 9 sq. et *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. XIV, 1934, p. 53-56. — J.-W. Crowfoot, *An expedition to Baluah*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1934, p. 76-84.

105. MADABA (Médaba). — I. — Village chrétien, moderne, occupant l'emplacement de la ville biblique et de la cité byzantine du même nom, et situé à 35 km. au sud-ouest de ʿAmmân. Célèbre carte en mosaïque ayant servi de pavé à une église chrétienne du VI[e] siècle (cf. *Supplément*, t. II, col. 712) et restes importants d'autres sanctuaires d'époque byzantine.

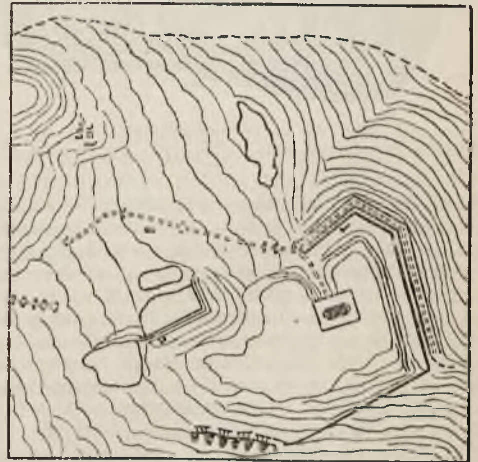
II. — Mentionnons, parmi les travaux récents consacrés à l'étude de ces monuments, l'art. Madaba de dom H. Leclercq, dans le *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. X, col. 806-885. On trouvera à la fin de cet article une abondante bibliographie. Voir également, pour les références bibliques, l'art. Médaba, dans *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 902-907.

106. MONT SIAGHA (mont Nébo-Phasga). — I. — Célèbre montagne biblique (cf. Deut., XXXIV, 1), située à 5 km. au nord-ouest de Madaba. Ruines d'une église chrétienne du IV[e] siècle, dédiée à Moïse (fig. 338). Voir, sur les problèmes de topographie intéressant le mont Nébo, les art. Nébo et Phasga du *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 1544-1547; t. V, col. 221-223 et la *Géographie de la Palestine*, du P. Abel, Paris, 1933, p. 379-384.

II. — Devenues, en 1932, la propriété de la custodie de Terre sainte, les ruines du sanctuaire chrétien ont été explorées partiellement en 1933 par les soins de l'Institut biblique franciscain international de Jérusalem. Ces fouilles ont permis : 1°. D'établir le plan de l'édifice, basilique à trois nefs, précédée d'un narthex et d'une grande cour et entourée de chapelles et de salles. 2°. De constater la présence de belles mosaïques dans le chœur, les nefs et les chapelles latérales. 3°. De relever trois phases différentes dans la construction de l'édifice.

Une deuxième campagne de fouilles, prévue en 1934, permettra de dégager complètement cet important sanctuaire.

III. Bibliographie. — Fr. Sylvester Saller, O.F.M., *L'église du mont Nébo*, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 120-127. Voir, plus loin, au mot Nébo.



336. — ʿAraq el-Emîr. Plan du site.
D'après *Forschungen und Fortschritte*, 1931, p. 31.

107. PÉTRA. — Voir, sur Pétra, la célèbre capitale de la Nabatène, située à 280 km. au sud-sud-est de ʿAmmân *(via Maʿân)*, et à quelque 80 km. au sud de la mer Morte, l'art. de L. Fillion, dans *Dict. de la Bible*, t. V, col. 166-173 et *Rev. bibl.*, 1897, p. 208-238;

1898, p. 165-182, 448; 1900, p. 164; 1902, p. 441, 580-590; 1903, p. 280-288; 1904, p. 315; 1905, p. 108-112; 1906, p. 443-464, 582-587, 591-594.

Voici quelques études récentes sur le site et son exploration : G. Dalman, *Neue Petraforschungen*, 1912. — Bachmann, *Watzinger*, *Wieland*, *Petra*, dans *Wissenschaftliche Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalsschutzkommandos*, Berlin et Leipzig, 1921. — A.-B.-W. Kennedy, *Petra, its hist. and monuments*, Londres, 1925. — A. Kammerer, *Pétra et*



337. — La stèle d'el-Balou'a.
D'après *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, avril 1934, pl. I.

la Nabatène, texte et atlas, Paris, 1929-1930. — M. G. Horsfield et miss A. Conway, *Hist. and topographical notes on Edom, with an account on the first excavations at Petra*, dans *The geogr. journal*, t. LXXVI, 1930, p. 369-390; cf. *Rev. bibl.*, 1932, p. 322. — P. Abel, dans *Syrie-Palestine (Guide bleu)*, Paris, 1932, p. 646-658. On trouvera enfin une contribution à la topographie de Pétra dans *Journ. Palest. Orient. Soc.*, 1929, p. 136 sq. et dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1935, n. 57, p. 18-26 (Albright). — Voir, plus loin, au mot PÉTRA ET LA NABATÈNE.

108. **BAB-ED-DRA'A.** — I. POSITION GÉOGRAPHIQUE. — Le champ de ruines de Bâb ed-Dra'a est situé à 15 km. au nord-ouest de Kérak, à la hauteur de la Lisân, et à 6 km. à l'est de la mer Morte, qu'elle domine d'une hauteur de 150 m.

II. EXPLORATION DU SITE. — Les ruines ont été étudiées sommairement en 1924, au cours d'une expédition dirigée par le docteur Kyle du *Xenia theological seminary* de Saint-Louis (États-Unis) et le docteur Albright de l'École américaine de Jérusalem.

III. PRINCIPAUX RÉSULTATS. — 1° L'outillage lithique et les spécimens de poterie retrouvés à Bâb-ed-Dra'a attestent, sinon l'occupation permanente, du moins la fréquentation du site depuis l'ère énéolithique (IVe millénaire) jusqu'au premier quart du IIe millénaire.

2° Notons, parmi les installations retrouvées *in situ*, 1. Un camp retranché dont le « mur, épais de 4 m., est formé d'un massif de blocs bruts flanqué à l'extérieur d'un revêtement qui s'élève par retraits jusqu'à 5 m. de haut » (P. Abel). 2. Des sépultures recouvertes d'amas de pierre *(tumuli)*; des foyers; des enclos servant sans doute d'abris aux tentes ou aux cabanes qui s'y dressaient. 3. Une série de *massebôth* renversées aujourd'hui et qui faisaient sans nul doute partie d'un sanctuaire. Cf. Gézer, col. 402.

IV. IDENTIFICATION. — Si aucun nom ancien ne peut être mis en relation, du moins directement, avec le plateau de Bâb-ed-Dra' a, une hypothèse émise par le docteur Albright mérite toutefois de retenir sérieusement l'attention. Aux yeux du directeur de l'École américaine, le site aurait en effet abrité un sanctuaire régional, fréquenté assidûment par les habitants de la Pentapole établie au sud et sud-ouest de la Lisân. C'est là qu'ils seraient venus en pèlerinage à des jours déterminés et c'est à l'intérieur de l'enceinte fortifiée qu'ils auraient dressé leurs tentes. C'est à l'ombre du lieu saint, enfin, qu'ils auraient enseveli leurs morts, comme le font aujourd'hui encore les musulmans et les juifs dans la vallée du Cédron. Hypothèse très suggestive et qui a le mérite d'expliquer en outre la désertion du site au premier quart du IIe millénaire, date qui coïncide avec la destruction de la Pentapole.

V. BIBLIOGRAPHIE. — En attendant la publication du compte rendu officiel de l'expédition Kyle-Albright, on consultera sur Bâb-ed-Dra' a les études suivantes : Albright, *The Jordan valley in the bronze age*, dans *Ann. Amer. schools orient. res.*, t. VI, 1926, p. 56-66 (cf. *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 9-14, p. 2-12); id., *The archeology and the Bible*, New-York, 1933, p. 135 sq. — P. Mallon, *Les ruines de shal ed-Dra'a*, dans *Biblica*, 1924, p. 443-451. — P. Abel, *Bâb-ed-Dra'*, dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 243-246. Voir aussi la notice consacrée col. 486 à *Teleilât Ghassoul* et le compte rendu officiel (*Teleilât Ghassoul*, t. I) consacré à cette fouille.

III. APPENDICES. 1. Archéologie préhistorique. — *Remarques préliminaires.* — L'archéologie préhistorique et la paléo-anthropologie dépassent quelque peu le cadre de cet article, consacré aux sites historiques de la Palestine. Toutefois, en raison de l'intérêt considérable et très légitime qu'elles ont suscité partout, nous ne saurions passer entièrement sous silence les belles découvertes réalisées récemment en ces deux domaines sur le sol palestinien.

Les restes fossiles humains recueillis en Palestine depuis 1922 appartiennent au paléolithique, inférieur et supérieur, au mésolithique et à l'énéolithique. Il en va de même des industries lithiques reconnues et inventoriées depuis trois quarts de siècle environ, mais surtout depuis une dizaine d'années. Ces dernières offrent quelques variétés nouvelles qui ne se rangent pas toujours sans difficulté dans les classifications que les manuels ont vulgarisées et qui sont empruntées aux stations-types françaises. Mais le développement des industries humaines présentant des caractères sensiblement identiques en Europe aussi bien que dans l'Asie antérieure, il est à prévoir que l'accord se fera, dans un avenir rapproché, sur les quelques points qui divisent présentement encore les techniciens de la préhistoire.

Nous diviserons cet appendice en trois paragraphes : 1. Quelques remarques sur les stations de surface; 2. Compte rendu sommaire des principales fouilles systématiques effectuées récemment dans les grottes

préhistoriques; 3. Les industries lithiques. (Tableau synoptique).

I. Les stations de surface. — 1° Elles sont nombreuses des deux côtés du Jourdain et dans le Sud palestinien et il ne saurait être question de les passer toutes en revue.

On consultera, sur ce sujet, le chapitre consacré à l'archéologie préhistorique dans le *Canaan* du P. Vincent, Paris, 1912, p. 373-426; l'ouvrage monumental de Karge : *Rephaïm, Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens*, Paderborn, 1917 (2e éd., 1925); Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Vienne, 1931, de même que les articles suivants : R. Neuville, *Additions à la liste des stations préhistoriques de Palestine et de Transjordanie*, dans *Journ. Palest. Orient. Soc.*, t. IX, 1929, p. 114 sq.; id., *Le préhistorique de Palestine*, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 237-259; P. Mallon, *L'homme préhistorique en Palestine*, dans *Biblica*, 1925, p. 326-335; P. Buzy, *Une industrie mésolithique en Palestine*, dans *Rev. bibl.*, 1930, notamment, p. 558-559; P. Barrois, art. Canaan, dans ce *Supplément*, t. I, col. 1003-1009.

2° Les stations suivantes ont fait récemment l'objet d'études particulières :

1. *El-Qeseimé et stations voisines (région de Cadès-Barnéa)*, carte n. ?.

a) Paléolithique inférieur (levalloisien I). — Voir R. Neuville, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 241.

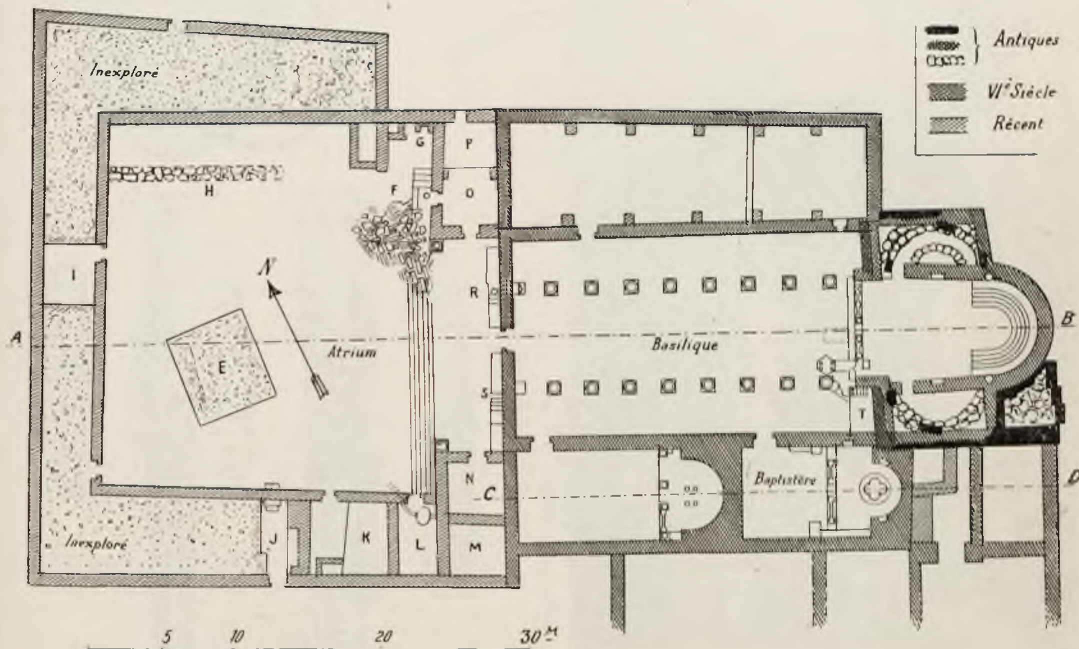
b) Paléolithique supérieur. — Voir le P. Buzy, dans *Rev. bibl.*, 1927, p. 90-92; 1929, p. 364-381, avec indications bibliographiques; cf. P. Mallon, dans *Biblica*, 1927, p. 251, 252.

2. *Ouâdy Taḥouné, à 3 km. au sud de Bethléem*. — Énéolithique (taḥounien II). Art. du P. Buzy, dans *Rev. bibl.*, 1928, p. 558-578; cf. P. Mallon, dans *Biblica*, 1933, p. 201; R. Neuville, dans *Journ. Palest. Orient. Soc.*, t. x, p. 199 sq.

3. *ʿAïn-Moussa, à 9 km. à l'est de Nazareth*. — Acheuléen. Art. du P. Duvignau, S.C.J., dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 552-565.

3° Sur les monuments mégalithiques, relevés en Palestine et en Transjordanie et qui sont en partie l'œuvre des ghassouliens, comme M. Stekelis, de l'université hébraïque de Jérusalem vient d'en faire la preuve, on pourra consulter, outre les ouvrages déjà cités du P. Vincent et de Karge, les quelques études suivantes : P. Mader, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1914, p. 20 sq.; id., dans *Journ. Palest. Orient. Soc.*, 1925, p. 95-107; P. Abel, dans *Rev. bibl.*, 1922, p. 590 sq.; 1928, p. 420 sq.; sur la nécropole de Teleilât Ghassoul et quelques autres nécropoles de Transjordanie, voir P. Mallon, dans *Biblica*, 1933, p. 297-302 et P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1935, p. 220-224. — Voir spécialement, sur la nécropole mégalithique d'el-ʿAdeimé (Transjordanie), carte n. 109, l'étude de R. Neuville, dans *Biblica*, 1930, p. 249-265; sur les dolmens de Kézâreh (Galilée) (fig. 339), carte n. 60, on consultera l'étude de Turville-Petre, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1931, p. 155-166.

4° On trouvera enfin des indications éparses sur les sites préhistoriques et protohistoriques de la vallée du Jourdain et de la Transjordanie dans les ouvrages et articles suivants : *Publications of the Princeton university archaeological expedition to Syria*, Leyde, 1907-1921; P. Savignac, *Excursion en Transjordanie et au kh. es-Samrâ*, dans *Rev. bibl.*, 1925, p. 110-131; P. Abel, *Une croisière autour de la mer Morte*, Paris, 1911; id., *Notes complémentaires...*, dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 237-260; id., *Le circuit de Transjordanie*, dans *Rev. bibl.*, 1928, p. 425-433, 590-604; id., *Exploration du sud-est de la vallée du Jourdain*, *ibid.*, 1931, p. 214-226, p. 375-400; 1932, p. 77-88, 237-257; P. Mallon, *Les places fortes du sud-est de la vallée du Jourdain au temps d'Abraham*, dans *Biblica*, 1932, p. 194-201; P. Kœppel, *Die neuen Ausgrabungen am Tell-Ghassul im Jordantal*, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1932, note p. 37 sq.; R. Neuville, *Les industries lithiques de l'âge du bronze*, dans *Journ. Palest. Orient. Soc.*, t. x, 1930, p. 199-221; P. Mallon, *Les dernières phases de la pierre et les premiers temps historiques en Palestine*.



338. — Mont Nébo. Plan de l'église byzantine. D'après *Rev. bibl.*, 1934, pl. VI.

dans *Biblica*, 1933, p. 199-211; *Deux forteresses au pied des monts de Moab*, *ibid.*, 1933, p. 400-407. — Mallon, Kœppel, Neuville, *Teleilât Ghassoul*, t. I, Rome, 1934.

On trouvera une énumération détaillée des stations en surface et des monuments mégalithiques de Palestine et de Transjordanie, dans le *Supplément*, au mot PRÉHISTOIRE ET PROTOHISTOIRE PALESTINIENNES.

5° *Bibliographie.* — Consulter notamment, outre les ouvrages indiqués plus haut, Stekelis, *Prehistory in Palestine. A bibliography*, Jérusalem, 1932. Ce précieux recueil contient, en trois cent soixante-dix-neuf numéros, le relevé des études publiées jusqu'en 1931 en matière de préhistoire palestinienne. Voir également R. Neuville, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 237-259.



339. — Nécropole dolménique de Corozaïn. Entrée du dolmen n° 5. D'après *Palest. expl. fund*, *Quart. stat.*, juillet 1931, pl. II, n. 3.

II. LES FOUILLES SYSTÉMATIQUES (fig. 341). — 1° *LA GROTTE DE ZOUTTIYÉ EN GALILÉE* (carte, n. 69). — 1. *Position géographique.* — A 5 km. environ au nord-ouest du lac de Tibériade, cette grotte (19 m. × 12-18 m. × 12 m.) s'ouvre sur la large vallée d'el-ʿAmoud qui descend vers la plaine de Gennésar.

2. *Fouilles.* — La grotte a été explorée en 1925 et en 1930, sous les auspices de la *Brit. school. Jerusalem*, par un archéologue anglais, M. Turville-Petre. Au cours de la campagne de 1925, des fouilles furent pratiquées, en outre, par la même mission dans la grotte voisine d'el-Emîré.

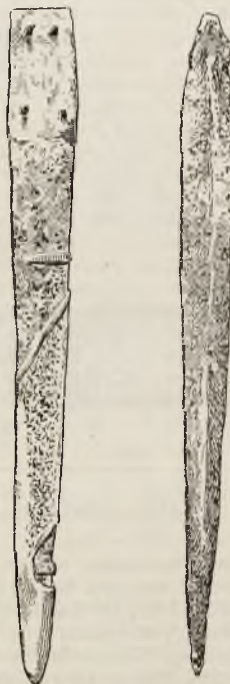
3. *Principaux résultats.* — *a*) Déblaiement et analyse d'une couche de débris de 1 m. 50, représentant les vestiges de l'occupation de la grotte au cours des temps historiques.

b) Découverte, sous un lit de pierres détachées du plafond, d'une double couche de dépôts, l'une du type acheuléen supérieur, l'autre du type levalloisien évolué, contenant un outillage lithique à bifaces (coups de poing), de nombreux ossements d'animaux et quatre fragments d'un squelette humain, dont un frontal (fig. 342).

Cette dernière découverte est des plus importantes. Le crâne en question — premier spécimen du genre retrouvé sur le continent asiatique — offre, en effet, des analogies avec les seize crânes néanderthaliens, provenant des gisements moustériens d'Europe.

Classé lors de la découverte, sous le nom d'*homo galilaeensis*, l'individu dont il provient (jeune femme de 25 ans?), est rangé depuis peu, à la suite d'autres découvertes analogues, sous la rubrique, du reste assez mal choisie, de *palaeanthropus palestinus*. Voir, ci-dessous, les notices consacrées aux grottes de Shouqba, es-Soukhoul et et-Taboun.





340. — Nécropole dolménique de Corozaïn. Bracelet en argent et dagues en bronze. D'après *Palest. expl. fund*, *Quart. stat.*, 1931, pl. IV, n. 3-5.

4. *Bibliographie.* — Turville-Petre, *Excavations of two palaeolithic caves in Galilee*, avec appendice de sir Arthur Keith : *Note on the Galilee skull*, dans *Bull. Brit. school. archaeol.*, *Jerusalem*, 1925, n. 7; cf. *Palest. expl. fund*, *Quart. stat.*, 1931, p. 165 sq.; 1932, p. 42; *Research in prehistoric Galilee*, avec des études de Dorothea M. Bate, Charlotte Baynes et sir Arthur Keith, Londres, 1927. — P. Mallon, *L'homme préhistorique en Palestine*, dans *Biblica*, 1925, p. 326-335. — P. Vincent, *L'homme quaternaire en Galilée*, dans *Rev. bibl.*, 1926, p. 583-585.





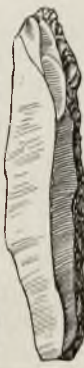


























341. — Du paléolithique inférieur au bronze I. 1. Paléolithique inférieur : *a)* « coup-de-poing » acheuléen (industries à bifaces); *b)* « burin » levalloisien (industries à éclats); *c)* pointe triangulaire moustérienne (id.). 2. Paléolithique supérieur : pointe de sagaie (industrie de l'os). 3. Mésolithique (natoufien I) : *a)* Industrie lithique (croissants, pointe, armature de faucille, grattoir); *b)* industrie de l'os; *(c)* sculpture (gazelle (?) en calcaire). 4. Énéolithique : *a)* tahounien I et II (ciseaux); *b)* ghassoulien II (racloir en éventail). 5. Bronze I (début) : vase à anses ondulées. D'après *Rev. bibl.*, 1934, p. 235-259, pl. XII-XXI, passim; p. 415, fig. 3.

2° *LA GROTTE DE SHOUQBA (SHAQBA)* (carte, n. 44). — 1. *Position géographique.* — Grotte située à proximité du village de Shouqba, dans l'ouâdy Natouf, à 15 km. environ de Lydda (Judée nord-occidentale).

2. *Sondages et fouilles.* — Des sondages ont été effectués dans cette grotte, en 1924, par le P. Mallon. Elle a été explorée systématiquement, en 1928, au nom de la *Brit. school. archaeol. Jerusalem,* et de l'*Amer. school prehist. res.,* par miss Dorothy Garrod.

3. *Principaux résultats.* — « Des trois couches explorées, la première a fourni des tessons appartenant la plupart au bronze I; la deuxième est caractérisée par des foyers contenant quantité de silex microlithes du type tardenoisien et des ossements humains brisés avec quelques poinçons grossiers en os d'animal; la couche inférieure contenait en abondance silex et os d'animaux. L'industrie lithique s'y approche du moustérien supérieur : une série de burins se classent, de l'avis de l'abbé Breuil, dans l'aurignacio-moustérien. Une molaire et un fragment de crâne conforme au type de Néanderthal ont été découverts à la base de la brèche calcaire très dure par endroit qui forme cette dernière couche » (*Rev. bibl.,* 1929, p. 476).





342. — L'*homo galilæensis.* Frontal. D'après une photographie.

L'industrie microlithique découverte dans cette grotte est classée présentement sous la dénomination de natoufien II. La molaire et le fragment de crâne recueillis dans la couche inférieure proviennent d'un individu du type *palaeanthropus palestinus.* Les autres restes fossiles appartiennent à des hommes de l'ère mésolithique, de type négroïde. On a retrouvé des représentants de la même race dans la grotte d'el-Ouâd (voir ci-dessous, col. 508, 3).

4. *Bibliographie.* — P. Mallon, *La grotte de Shouqba,* dans *Mémoires de l'université Saint-Joseph,* t. x, Beyrouth, 1925, p. 191 sq. — Miss Dorothy Garrod, *Excavation of a palaeolithic cave in western Judaea,* dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.,* 1928, p. 182-185 et dans *Bull. de la Soc. préhistorique de France,* 1930, p. 151-160.

3° *LA GROTTE DE MOUGHARET EL-KÉBARA* (à 5 km. au sud-est de Tantoura-Dôr; carte n. 70). — Voir sur l'exploration de cette grotte, effectuée en 1931 par les soins de la *Brit. school. archaeol. Jerusalem* et de l'*Amer. school prehist. res.;* Turville-Petre, *Excavations in the Mugharet el-Kebarah,* dans *Journ. of the royal anthropol. Inst.,* 1932, p. 271-276.

4° *LES GROTTES DE L'OUADY MOUGHARA* (carte n. 73). — 1. *Position géographique.* — L'ouâdy Moughâra, descendant des pentes occidentales du Carmel, atteint la plaine côtière à 3 km. au sud-est du château de 'Athlîth et à 23 km. environ au sud de Ḥaïfa'.

2. *Fouilles.* — L'exploration des grottes préhistoriques qui s'ouvre sur l'ouâdy Moughâra a été inaugurée en 1928 et se poursuit depuis cette date. — *a)* Des sondages très fructueux furent effectués en 1927 dans la grotte d'el-Ouâd par M. C. Lambert, du Service des antiquités de Palestine.

b) L'exploration des trois grottes d'el-Ouâd, et-Taboun (fig. 343) et es-Soukhoul s'effectue sous les auspices de l'École anglaise de Jérusalem et de l'École américaine de recherches préhistoriques. Les travaux sont dirigés par miss Dorothy Garrod et M. Mc Cown et financés en grande partie par M. Robert Mond, le mécène anglais bien connu.

3. *Principaux résultats.* — *a) Moughâret el-Ouâd.* — *a.* La grotte se compose de deux chambres, précédées d'une terrasse, et se termine par un couloir long de 60 m. Les couches de la première chambre ont été bouleversées en partie à l'époque byzantine; celles de la seconde, d'une épaisseur de 2 m. 80, de même que celles de la terrasse, ont été retrouvées intactes.

b. La seconde chambre présente une stratification des plus remarquables, s'échelonnant de l'ère du bronze au moustérien (paléolithique inférieur, pléistocène ancien).

c. Les découvertes les plus importantes furent faites dans la couche mésolithique dont l'industrie appartient au natoufien I, II, IV. De nombreux squelettes de type dolichocéphale et négroïde furent trouvés également. Notons, comme particularité, de curieuses calottes de *dentales,* dont les crânes des squelettes se trouvent ceints (fig. 344).

« Le degré de civilisation atteint par (ces) vieux mésolithiques marque un progrès considérable et nettement tranché sur les cultures précédentes. Ces négroïdes étaient des artistes de premier ordre, comme le montrent leurs sculptures sur pierre et sur os, qui sont les premières et peut-être les plus sûres manifestations de l'art préhistorique et protohistorique de la Palestine. Ces natoufiens furent aussi les premiers agriculteurs, leur outillage le prouve, dans un pays où, pour de tout autres raisons, ethnologues et botanistes placent le berceau de l'agriculture. La culture des céréales n'amena cependant pas les mésolithiques à abandonner la chasse. Ils capturaient surtout la gazelle, qui s'était considérablement multipliée dans le pays. Ils pratiquaient aussi la pêche... Mais il ne semble pas que les natoufiens, surtout ceux des phases I et II, aient pratiqué la domestication des animaux.

« Qui étaient ces natoufiens? D'après leur type ethnique, des Méditerranéens ayant des traits communs avec les négroïdes de l'aurignacien de l'Europe méridionale et aussi, mais à un moindre degré, avec les Égyptiens prédynastiques et les Capsiens de l'Afrique du Nord. Leur industrie lithique cependant les rapproche surtout de ces derniers ». (R. Neuville, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 254 sq.).

d. Dans la couche moustérienne, miss Garrod découvrit un nouveau squelette de type néanderthaloïde *(palaeanthropus palestinus* ou *homo Neandertalensis « varietas palæstinensis »).*

b) Moughâret et-Taboun. — *a.* Grotte se composant de deux grandes chambres. L'énorme couche de dépôts préhistoriques, d'une épaisseur de 22 m. 50, présenta la stratigraphie suivante : moustérien, acheuléo-moustérien, acheuléen supérieur, tayacien.

b. A noter la découverte, dans la couche moustérienne inférieure, de nombreux instruments de type levalloisien, d'un squelette de *palaeanthropus palestinus* et d'une faune abondante dans laquelle sont notamment représentés le rhinocéros, l'hippopotame et l'éléphant.



343. — Ouâdy Moughâra. La grotte d'et-Taboun (niveau moustérien inférieur). D'après *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, avril 1934, pl. IV.

c) Moughâret es-Soukhoul. — Abri sous roche d'un intérêt exceptionnel, exploré par M. Mac Cown. Industrie lithique de type levalloisien supérieur; nombreux ossements d'animaux. Neuf squelettes de *palaeanthropus palestinus.*

Voici en quels termes M. Mc Cown caractérise ces restes fossiles. Ils montrent « des caractères physiques néanderthaliens combinés avec quelques autres qui sont nettement néanthropiques (c'est-à-dire propres à l'*homo sapiens*). Les crânes sont hauts, avec un frontal bien voûté, s'élevant d'un énorme *torus* supraorbital, des éminences pariétales nettes, et des temporaux avec un rebord puissant revenant vers un *torus* occipital bien marqué. Le prognatisme facial et alvéolaire est accusé; cependant, l'un a une mandibule massive, la branche montante formant un angle droit avec la base, et un menton indubitable. La partie inférieure de la

face devait être extraordinairement grotesque. Les membres sont longs et robustes, avec un développement accentué des surfaces d'attachement des muscles. Le fait que le fémur est arqué, alors que la tête du tibia est rétroversée, semblerait indiquer une attitude inclinée de tout de corps » (Mc Cown, *Bull. Amer. school prehist. res.*, mai 1933, p. 9 sq., cité d'après *Rev. bibl.*, 1934, p. 244, art. de M. Neuville).

4. *Bibliographie.* — Miss Dorothy Garrod, *Excavations in the Mugharet el Wad, near Athlit, april-june 1929*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1929, p. 220-222; *Excavations in the caves of the wady el-Mughara, 1929-1930*, dans *Bull. Amer. school prehist. res.*, 1931, n. 7, p. 5-11; *Excavation at the Mugharet el-Wad*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1931, p. 99-103; *Excavations in the wady el-Mughara, 1931* dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1932, p. 46-51, *Excavations...*, 1932-1933, *ibid.*, 1934, p. 85-89 et *Bull., amer. school prehist. res.*, 1934, p. 7-11; *A new mesolithic industry; The Natafian of Palestine*, dans *Journ. royal anthrop. Inst.*, 1932, p. 257-269. — Voir également les comptes rendus des assemblées annuelles de la *Brit. school. archaeol. Jerusalem*, dans *Quart. stat. of Palest. expl. fund.*, depuis 1928, passim. — Mc Cown, *Fossil men of the Mugharet es-Sukhûl, near Athlit*, dans *Bull. Amer. school prehist. res.*, mai 1933, p. 9-15, 1934, p. 13-19. — P. Kœppel, *Die neuentdeckten Neanderthalmenschen von Atlit*, dans *Biblica*, 1932, p. 358-362. — Mac Curdy, *Prehist. res. in the Near East*, dans *Proc. of the Amer. philos. Soc.*, 1933, p. 121-135; cf. *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1934, p. 209 sq.



344. — Crâne orné de *dentalia* (ère mésolithique). D'après *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, janvier 1932, pl. II, n. 3.

5° *LES GROTTES DE L'OUADY EL-KHAREITOUN (DÉSERT DE JUDA* (carte, n. 18). — 1. Au cours de ces dernières années, M. R. Neuville, vice-consul de France à Jérusalem, a exploré une série de grottes et d'abris situés sur les bords de l'ouâdy el-Khareitoun, à quelques 10 km. au sud-est de Bethléem. Ces recherches ont été effectuées sous les auspices de l'Institut de paléontologie humaine de Paris. Mentionnons, parmi les plus importantes de ces grottes, celles d'Oumm-Qalaa, Oumm-Qatafa, 'Erq el-Ahmar et el-Khiâm.

2. Les recherches de M. Neuville ont porté, en outre, sur une série de grottes, situées ailleurs dans le désert de Juda et qu'on trouvera mentionnées ci-dessous.

a) La grotte d'Oumm-Qalaa. — *a.* Parmi les objets provenant d'un déblayage antérieur de la grotte M. Neuville a recueilli un poignard en silex (318 × 70 × 10 mm.), d'époque énéolithique (ghassoulien II). Les séries céramiques mises à jour lors des sondages effectués à l'intérieur de la grotte ne sont pas antérieures au premier âge du bronze (+ 3000-2000).

b. Bibliographie. — R. Neuville et A. Mallon, *Les débuts de l'âge des métaux dans les grottes du désert de Judée*, dans *Syria*, 1931, p. 26-29.

b) La grotte d'Oumm-Qatafa. — L'exploration de cette grotte a donné lieu à des découvertes importantes qui se répartissent de la façon suivante : *a. Paléolithique inférieur.* — α) *Industrie à éclats.* — Elle est représentée à Oumm-Qatafa par le tayacien.

β) *Industries à bifaces (coups de poing).* — De ces industries on a trouvé, dans la grotte d'Oumm-Qatafa, de nombreux spécimens relevant de l'acheuléen moyen supérieur et final.

b. Mésolithique (natoufien I?). — Sur les parois de la grotte, M. Neuville a découvert des gravures représentant des animaux comme l'éléphant, la gazelle, le sanglier, le rhinocéros. Ce sont là les premiers spécimens de peintures préhistoriques enregistrées en Palestine.

c. Énéolithique. — La couche énéolithique (ghassoulien II), s'est révélée très riche en objets d'une grande variété. En voici une brève nomenclature que nous empruntons à l'article de MM. Neuville et Mallon, cité ci-dessous.

α) *Objets en silex.* — Une soixantaine de silex ouvrés, parmi lesquels trente-cinq outils classifiables, tels que ciseaux, herminettes, armatures de faucilles. A noter spécialement deux splendides racloirs en éventail (fig. 341).

β) *Objets en os et en bronze.* — Deux aiguilles en os, dont l'une mesure « 228 mm. de longueur, avec un chas de 3 mm. de diamètre. C'est de beaucoup la plus grande aiguille de ce genre trouvée en Palestine ». Une élégante bague en bronze.

γ) *Objets en calcaire et en basalte.* — Pendeloque et casse-tête en calcaire; une quinzaine de meules de moulins; plusieurs pierres à cupules; une série de vases en basalte, dont quatre sont intacts.

δ) *La céramique.* — Très abondante, mais rudimentaire, elle est entièrement faite à la main. Un certain nombre de tessons sont perforés. Bon nombre de pièces portent une ornementation en relief assez primitive et des traces de coloration en rouge et en noir. Cette céramique, particulière à Oumm-Qatafa trahirait, d'après M. Neuville, des influences africaines.

Voir, sur la grotte d'Oumm-Qatafa, R. Neuville et A. Mallon, *Les débuts de l'âge des métaux dans les grottes du désert de Judée*, dans *Syria*, 1931, p. 29-47. — R. Neuville, *L'acheuléen supérieur de la grotte d'Oumm Qatafa*, dans l'*Anthropologie*, 1931, p. 13-51, 249-263; cf. *Rev. bibl.*, 1934, p 241. — R. Neuville et R. Boureau, dans *Bull. et mém. de la Soc. d'anthropologie de Paris*, 1931, p. 1 sq.

c) L'abri de 'Erq el-Ahmar. — *a.* Les industries lithiques représentées dans cet abri sous roche appartiennent au paléolithique inférieur (levalloisien ancien); aux phases II, III et IV du paléolithique supérieur et au mésolithique (natoufien I).

b. Voici en quels termes M. R. Neuville caractérise l'homme du paléolithique supérieur, dont l'abri de 'Erq el-Ahmar et la grotte de el-Qafzé en Galilée nous ont livré quelques restes fossiles :

« L'homme du paléolithique supérieur de Palestine nous est moins bien connu que son prédécesseur du levalloisien *(palaeanthropus palestinus)*; nous n'avons de lui que quelques restes craniens très incomplets : la partie antérieure d'une calotte cranienne féminine, avec deux morceaux de la mandibule, et un frontal masculin provenant d'el-Qafzé, des fragments de calotte

cranienne féminine avec la mandibule, provenant de 'Erq el-Aḥmar.

« D'après l'examen qui vient d'être fait par M. H. Vallois, ces ossements appartiennent à un type primitif d'*homo sapiens*, avec crâne vigoureux aux parois épaisses, au front oblique et large, peu divergent, aux arcades sourcilières puissantes et à large espace interorbitaire. Le nez devait être relevé, du type européen, le menton était saillant. Les molaires inférieures du crâne féminin d'el-Qafzé vont en croissant d'avant en arrière, la deuxième et la troisième ayant encore cinq tubercules, ce qui constitue un caractère primitif incontestable. Quant à la mandibule de 'Erq el-Aḥmar, elle n'indique aucun prognatisme. Ici, comme en Europe, l'introduction des cultures du paléolithique supérieur correspond à l'arrivée d'un homme nouveau, fort éloigné de son prédécesseur néanderthaloïde, mais qui conserve encore des caractères assez primitifs. D'après les indications de la stratigraphie, cet homme aurait vécu quelque temps dans le pays avant la disparition complète du néanderthaloïde de Palestine » (*Rev. bibl.*, 1934, p. 249).

c. *Bibliographie.* — *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1931, p. 157 sq.; 1932, p. 185 sq. : deux courtes notices sous le titre : *The Irq el-Ahmar Rock-shelter.*

d) La grotte d'el-Khiâm. — Dans ce gisement sont représentées les industries lithiques suivantes :

a. La phase IV du paléolithique supérieur.

b. L'outillage du natoufien III et IV (mésolithique).

c. Le taḥounien I et II, contemporain du ghassoulien et connaissant comme lui, à côté des industries lithiques, la poterie et le métal.

e) La grotte d'ez-Zoueitina. — Culture caractéristique du natoufien I. A noter la découverte d'une statuette en calcaire représentant un cervidé. Voir plus haut la notice consacrée à Moughâret el-Ouâd, et *Quart. Depart. antiq, Palest.*, 1932, p. 194. Voir, en outre, R. Neuville dans l'*Anthropologie*, Paris, 1932, p. 546 sq.

6° *LA GROTTE DU DJEBEL QAFZÉ* (carte n. 72). — En descendant jusqu'aux strates inférieurs de cette grotte (voir ci-dessus, col. 512), *b*), M. Neuville vient de faire une découverte remarquable. Au plus bas de la couche levalloisienne (niveau L, XII), il a recueilli en effet quatre crânes d'individus appartenant à une race différente de celle du *palaeanthropus Palestinus* et bien plus archaïque que cette dernière. Voir au sujet de cette belle trouvaille, qui éclaire d'un jour nouveau les débuts du peuplement de la Palestine, R. Kœppel, *Das Alter der neuentdeckten Schädel von Nazareth*, dans *Biblica*, 1934, p. 58-73. Voir aussi *Quart. Depart. antiq. Palestine*, 1934, p. 202.

7° *LE GISEMENT DE LA BÉQA'A (JÉRUSALEM).* — Voir, sur ce gisement, qui a fait en 1932-1933 l'objet de sondages effectués par MM. Neuville et Stekelis, *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1933, p. 177 sq. Au cours de ces sondages, on recueillit notamment des coups-de-poing de type chelléen et des éclats de type levalloisien primitif (paléolithique inférieur).

III. Les industries lithiques en Palestine, Tableau synoptique (d'après R. Neuville, *Rev. bibl.*, 1934, p. 237-259). — 1° *PALÉOLITHIQUE INFÉRIEUR.* — 1. *Industries à éclats.* — *a) Tayacien.* — Oumm-Qatafa, couches F. G.

b) Levallois ancien. — 'Erq el-Aḥmar, J.; el-Qeseiméḥ (Négheb); Béqa'a (Jérusalem).

c) Levallois moyen. — 'Erq el-Aḥmar, H.

d) Levallois supérieur. — El-Qafzé, C. 1-4; Ouâdy Moughâra.

e) Levalloiso-moustérien. — El-Qafzé, C.

f) Moustérien moyen. — Shouqbah; et-Tabban (désert de Judée), C.

g) Moustérien classique. — Oumm Naqous (désert de Judée), C.

2. *Industries à bifaces (coups de poing).* — *a) Chelléen.* — Béqa'a.

b) Acheuléen ancien. — Béqa'a.

c) Acheuléen moyen. — Oumm-Qatafa, E.

d) Acheuléen supérieur. — Oumm-Qatafa, D, 2.

e) Acheuléen final. — Oumm-Qatafa, D, 1.

3. *Industries métissées.* — *a) Acheuléo-levalloisien.* — 'Aïn-Moussa (Galilée).

b) Levalloisien à bifaces. — Abou Sif et Sahba (désert de Judée).

Note. — Les industries désignées par la même lettre minuscule, sont contemporaines, mais appartiennent à deux grands groupes industriels qui se remplacent mutuellement à diverses reprises et finissent par se fusionner plus ou moins (abbé Breuil).

2° *PALÉOLITHIQUE SUPÉRIEUR.* — 1. *Phase I* (pointe de la Tabelbalat). — Et-Tabban, C; el-Qafzé, B, 3; el-Ouâd, F.

2. *Phase II* (pointe de la Gravette). — el-Qafzé, B, 2; 'Erq el-Aḥmar, F.

Note. — Les industries de ces deux phases sont contemporaines de celles des niveaux *f* et *g*, mentionnés plus haut.

3. *Phase III* (pointe de la Gravette évoluée). — 'Erq el-Aḥmar, D; el-Ouâd, E.

4. *Phase IV* (grattoirs à museau). — 'Erq el-Aḥmar, B; el-Khiâm, H.

5. *Phase V* (capsien). — El-Khiâm, G; el-Ouâd, C (?).

6. *Phase VI* (capsien). — El-Khiâm, F.

3° *MÉSOLITHIQUE.* — 1. *Natoufien I* (industrie de l'os). — El-Ouâd, B, 2; 'Erq el-Aḥmar, ez-Zoueitina, A, 2.

2. *Natoufien II* (microburins). — Shouqba, B; Tôr Abou-Sif, B; el-Ouâd.

3. *Natoufien III* (perçoirs microlithiques). — El-Khiâm, D.

4. *Natoufien IV* (flèches à encoches). — El-Khiâm, C; el-Ouâd?

Note. — Une autre industrie mésolithique, vraisemblablement antérieure au natoufien I, a été découverte par Turville-Petre dans la grotte d'el-Kébara (Carmel méridional), carte, n. 70.

4° *ÉNÉOLITHIQUE.* — C'est au début de cette période (vers l'an 4000?) qu'apparaissent en Palestine deux cultures différentes, évoluant parallèlement et faisant usage toutes deux du métal et de la poterie, inconnus jusque-là. Ce sont le taḥounien et le ghassoulien. Voir toutefois Albright, dans *Ann. Amer. school. orient. res.*, t. XIII, 1933, p. 57-58, note 3.

1. *Le taḥounien.* — *a) Taḥounien I.* — El-Khiâm, B. Les industries lithiques de cette culture dérivent de celles du natoufien IV.

b) Taḥounien II. — El-Khiam, A; Taḥouneh (3 km. au sud de Bethléem); nombreuses stations de surface. Premiers spécimens de pierres polies.

2. *Le ghassoulien.* — Cette culture qui semble avoir été importée en Palestine, sans que l'on soit à même d'en préciser l'origine, se différencie nettement et du natoufien et du taḥounien. On en connaît jusqu'ici deux variétés. *a. Ghassoulien I.* — Kefr Tâs (12 km. au nord de Jérusalem).

2. *Ghassoulien II.* — Oumm-Qalaa; Oumm-Qatafa Teleilât Ghassoul.

5° *BRONZE I (cananéen ancien).* — Au bronze I (base de Jéricho, Mégiddo, Beisan, Tell Moustaḥ (Ouâdy Nimrin, Transjordanie, carte, n. 110, et autres sites), les industries lithiques dépérissent et la pierre cède la place au métal, cuivre, bronze.

Les industries céramiques, déjà florissantes au ghassoulien, se développent progressivement. C'est la fin de la préhistoire et le début de la période historique, dont les tells étudiés plus haut, sont les témoins.

Bibliographie. — On consultera, à défaut d'un

ouvrage à jour sur la préhistoire palestinienne, les deux publications suivantes : Carl Watzinger, *Denkmäler Palästinas*, t. I, Leipzig, 1933, p. 16-28, et René Neuville, *Le préhistorique de Palestine*, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 237-259. — Cf. encore Albright, dans *Bull. Amer. schools Orient. res.*, XLII, 1931, p. 13 sq. — Stekelis, dans *Jahrbuch des deutschen archeol. Instituts*, 1930, p. 486-498. — On trouvera une étude détaillée sur les stations préhistoriques de la Palestine, de la Transjordanie et de la Syrie-Phénicie, de même qu'une discussion sur les problèmes que soulèvent les





345. — La synagogue de Capharnaüm.
Essai de reconstitution.
D'après Kittel, *Die Religionsgesch. und das Urchristentum*, Gütersloh, 1932, fig. 46, 33.

découvertes récemment effectuées dans ces régions, au mot PRÉHISTOIRE ET PROTOHISTOIRE.

2. Les anciennes synagogues de Palestine et de Transjordanie. — *Remarque préliminaire.* — Étant donné que les synagogues découvertes en Palestine, au cours de ces dernières années, sont presque toutes postérieures à la période biblique qui fait l'objet de cette étude, nous nous bornerons à les caractériser brièvement et à signaler les principales publications qui ont été consacrées à l'étude de leurs ruines.

I. LES SYNAGOGUES DE GALILÉE, EXPLORÉES PAR LES SOINS DE LA DEUTSCHE ORIENT-GESELLSCHAFT. — 1° En 1905 et 1907, la *Deutsche Orient-Gesellschaft* (voir col. 320) a fait procéder par Kohl, Hiller et Watzinger à une exploration des restes d'antiques synagogues, situées en Galilée. Au cours de ces deux années les ruines de onze synagogues ont pu être partiellement déblayées et étudiées. En voici la nomenclature : el-Djîsh; el-Dikké; Irbid; Kafr Bir'im; Kérâzeh; kh. Semmâqah; Meiroun; Nébratein; Oumm el-'Amed; Oumm el-Qanâtir; Tell Ḥoum. Pour la position géographique de ces localités, voir la carte, aux n. 56-65 et 82.

« A l'exception peut-être de la synagogue d'Oumm el-Qanâtir, située à l'orient du lac de Tibériade, et qui semble se distinguer par quelques traits particuliers, toutes les synagogues proprement galiléennes constituent un groupe d'une homogénéité parfaite. Formes architecturales, motifs ornementaux et composition décorative portent l'empreinte manifeste de l'art païen de la Syrie romaine à l'époque des Sévères. Une discussion extrêmement précise et documentée, de manière à forcer la conviction, autorise même Watzinger à définir plus strictement cette



346. — Synagogue de Beit-Alpha. Mosaïque représentant une armoire à Tôrâh.
D'après *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, janvier 1931, pl. II.

époque en la réduisant aux règnes de Septime-Sévère et de Caracalla, c'est-à-dire entre la dernière décade du IIe siècle et le premier quart du IIIe siècle après J.-C. L'examen de la tradition littéraire apporte au surplus son utile appoint aux conclusions déduites des faits artistiques » (Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1920, p. 282).

2° Plusieurs de ces synagogues avaient été étudiées sommairement, dès 1865-1866, par les soins du *Palest. expl. fund.*

3° La synagogue de Tell Ḥoum (Capharnaüm) (carte, n. 82) (fig. 345) le joyau de tout le groupe des synagogues galiléennes, a fait, de 1905 à 1926, l'objet d'une exploration et d'une étude approfondies, dirigées, en majeure partie, sous les auspices de la custodie de Terre sainte, par le P. Orfali, O.F.M. Notons, toutefois, que les conclusions auxquelles aboutit le révérend Père, diffèrent notablement et sur plusieurs points, des positions adoptées par MM. Kohl et Watzinger.

4° *Bibliographie.* — H. Kohl et C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916. — C. Watzinger, *Neue Ausgrabungen* dans *Der Morgen*, 1930, p. 356-367; cf. *Rev. bibl.*, 1920, p. 282-284. — Galing, *Die Synagogen*, dans *Zeitschr. des deut. Paläst,-Ver.* 1927, p. 310-315.

Voir spécialement, sur la synagogue de Tell Houm : P. Gaudence Orfali, *Capharnaüm et ses ruines d'après les fouilles accomplies à Tell Houm par la custodie de Terre sainte*, Paris, 1922; cf. *Rev. bibl.*, 1922, p. 122-124; 1923, p. 316-318 et, surtout, l'art. consacré par le P. Abel, dans ce *Supplément*, t. I, col. 1045-1064, à l'histoire et à la synagogue de Capharnaüm.

II. La synagogue de Beit-Alpha (a 74 km. au nord nord-ouest de Beisan) (carte, n. 54). — 1° Cette synagogue fut découverte par hasard en 1928 et déblayée en 1929 par le docteur Sukenik de l'université hébraïque de Jérusalem.

2° Le pavement de l'édifice est orné d'une grande mosaïque, très bien conservée, représentant : 1. dans un premier panneau, une armoire à Tôrâh (fig. 346), flanquée de chandeliers à sept branches et gardée par



347. — Synagogue de Beit-Alpha. Le char du soleil. D'après *Rev. bibl.*, 1930, pl. XIII, n. 2.

deux lions; 2. dans un deuxième panneau, un zodiaque dont les figures rayonnent autour d'une représentation du char du soleil (fig. 347); 3. dans un troisième panneau, une reproduction du sacrifice d'Isaac.

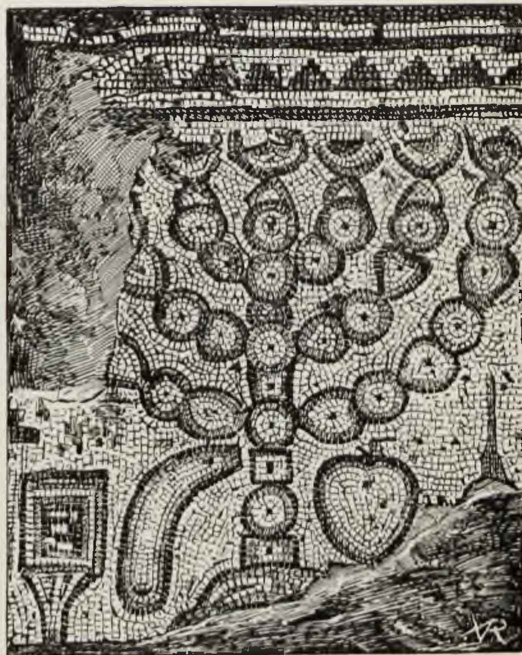
3° Deux inscriptions complètent cet ensemble et indiquent, l'une, les auteurs de la mosaïque (Marianos et Hanina); l'autre, la date de sa confection (le règne de l'empereur Justin). Une lacune dans le texte ne permet toutefois pas de déterminer s'il s'agit de Justin Ier (518-527) ou de Justin II (565-578). On trouvera le texte de ces deux inscriptions, dont la première est en grec et la deuxième en hébreu, dans Avi-Yonah, *Mosaic pavements in Palestine*, dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1932, p. 144 sq., n. 22 et 335 B, et dans l'art. Inscriptions.

4° *Importance.* — « La synagogue de Beit-Alpha est un monument de premier ordre et un échantillon très représentatif de l'art juif dans cette période assez basse du VIe siècle, art éminemment syncrétiste qui s'inspire manifestement de la structure des basiliques contemporaines et qui combine avec les représentations du paganisme hellénistique les symboles abstraits du judaïsme et la figuration concrète des vieux récits bibliques » (P. Barrois, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 272).

5° *Bibliographie.* — E.-L. Sukenik, *The ancient synagogue at Beit-Alpha*, dans *Tarbiṣ*, 1929, p. 111-117; id., compte rendu officiel, sous le même titre, Jérusalem, 1932; cf. *Rev. bibl.*, 1930, p. 265-272; 1933, p. 470-472; *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1933, p. 207-210.

III. La synagogue de ʿAin-Douk (Noʿarah), a 5 km. au nord-ouest de Jéricho (carte, n. 32). — 1. Mise à découvert, en septembre 1918, à la suite d'un éclatement d'obus. Les restes de cette synagogue ont été déblayés et étudiés en 1919 et 1921 par les soins de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem.

2° *Principaux résultats de la fouille.* — 1. Déblaiement de la synagogue, de ses annexes et de l'enceinte



348. — Synagogue de ʿEsfiya. Chandelier à sept branches, *loulab*, etc... (haut. du panneau : 0 m. 68). D'après *Quart. Depart. ant. Palest.*, t. III, 1933, pl. XLII, n. 1.

qui l'entourait. Date probable du monument : fin du IIIe ou début du IVe siècle.

2. Découverte de neuf inscriptions votives en langue araméenne et en caractères hébreux archaïsants. Voir *Mosaic pav. Palest.*, n. 69 et 342 C et l'art. Inscriptions, dans le *Supplément*.

3. Dégagement complet d'une grande mosaïque historiée qui ornait le pavement de la synagogue. En voici la description d'après le P. Vincent, *Rev. bibl.*, 1921, p. 443 : « Emblèmes sacrés israélites, Daniel dans la fosse aux lions, zodiaque avec représentation iconographique et désignation épigraphique des signes, vaste composition ornementale groupant des thèmes végétaux avec de nombreux motifs zoomorphiques ou fantaisistes; mosaïques à décor géométriques variés dans les nefs latérales et les annexes. Un vandalisme rigide s'exerça jadis sur presque tous ces sujets. Les moindres vestiges subsistants ont été dessinés et photographiés en détail et permettent de reconstituer dans son ensemble cette composition d'un intérêt remarquable pour l'histoire de l'art palestinien et celle des concepts esthétiques et religieux dans un milieu juif des premiers siècles de notre ère. »

3° *Bibliographie.* — P. Vincent, *Le sanctuaire juif de ʿAïn-Douk*, dans *Rev. bibl.*, 1919, p. 532-563; 1921, p. 442, 443. — P. Vincent et Carrière, *La syna-*

gogue de Noarah, ibid., 1921, p. 579-601. — Clermont-Ganneau, dans *Compte rendu Acad. inscr.*, 1919, p. 86-120, 298-300; 1921, p. 141, 143-146.

IV. La synagogue de ʿEsfiya (chaine du Carmel, 15 km. au sud-est de Haïfa (carte, n. 66). — 1° Synagogue du vi^e siècle, presque entièrement ruinée et dont les restes se dissimulent en partie sous des constructions modernes. L'exploration du monument a été entreprise, en 1933, sous les auspices du Service des antiquités de Palestine, par MM. N. Makhouly et M. Avi-Yonah.

2° Ces travaux ont permis de fixer l'ordonnance générale de l'édifice (dimensions approximatives : 10 m. × 10) et ont abouti, en outre, à la découverte d'un pavement en mosaïques, très endommagé. Dans



349. — Synagogue de ʿEsfiya.
Détail d'un zodiaque (automne ?).
D'après *Quart. Depart. ant. Palest.*, t. III, 1933, pl. XLIV, n. 1.

les parties conservées, on distingue, outre l'encadrement à décor géométrique, deux chandeliers à sept branches, entourés d'emblèmes religieux juifs, tels que l'*ethrob*, le *loulab* (fig. 348), etc.; une vigne avec des oiseaux, des fragments d'un zodiaque (fig. 349) et deux inscriptions mutilées en hébreu.

3° Voir sur cette synagogue le compte rendu des fouilleurs dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1933, p. 118-131. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 345.

V. La synagogue d'el-Ḥammé (Voir, Khirbet el-Ḥammé, col. 418) (carte, n. 68). 1° Découverts par le Service des antiquités de Palestine en 1932, les restes de cette synagogue furent explorés et étudiés par le docteur Sukenik, de l'université hébraïque de Jérusalem.

2° Voici les principaux résultats enregistrés au cours de cette fouille. — 1. La synagogue de type basilical (14 m. 35 × 13 m.) précédée d'un vestibule (3 m. 80 × 6 m. 60) était divisée par des rangées de colonnes en trois nefs. Une balustrade en marbre, ornée d'une inscription grecque, séparait la nef centrale de l'abside (4 m. 50 × 2 m. 10). Dans le pavement en mosaïque, dont les parties importantes subsistent à l'intérieur de l'édifice comme dans le vestibule, on distingue, à côté des motifs ordinaires en décor géométrique, des représentations d'animaux et de fleurs, de même que deux inscriptions en langue araméenne, mentionnant les bienfaiteurs de la synagogue. Voir l'art. Inscriptions.

2. Mentionnons, parmi les objets recueillis au cours de la fouille, les lampes en pâte de verre, de la poterie et des monnaies d'époque byzantine.

3° La synagogue date, dans sa forme actuelle, de la première moitié du ve siècle. Elle est plusieurs fois mentionnée dans le Talmud.

4° *Bibliographie.* — N. Glueck, *The archaeol. explor. of el Ḥammeh on the Yarmûk*, dans *Bull. Amer. schools orient. res.*, 1933, n. 49, p. 22 sq.; E.-L. Sukenik, *The ancient synagogue at Hamat Gader*, dans *Qoves*, 1934, p. 41-61 (en hébr.). — Notice dans *Quart. Depart. antiq. Palest.*, 1933, p. 175. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 86 et 375.

VI. La synagogue de Djérash (Transjordanie) (carte, n. 95). — 1° Des restes d'une synagogue ont été retrouvés, en 1929, à Djérash, au cours des fouilles entreprises sur ce site par la *Joint expedition* de l'université de Yale et de l'École américaine de Jérusalem. Ces restes se dissimulaient sous les ruines d'une basilique chrétienne qui, en 530, avait été érigée sur l'emplacement de l'édifice cultuel juif.

2° Ici, comme à Beit-Alpha, à ʿAïn-Douk et ailleurs la fouille a permis de retrouver la mosaïque historiée qui formait le pavement de l'édifice. Cette mosaïque, fortement mutilée, représente la sortie de l'arche. On y relève deux inscriptions, l'une en langue hébraïque, l'autre, en grec. Cette dernière encadre les emblèmes du judaïsme. Voir l'art. Inscriptions.

3° *Bibliographie.* — Crowfoot et Hamilton, *The discovery of a synagogue at Jerash*, dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1929, p. 211-219. — P. Barrois, *Découverte d'une synagogue à Djérash*, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 257-265; cf. *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1930, p. 48, 48 et Crowfoot, *Churches at Jerash*, Londres, 1931.

VII. Inscriptions, fragments de mosaïques, débris d'architectures. — Dans une trentaine d'autres localités palestiniennes on a relevé des vestiges d'anciennes synagogues. Voici quelques indications bibliographiques sur quelques-unes de ces trouvailles :

1° *'Alma* (nord de Safed). — Inscription. Voir Klein, *op. cit.*, p. 67.

2° *'Asdod.* — Relief et inscription. *Ibid.*, p. 85.

3° *El-Ḥammam* (Ḥamatha, près de Tibériade) (carte, n. 67). — Restes d'une synagogue (fig. 350). Voir, *Rev. bibl.*, 1921, p. 438-442; 1922, p. 115-122; *Qôves*, t. I, 1925, p. 5-39, 49-52; cf. *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1920, p. 62 et *Biblica*, 1921, p. 268-271, 510. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 85.

4° *Jérusalem.* — Inscriptions de Théodotos. Voir Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1923, p. 378-380. — Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1921, p. 247-277, avec bibliographie.

5° *Kefr yasif (plaine d'Esdrelon).* — Relief. Voir *Qôves, loc. cit.*, p. 77 sq. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 170.

6° *Kefr Kenna* (Cana en Galilée). — Mosaïques et inscriptions. Voir P. Vincent, *Rev. bibl.*, 1901, p. 491. — Clermont-Ganneau, dans *Compte rendu Acad. inscr.*, 1900, p. 555 sq. 852 sq.; dans *Rec. archéol. orient.*, t. IV, 1901, p. 345-360 sq.; dans *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1901, p. 251, 374-389; 1902, p. 132-134. — Klein, *op. cit.*, p. 74 sq. — *Mosaic pav. Palest.*, n. 167.

7° *Kh. Kanef* (Transjordanie). — Inscription. Voir Dalman, dans *Zeitschr. des deut. Paläst.-Ver.*, 1914, p. 138.

8° *Sepphoris* (Galilée) (carte, n. 74). — Mosaïque, inscription. Voir Clermont-Ganneau, dans *Compte rendu Acad. inscr.*, 1909, p. 677-683. — Viaud, *Nazareth...*, Paris, 1910, p. 179-191. — Alt, *Palästinajahrbuch*, 1926, p. 61 (bibliographie). — *Mosaic pav. Palest.*, n. 295 sq. — Voir *Bull. Amer. schools orient. res.*, n. 50, p. 33 (bibliographie).

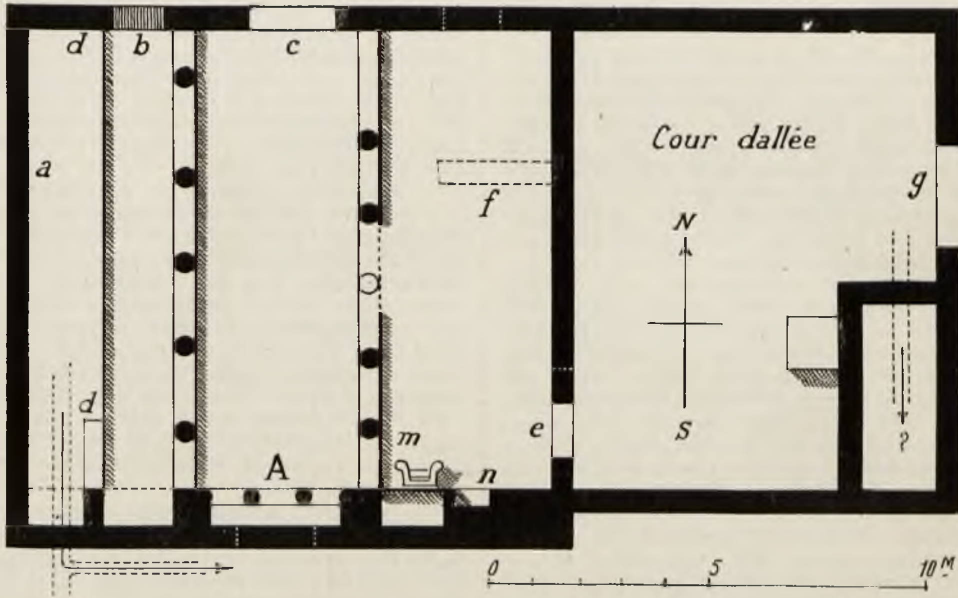
9° *Yafa* (sud-ouest de Nazareth). — Restes d'une synagogue. Voir *Rev. bibl.*, 1921, p. 434-438.

VIII. Bibliographie. — Outre les ouvrages mentionnés plus haut, consulter Krauss, *Synagoge*, dans Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, t. iv, Stuttgart, 1932, col. 1284-1316. — Klein, *Jüd.-Palast. corpus inscriptionum*, Vienne, 1920. — Voir aussi Krauss, *Nouv. découvertes archéol. de synagogues en Palestine*, dans *Rev. des Études juives*, t. lxxxix, p. 385-413; *Synagogale Altertümer*, 1922. — On trouvera une étude d'ensemble sur les synagogues anciennes dans l'ouvrage du docteur Sukenik : *Ancient synagogues in Palestine and Greece* (*Schweich Lectures*, 1930), Londres, 1934, p. 81 sq.; id., dans *Qôbes*, 1934-1935, p. 41-61.

N. B. — Les patientes recherches que le docteur Sukenik consacre, depuis un certain nombre d'années, à l'histoire des anciennes synagogues, ont contribué pour une bonne part à alléger cette branche de l'archéologie de toute une série d'hypothèses fantaisistes. En ce qui concerne notamment la décoration des synagogues, on ne peut que souscrire au jugement suivant que le P. Vincent vient de porter sur les travaux du distingué maître : « Sur le décor animé dans l'ornementation des synagogues, M. Sukenik résout de manière aussi élégante que judicieuse, l'antinomie si souvent rebattue entre les attestations concrètes de l'archéologie contemporaine et l'interdiction prétendue qu'aurait formulée la Bible et renouvelée plus strictement encore la littérature talmudique. Il n'est pas douteux que les images aient été prohibées par des textes aussi formels qu'Ex., xx, 4 et Deut., v, 8, et il s'est trouvé, de tout temps, dans le judaïsme, une école rigoriste pour prendre cette prohibition à la lettre. L'intention du législateur inspiré paraît bien toutefois n'avoir porté que sur les représentations zoomorphes réalisées dans un but cultuel, en d'autres termes, comme idoles; sinon, comment concilier cette prohibition soi-disant radicale avec les textes — non moins sacrés — relatant avec admiration les chérubins, les lions et taureaux dans la décoration du Temple : I Reg., vi, sq.; II Chron., iii, sq.? Un zèle mal éclairé, souvent aussi des rivalités d'école et surtout des passions politiques suffisent à peu près invariablement à rendre compte d'un rigorisme local et des trop fréquentes manifestations iconoclastes » (*Rev. biblique*, 1935, p. 114).

On lira de même avec intérêt les pages consacrées par le P. Frey, dans *Biblica*, 1934, p. 265-300, à *La question des images chez les Juifs*. Cf. id., dans *Rivista di archæologia cristiana*, 1933, p. 287-305. Voir dans *le Supplément* au mot Images.

IV. CONCLUSION. — On se sera rendu compte, en parcourant ces colonnes, que bon nombre de tells palestiniens ont déjà consenti à nous livrer une partie de leurs secrets. Grâce aux efforts persévérants des archéologues, la vieille terre de Canaan se réveille ainsi de sa léthargie millénaire; ses habitants, depuis longtemps disparus, reprennent vie sous nos yeux. L'arrière-fond de la toile sur laquelle s'est déroulée la trame de l'histoire d'Israël se dégage peu à peu des ombres qui la tenaient enveloppée jusqu'ici; mieux que nos devanciers nous sommes à même de distinguer aujourd'hui les divers apports, divins et humains, qui ont façonné l'âme du peuple élu et ont imprimé à son histoire cette orientation d'un caractère si particulier et parfois si déconcertant.



350. — Synagogue d'el-Ḥammâm. Plan général de l'édifice; A. Armoire à Tôrâh, a, b, c, g, n. Portes. — d-e. Gradins. — m. Siège en pierre. — n. Niche. D'après *Rev. bibl.*, 1922, fig. 6.

Ces apports d'origine humaine ne se limitent pas à la Palestine, ils proviennent même en majeure partie des grands empires de l'Orient dont les riches civilisations ont dominé toute l'évolution culturelle de l'antiquité.

C'est la raison pour laquelle nous avons renoncé à faire suivre ce catalogue de notices, consacrées uniquement aux fouilles *palestiniennes* et *phéniciennes*, d'une étude d'ensemble, synthétisant les résultats obtenus au cours de ces recherches et les intégrant dans la trame générale de l'histoire d'Israël.

L'occasion de réaliser cette étude de synthèse se présentera tout naturellement au cours de l'art. Milieu biblique qui paraîtra ultérieurement. Le lecteur y trouvera une large esquisse de l'histoire d'Israël replacée dans son cadre oriental, pour autant du moins que la documentation fournie par l'ensemble

des recherches archéologiques nous permettra de le reconstituer.

Puissent les simples notices provisoires que nous avons réunies dans le présent article être d'ores et déjà de quelque utilité à tous ceux qui aiment prendre contact avec une civilisation qui a si puissamment contribué à former la nôtre.

V. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. — Nous grouperons, sous ce titre, une série d'ouvrages d'intérêt général relatifs à l'exploration archéologique de la Palestine. On voudra bien compléter cette nomenclature par les indications que nous avons données notamment dans la première partie du présent travail.

I. DICTIONNAIRES. — Le *Dict. de la Bible*, de Vigouroux et les deux volumes déjà parus de son *Supplément*, Paris, 1891-1934. — E. Kalt, *Bibl. Reallexikon*, Paderborn, 1931, 2 vol. — Gunkel et Zscharnack, *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, Tubingue, 1927-1932, 6 vol. — M. Ebert, *Reallexikon der Vorgesch.*, Berlin, depuis 1924 (art. sur les fouilles par Thomsen). — Ebeling et Meissner, *Reallexikon der Assyriologie*, Berlin et Leipzig, depuis 1928. — Klatzkin et Elbogen, *Encyclopadia jud.*, Berlin, depuis 1928. — Herlitz et Kirschner, *Jüd. Lexikon*, Berlin, 1927-1930, 5 vol. — Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswiss.*, Stuttgart (surtout les vol. parus depuis la guerre). — K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, en cours de publication, Tubingue, 1934 sq.

II. OUVRAGES SUR LES FOUILLES. — P. Vincent, *Canaan, d'après l'exploration récente*, Paris, 1907; 2e éd., 1912. — Paul Karge, *Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina*, dans *Bibl. Zeitfragen*, t. III, Munster, 1910, p. 8-9; 3e éd., 1912. — H. Gressmann, *Altoriental. Texte und Bilder*, Tubingue, 1909, 2e éd., Berlin et Leipzig, 1926-1927. — M. Soloweitschik, *Die Welt der Bibel*, Berlin, 1926. — R.A.S. Macalister, *A century of excavation in Palestine*, Londres, 1924-1925. — L. Speleers, *Les fouilles en Asie antérieure, à partir de 1843*, Liége, 1928. — P. Thomsen, *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden*, Leipzig, 1909; nouv. éd., 1931. — Fr. Böhl, *Palestina in het licht der jongste opgravingen en onderzoekingen*, Amsterdam, 1931. — J. Garstang, *Joshua, Judges*, Londres, 1931; notamment le suppl. : *Places and archaeol.* — J.-G. Duncan, *Digging up bibl. hist. Recent archaeol. in Palestine and its bearing on the O.T.*, Londres, 1931, 2 vol. — W.-F. Albright, *Archaeol. of Palestine and the Bible*, New-York, 1932; nouv. éd., 1935. — G.-A. Barton, *Archaeol. and the Bible*, Philadelphia, 1925, 6e éd., 1933. — A. Noordtzij, *God's word en dereeuwen getuigens. Het O. T. in het Licht der oostersche opgravingen*, Kampen, 1927. — Carl Watzinger, *Denkmäler Palästinas*, Leipzig, 1933-1935, 2 vol.

III. TECHNIQUE DES FOUILLES. — Comte du Mesnil du Buisson, *La technique des fouilles archéol.*, Paris, 1934. — Henri de Genouillac, art. sur les méthodes modernes dans les fouilles, dans *La nature*, 15 janv. et 1er février 1933. — N.-F. Badè, *A manual of excavation in the Near East*, Berkeley, 1935. — Voir, dans ce *Suppl.*, au mot RECHERCHES ARCHÉOLOGIQUES *(principes et méthodes)*.

IV. OUVRAGES D'ARCHÉOLOGIE ET DE GÉOGRAPHIE. — L. Benzinger, *Hebräische Archäol.*, Leipzig, 1894; 3e éd., 1927. — P. Volz, *Die biblischen Altertümer*, Stuttgart, 1914, 2e éd., 1925. — E. Kalt, *Biblische Archäol.*, 2e éd., Fribourg, 1934. — J.-C. Duncan, *Corpus of dated Palestinian pottery*, Londres, 1930; *An introd. to biblical archaeol.*, New-York, 1928. — Woolley, *Digging up the Past*, New-York, 1931. — Mgr L. Grammatica, *Atlas geogr. biblicae*, Bergame, 1921. — G. Dalman, *Hundert deutsche Fliegerbilder aus Palästina*, Gütersloh, 1925; *Palästina*, Leipzig, 1927. — H. Guthe, *Bibelatlas*, Leipzig, 1911, 2e éd., 1926. — Westermann, *Schulwandkarten : Palästina* et *Karte zur biblischen Erdkunde*, Berlin et Braunschweig (éd. d'après-guerre). — J. Press, *Geographijja shel ereṣ Jisrael* (en hébreu), Tel-Awiw, 1925. — R. Dussaud, *Topographie hist. de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927. — Mgr Legendre, *Le pays biblique*, Paris, 1928; id. *Carte de la Palestine anc. et mod.*, Paris. — L. Szczepanski, *Geogr. hist. Palaestinae antiq.*, Rome, 1928. — R. Kœppel, *Palästina, Die Landschaft in Karten und Bildern*, Tubingue, 1930 (bibliographie, p. 157); *Palästina-Hochkarten*, Osiander, Tubingue. — G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, et *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh, 1924 et 1930. — Luke et Keith-Roach, *The Handbook of Palestine and Transjordan*, Londres, 1930. — Excellente carte des sites palestiniens explorés dans *Quart. stat.*, 1932 (oct.). — *The new topographical map of Palestine*, en cours de publication, par les soins du Survey of Palestine, Jaffa. — P. Abel, *Syrie-Palestine (Guide bleu)* Paris, 1932; *Geogr. de la Palestine*, 2 vol., Paris, 1933-193... — Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche Palestinesi*, Florence, 1934. — P. Barrois, *Précis d'archéologie biblique*, Paris, 1935.

V. HISTOIRES D'ISRAEL DE DATE RÉCENTE. — L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu des Juges à la captivité*, Paris, 1922-1930, 3 vol. — R. Kittel, *Gesch. des Volkes Israel*, Gotha et Stuttgart, 1923-1929. — Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 4e éd., Leipzig, 1930. — Sellin, *Gesch. des israelitisch-jüdischen Volkes*, Leipzig, 1924-1932, 2 vol, (un 3e vol. paraîtra ultérieurement). — Ad. Lods, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, 1930. Olmstead, *Hist. of Palestine and Syria to the Macedonian conquest*, New-York et Londres, 1931. — Giuseppe Ricciotti, *Storia d'Israele*, Turin, 1932-1934, 2 vol. — L. Dennefeld, *Histoire d'Israel et de l'ancien Orient*, Paris, 1935.

VI. BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES ET CHRONIQUES SUR LES FOUILLES. — Des bulletins bibliographiques et des chroniques sur les fouilles paraissent régulièrement dans les revues suivantes : *Rev. bibl.*, Paris. — *Biblica* et *Verbum Domini*, Rome. — *Biblische Zeitschrift*, autrefois Fribourg, maintenant Paderborn. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen. — *Orientalistische Literaturzeitung*, Leipzig. — *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, Leipzig. — *Litterae orientales*, Leipzig. — *Archiv für Orientforschung*, Berlin. — *Le Museon*, Louvain. — *La revue des études juives*, Paris. — *Palestine exploration fund, Quarterly statement*, Londres. — *Journal of the Palestine exploration Society*, Londres. — *Bulletin* et *Annual of the American schools of oriental research*, Philadelphie. — *The quarterly of the Department of antiquities in Palestine*, Jérusalem et Londres (importante bibliographie rétrospective dans le t. I, 1931-1932). — *Forschungen und Fortschritte*, Berlin. — On trouvera enfin le relevé presque complet de toutes les publications concernant la Palestine, parues entre 1895 et 1924, dans l'ouvrage monumental de P. Thomsen, *Die Palästinaliteratur*, Leipzig, 1908-1927 (t. I, 1895-1904; t. II, 1905-1909; t. III, 1910-1914; t. IV, 1915-1924). On complétera cet ouvrage par la *Bibliographie générale des États sous mandat du Proche Orient*, qu'édite actuellement l'université américaine de Beyrouth. On trouvera dans ce précieux répertoire le relevé de tous les livres ou articles de revue publiés entre 1919 et 1930 sur la Syrie, la Palestine, la Transjordanie et l'Iraq. Après huit autres fascicules, le catalogue des publications en langue française vient de paraître par les soins de M. Bianquis (XVIII-208 p., Beyrouth, 1934).

L. HENNEQUIN.

FREER (LOGION DE). — I. Le texte. — Le fol. 184 rº de *W* (Voir Freer, mss de la collection, col. 527-530) contient aux lignes 9-24, après Marc., xvi, 14, un *logion* dont la première partie seule était déjà connue par un texte de saint Jérôme (*Dial. advers. pelag.*, ii, 15, *P. L.*, t. xxiii, col. 576) : *In quibusdam exemplaribus et maxime in græcis codicibus juxta Marcum in fine ejus evangelii scribitur : Postea cum accubuissent undecim apparuit eis Jesus et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia his qui viderant eum resurgentem non crediderunt. Et illi satisfaciebant dicentes : Sæculum istud iniquitatis et incredulitatis sub satana est qui non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem. Idcirco jam nunc revela justitiam tuam.* Nous avons adopté la leçon *sub satana* au lieu de *substantia* et *qui non sinit* au lieu de *quæ* que donnent les éditions. A présent, *W* nous donne le texte de ce *logion* en grec, mais sous une forme plus complète : à l'excuse des apôtres est ajoutée une réponse de Jésus. Voici le texte complet du passage (voir le fac-similé hors texte fig. 351) :

Κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντο λέγοντες ὅτι ὁ
αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας
ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν · ὁ μὴ ἐῶν τὰ ὑπὸ
τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα τὴν ἀλήθειαν
τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν. διὰ
τοῦτο ἀποκάλυψον σοῦ τὴν δικαιοσύ-
νην ἤδη, ἐκεῖνοι ἔλεγον τῷ χριστῷ · καὶ ὁ
χριστὸς ἐκείνοις προσέλεγεν ὅτι πεπλήρω-
ται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ
σατανᾶ, ἀλλὰ ἐγγίζει ἄλλα δεινὰ καὶ ὑ-
πὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων παρεδόθην
εἰς θάνατον ἵνα ὑποστρέψωσιν εἰς τὴν
ἀλήθειαν καὶ μηκέτι ἁμαρτήσωσιν
ἵνα τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ πνευματικὴν καὶ ἄ-
φθαρτον τῆς δικαιοσύνης δόξαν
κληρονμήσωσιν. ἀλλὰ πορευθέν-
τες.......

Nous n'avons introduit que deux corrections de fautes évidentes : 1 ἀπέλογοῦντο pour απελογουντε; 10 δεινά pour δινα. Voici, en outre, les principales conjectures proposées :

3. ὁ μὴ ἐῶν τὰ] τὸν μὴ ἐῶντα	Goodspeed, Swete, Bonaccorsi.
οἱ μὴ ἐῶνται.	Wohlenberg.
4. ἀκάθαρτα] ἀκαθάρτων	Goodspeed, Swete, Bonaccorsi, Lagrange, Wohlenberg.
ἀλήθειαν] ἀληθινήν.	Gregory, Wohlenberg, Swete, Bonaccorsi, cf. saint Jérôme : *veram*.
5. καταβέσθαι] καταλαμβάνεσθαι.	Wohlenberg.
δύναμιν] καὶ δύναμιν.	Sanders, Harnack, Lagrange.
7. ἐκεῖνοι... χριστῷ.	*om.* Harnack.
11. ὑπὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων] ὑπὲρ τῶν ἁμαρτησάντων ἐγώ.	Sanders, Harnack, Gregory, Bonaccorsi, Lagrange.

Il faut avouer que si le texte est par endroit fort obscur, aucune de ces conjectures ne s'impose avec évidence et que même certaines d'entre elles sont sujettes à caution. Le texte latin, qui en soutient plusieurs, n'est pas non plus très sûr et il fait l'impression d'une traduction embarrassée d'un texte en mauvais état. Nous ne pouvons entreprendre ici une discussion détaillée sur ce sujet. Voici la traduction qui paraît le moins modifier le texte du manuscrit : « Et ceux-ci s'excusaient en disant : ce siècle de l'injustice et de l'incrédulité est au pouvoir de Satan qui ne permet pas que ce qui est souillé par les esprits perçoive la vérité [et] la puissance de Dieu. C'est pourquoi révèle ta justice maintenant, disaient-ils au Christ. Et le Christ leur répondait : Le terme des années de la puissance de Satan est accompli; mais d'autres choses terribles approchent pour ceux-là aussi pour lesquels, alors qu'ils avaient péché, j'ai été livré à la mort, afin qu'ils se convertissent à la vérité et ne pèchent plus, afin qu'ils héritent dans le ciel la gloire spirituelle et incorruptible de la justice. » On peut donner des lignes 3-5 des traductions diverses d'après les corrections que l'on adopte : « ...qui ne permet pas que ce qui est sous le pouvoir des esprits impurs perçoive la vérité et la puissance de Dieu », ou bien : « ...qui ne permet pas, par les esprits impurs, que soit perçue la vraie puissance de Dieu. » De même aux lignes 10-11, avec la correction de Sanders : « Et pour les pécheurs j'ai été livré à la mort. »

II. L'origine. — On s'accorde généralement à reconnaître que ce *logion* ne fait pas partie de la finale longue de Marc. Il ne serait pas possible, en effet, dans le cas contraire, d'expliquer la disparition de ce passage de toute la tradition manuscrite. Seul Swete admet le caractère primitif de ce *logion*, mais il ne donne d'autre explication de sa suppression que la tendance générale à abréger les textes dans les manuscrits. Reprenant une ancienne suggestion de Th. Zahn (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. ii, Erlangen, 1892, p. 936), Harnack défend des conclusions plus modérées : le *logion* n'est pas primitif dans la finale de Marc, mais il provient de la source à laquelle cette finale est empruntée, c'est-à-dire probablement du presbytre Aristion. Un lecteur de saint Marc, constatant un hiatus entre xvi, 14 et 15, aura voulu le faire disparaître en intercalant le passage que le compilateur avait négligé. Harnack constate le caractère palestinien du morceau et la parenté des idées avec celles de Papias. Nous serions donc ramenés aux traditions des presbytres d'Asie, disciples de saint Jean. Ce qui ne veut pas encore dire que nous sommes en présence d'une parole authentique de Jésus. Harnack a été suivi par H. Koch qui a compliqué la théorie d'une nouvelle hypothèse : le *logion* est incomplet. Il manque quelque chose à la réponse de Jésus. Après avoir rappelé son rôle de sauveur, il devait, d'après le contexte, annoncer aussi celui de juge. Le P. Van Kasteren s'est également rallié à l'hypothèse de Harnack, sans insister cependant sur la personnalité d'Aristion et en admettant que c'est Jean-Marc lui-même qui a extrait Marc., xvi, 8-20, de l'œuvre d'un presbytre, quel qu'il soit.

En général on s'est montré justement méfiant à l'égard de cette brillante construction. S'il y a un hiatus entre Marc., xvi, 14 et 15, il est bien mal comblé par notre *logion*. L'excuse donnée par les apôtres n'explique guère leur incrédulité, mais bien plutôt les difficultés de leur prédication, et la manière maladroite dont leurs paroles sont rattachées au reproche de Jésus suffit à trahir une interpolation. La situation supposée par le morceau est assez différente de celle de Marc., xvi, 14. L'hiatus n'est pas moins grand entre la réponse de Jésus et Marc., xvi, 15. Il faut admettre l'ingénieuse conjecture de Koch pour trouver un lien, encore assez subtil, entre les deux passages. D'autre part, l'attribution de Marc., xvi, 8-20, à Aristion paraît de plus en plus problématique. Mieux vaut renoncer à savoir d'où vient notre *logion* que de prendre ces hypothèses pour des réalités. Il est peu vraisemblable que le *logion* fasse partie de la finale de Marc et rien n'indique qu'il provienne de la même source que cette finale. Il ne semble pas non plus qu'il ait été composé pour combler un hiatus entre Marc., xvi, 14 et 15, car il remplit bien mal ce rôle. C'est ou bien un *logion* isolé qui a été intercalé ici par un lecteur, ou bien un épi-

sode emprunté à un apocryphe. On ne peut guère préciser non plus la date à laquelle il remonte. Gregory se prononce pour la première moitié du IIe siècle, parce que, d'une part, le style et le vocabulaire du morceau trahissent une époque postérieure à la formation du Nouveau Testament et que, d'autre part, il devait être bien difficile après l'an 150 de falsifier l'Écriture. En tout cas, le fait qu'un seul manuscrit nous a conservé ce texte semble bien prouver que nous sommes en présence d'une variante purement locale. La manière de parler de saint Jérôme pourrait donner l'impression d'une plus large diffusion. Mais, connaissant les habitudes du saint docteur, on peut se demander s'il a eu sous les yeux beaucoup de manuscrits qui contenaient cette addition. Autre question : sommes-nous en présence d'un original grec ou d'une traduction faite sur le syriaque ou le copte? En tout cas le seul manuscrit qui nous a conservé cette addition est authentiquement égyptien.

Bibliographie. — H.-A. Sanders, *Four newly discovered biblical manuscripts*, dans *Biblical world*, t. XXXI, 1908, p. 138-142; cf. *American journal of archeol.*, t. XII, 1908, p. 49-55. — E.-J. Goodspeed, *The Detroit manuscripts of the Septuagint and N. T.*, dans *Biblical world*, t. XXXI, 1908, p. 218-226. — Harnack, *Neues zum unechten Marcusschluss*, dans *Theol. Literaturzeitung*, t. XXXIII, 1908, p. 168-170. — C.-R. Gregory, *Das Freerlogion*, Leipzig, 1908. — H.-B. Swete, *Zwei neue Evangelienfragmente*, Bonn, 1908 (*Kleine Texte* de Lietzmann, fasc. 31). — E. Nestle, *Zum Freerlogion*, dans *Theol. Literaturblatt*, t. XXIX, 1908, p. 353-355; cf. *Berliner philol. Wochenschr.*, t. XXVIII, 1908, p. 873-876. — G. Bonaccorsi, *Nuovi manoscritti biblici e la finale di san Marco*, dans *Riv. stor.-crit. delle scienze teol.*, t. IV, 1908, p. 521-537. — H. Koch, *Der erweiterter Markusschluss und die kleinasiatischen Presbyter*, dans *Biblische Zeitschr.*, t. VI, 1908, p. 266-278. — Van Kasteren, *Het slot van het Marcusevangelie*, dans *Studien*, t. LXXXVI, 1916, p. 283-296; cf. *Rev. biblique*, 1916, p. 608-610; *Nog een woord over het Marcusslot*, dans *Studien*, t. LXXXVII, 1917, p. 484-490. — M.-J. Lagrange, *L'évangile de saint Marc*, 4e éd., Paris, 1929. — G. Wohlenberg, *Das Evangelium des Markus*, 2e éd., Leipzig, 1930.

B. Botte.

FREER (MANUSCRITS DE LA COLLECTION). — Le collectionneur américain Charles Lang Freer, mort le 25 septembre 1919, avait rassemblé un certain nombre de manuscrits bibliques qu'il conservait à Détroit (Michigan), en attendant leur transfert à la *Smithsonian institution* de Washington où ils devaient prendre place, avec ses autres collections, dans le musée qu'il y faisait construire. Il ne sera question ici que des deux manuscrits du Nouveau Testament. Ceux des Septante seront signalés à l'art. Septante.

I. Manuscrit des évangiles (*W*, ε, *014*). — 1° *Le manuscrit.* — Il se compose de 187 feuillets de parchemin dont les dimensions varient de 0 m. 215 sur 0 m. 145 à 0 m. 205 sur 0 m. 13. Il est écrit en une onciale un peu penchée, assez semblable à celle des fragments d'Hénoch trouvés à Akhmim en 1886. (Voir le fac-similé, fig. 351). Chaque page comprend généralement 30 lignes de 27 à 30 lettres chacune. La ponctuation est rare, mais elle est remplacée par un blanc qui sépare les phrases. Le texte est également divisé en paragraphes. L'orthographe est assez défectueuse et les iotacismes sont nombreux. Des corrections ont été faites par le scribe lui-même; d'autres sont à attribuer au διορθωτής et à deux correcteurs postérieurs. A part deux lacunes (Joa., XIV, 25-XVI, 7 et Marc., XV, 13-38), le manuscrit contient les quatre évangiles complets, dans l'ordre occidental (Matth., Joa., Luc., Marc.). Le premier cahier de Jean (I, 1-V, 11) est d'une autre écriture que le reste et il lui serait, d'après Sanders, un peu antérieur. Les critiques ont hésité à fixer avec quelque précision la date de l'ensemble. Grenfell se prononçait pour le IVe siècle, Kenyon pour le Ve. Sanders, qui hésitait d'abord entre le Ve et le VIe siècle, s'est prononcé après mûr examen, pour le IVe ou le début du Ve. Le manuscrit a été acheté par Freer en décembre 1906 à un marchand de Gizeh nommé Ali qui prétendait l'avoir acquis lui-même à Akhmim. Mais Ali a reconnu plus tard que cette assertion n'avait d'autre but que de dépister les recherches. On en est réduit aux conjectures sur la provenance véritable du manuscrit. Il vient en tout cas d'Égypte et il a jeté une lumière nouvelle sur l'histoire du texte dans ce pays.

2° *Le texte.* — Le texte de *W* a été soigneusement étudié par H.-A. Sanders (*The New Testament manuscripts in the Freer collection*, New-York, 1912; 2e éd., 1918). Malheureusement, ce travail de patience et d'érudition n'est pas sans défaut. Sanders accorde trop de confiance à la reconstitution des recensions par von Soden et il abuse de l'hypothèse, en soi légitime, de l'influence des versions sur le texte grec, influence qu'il explique par des manuscrits bilingues ou même trilingues. On ne voit pas non plus ce que représente, dans la réalité, ce qu'il appelle *version tradition*, c'est-à-dire un type de texte qu'on trouve dans les manuscrits bilingues, les versions latines, syriaques et égyptiennes et les manuscrits apparentés à ces versions. C'est là une création qui ressemble fort à une chimère. Mais il a bien mis en lumière le caractère hybride du texte. Dans Matthieu, Sanders trouve 1205 variantes notables, sur 1505, se rattachant à la recension antiochienne, spécialement dans sa forme la plus ancienne (K^1). Mais ce seraient là des corrections faites dans l'ancêtre de *W* à un texte appartenant à la *version tradition*. Dans Marc, il faut distinguer deux parties. La première, I, 1-V, 30, est nettement apparentée aux anciennes versions latines, spécialement à *e*, ce qui fait supposer à Sanders qu'elle provient d'un manuscrit gréco-latin du nord de l'Afrique. Elle porte également des traces de l'influence de la version syriaque du Sinaï et des versions coptes. La seconde partie présente encore certains traits de ressemblance avec les versions latines, mais moins accentués. Elle se caractérise par un assez grand nombre de variantes communes avec les familles *1* et *13*, les manuscrits *28* et *565*. Sur le texte de Marc., XVI, 14, voir *Supplément*, art. Freer (*Logion de*) col. 525. Dans Luc, il faut distinguer également deux parties. La première (I, 1-VIII, 12) a des affinités avec la recension d'Hésychius : sur 678 variantes importantes, 488 coïncident avec les leçons de ℵ, *B*, *L*, *33*. Pour la seconde partie, au contraire, *W* se rapproche de *A* et Sanders compte 1112 variantes de la recension antiochienne, tandis que 189 proviennent de la *version tradition* et une centaine de la recension d'Hésychius. La partie de Jean qui est l'œuvre du même scribe que les autres évangiles contient un grand nombre de variantes de la recension d'Hésychius; mais ce seraient là des corrections apportées à un texte plus ancien, dans un ancêtre de *W*, ou plutôt à deux textes plus anciens, car Sanders remarque qu'à partir de la fin du ch. XIII le texte a une couleur égyptienne plus prononcée. Le cahier qui contient Joa., I, 1-V, 11, et est l'œuvre d'un autre scribe, serait à rattacher à la *version tradition*, avec un certain nombre de corrections hésychiennes. Sanders conclut que l'ancêtre de *W* a été composé de six parties différentes — abstraction faite de la première partie de Jean — à une époque où il était difficile de se procurer des manuscrits complets, probablement après la persécution de Dioclétien. Il faut tâcher, dans ce travail, d'ailleurs capital, de faire la part des constatations positives et celle des hypothèses arbitraires. Matthieu et la seconde partie de Luc sont à classer parmi les témoins de la recension d'Antioche, le texte syrien de Westcott-Hort; Jean et la première partie de Luc se rapprochent du type



351. — Logion de Freer, Ms. grec (*W*) de Washington.
Marc., XVI, 12-17.

de ℵ, *B*. Mais ces textes sont mélangés d'éléments divers. Il n'y a pas lieu de s'étonner si l'on trouve en Égypte des leçons communes avec les versions coptes; mais elles peuvent provenir tout aussi bien du texte qui a servi de base à ces versions que des réactions de celles-ci sur le texte grec. Quant au texte occidental, nous savons qu'il a eu une large diffusion et les citations de Clément d'Alexandrie nous prouvent qu'il était connu en Égypte. Il est néanmoins étonnant de trouver en Égypte, au IVe ou Ve siècle, un texte aussi nettement apparenté aux anciennes versions latines que la première partie de Marc, bien que rien ne nous oblige à admettre qu'elle provient d'un manuscrit gréco-latin, qu'on serait allé chercher dans l'Afrique du Nord. Quant à la seconde partie de Marc, elle est considérée par B.-H. Streeter (*The Washington ms. and the caesarean text of the Gospels*, dans *Journal of theol. studies*, t. XXVII, 1927, p. 144-147), comme un des témoins du texte césaréen et Kirsopp Lake (*The caesarean text of the Gospel of Mark*, dans *Harvard theol. rev.*, 1928, p. 207-404) l'a utilisée pour la reconstitution de ce texte. L'étude de cette recension n'a pas encore été entreprise pour les autres évangiles, mais il est probable qu'on trouvera des éléments intéressants pour ce travail dans la seconde partie de Luc de notre manuscrit. Un document découvert récemment, le papyrus *Chester Beatty* des évangiles (*P* [45]) est à rapprocher de *W* pour Marc et Luc. Cf. Kenyon, *The Chester Beatty biblical papyri*, fasc. 1 et 2, Londres, 1933, et Lagrange, *Les papyrus Chester Beatty pour les évangiles*, dans *Rev. biblique*, 1934, p. 5-41.

A l'hypothèse des fragments proposée par Sanders, B.-H. Streeter a opposé celle d'un manuscrit du texte occidental, transcrit à Rome, puis transporté à Césarée et de là à Alexandrie, et subissant dans ces deux villes des corrections d'après un texte local. Cf. *The Washington ms. of the Gospel*, dans *Harvard theol. rev.*, 1926, p. 165-172. Il est probable en tout cas que l'ancêtre de *W* portait de nombreuses corrections.

II. Manuscrit des épîtres de saint Paul. — En même temps que *W*, Freer acheta au même marchand les débris d'un manuscrit sur parchemin des épîtres de saint Paul (*I*). L'écriture onciale, en une seule colonne, forme des lignes de 0 m. 12, avec une moyenne de 25 lettres. Il y avait probablement 30 lignes à la page. Les dimensions de celle-ci étaient probablement de 0 m. 20 sur 0 m. 17. Le premier fragment conservé est I Cor., x, 29. Il est suivi d'autres fragments, très courts et en mauvais état, de la même épître, de II Cor., Gal., Eph., Phil., Col., I et II Thess., Hebr., I et II Tim., Tit., Phil. D'après Sanders, le manuscrit complet devait contenir toutes les épîtres de saint Paul, les Actes et les épîtres catholiques et il était composé de 208 à 212 feuillets. On le date généralement du Ve siècle. C'était, semble-t-il, l'avis de Sanders; mais, récemment, il l'a présenté comme un excellent exemple du texte égyptien au VIe siècle (*The egyptian text of the Four Gospels and Acts*, dans *Harvard theol. rev.*, 1933, p. 97). En tout cas le texte est nettement alexandrin et, dans cette famille, il se range aux côtés de *A, C, P, 17,37* contre ℵ, *B*. Un certain nombre de leçons occidentales attesteraient, d'après Sanders, que la revision alexandrine a été faite sur un texte occidental.

Bibliographie. — H.-A. Sanders, *Facsimile of the Washington ms. of the Four Gospels in the Freer collection*, Michigan, 1912; *The New Testament ms. in the Freer collection*, New-York, 1912. On trouve dans ce volume, outre la description du manuscrit et une étude sur le texte, une collation complète d'après le *textus receptus* (éd. d'Oxford, 1880). Une 2e édition a paru en 1918, sans aucun changement notable, mais augmentée d'une deuxième partie : *The Washington ms. of the epistles of Paul* (p. 251-315), qui donne l'édition complète des fragments de *I*. On y trouve également (p. 317-320) la liste des bibliothèques publiques qui ont reçu le fac-similé de *W*, celui-ci n'ayant pas été mis dans le commerce. E.-J. Goodspeed a donné une nouvelle collation complète de *W* dans l'*American journal of theology*, t. XVII, 1913, p. 395-411, 599-613; t. XVIII, 1914, p. 131-146, 266-281, d'après l'édition de Westcott-Hort. Outre les travaux signalés au cours de l'article, voir Jacquier, *Études de critique et de philologie du Nouveau Testament*, Paris, 1920, p. 486-494, cf. *Rev. biblique*, 1913, p. 547-555. — E.-J. Goodspeed, *The Washington ms. of the Gospels*, dans *American journal of theol.*, 1913, p. 240-249. — A. Souter, *The Freer (Washington) ms. of the Gospels*, dans *Expositor*, 1914, p. 350-367. — Burkitt, *W and Θ. Studies in the western text of St Mark*, dans *Journal of theol. studies*, t. XVII, 1915-1916, p. 1-21, 139-152.

B. Botte.

FREISING (FRAGMENTS DE). — I. Le manuscrit. — Ces 35 feuillets, contenant le texte d'une ancienne version latine des épîtres de saint Paul et des épîtres catholiques, proviennent d'un ancien manuscrit de Freising, mais ils ont été retrouvés épars dans divers manuscrits de Munich (*lat., 6220, 6230, 6317, 6436, 28135*) et dans les feuilles de garde d'un manuscrit de Göttweig. Réunis morceau par morceau et édités par plusieurs savants depuis le début du XIXe siècle, ces *membra disjecta* ont finalement été rassemblés dans une édition complète par dom De Bruyne (*Les fragments de Freising*, Rome, 1921, dans *Collectanea biblica latina*, t. V). On distingue dans le manuscrit trois mains différentes :

1° Rom., XIV, 10 - XV, 13. — I Cor., I, 1 - III, 5; V, 13 - VII, 12; VII, 19 - 26; XIII, 13-XIV, 5; XIV, 11 - 18, 25-27; XV, 14 - 43; XVI, 12 - 24. — II Cor., I, 1 - II, 10; III, 17 - VI, 3; VII, 10 - VIII, 12; IX, 10 - X, 5; X, 6 - XI, 21; XII, 14 - XIII, 10. — Gal., II, 5 - VI, 18. — Eph., I, 1 - II, 16; VI, 24. — I Tim., I, 12 - II, 15; V, 18 - VI, 13. — Hebr., VI, 6 - 16; VI, 17 - VII, 18; VII, 20 - VIII, 1; IX, 27 - XI, 7.

2° Rom., V, 16 - VI, 4; VI, 6 - 19. — Phil., I, 1 - 20; IV, 11-23. — I Thess., I, 1-10.

3° I Petr., I, 7 - 19; II, 20 - III, 7; IV, 10 - V, 14. — II Petr., I, 1 - 4. — I Joa., III, 8 - V, 21.

Il paraît très probable que 2° et 3° sont de la fin du VIIe siècle et qu'ils proviennent d'Espagne; 1° leur est certainement un peu antérieur. Le manuscrit primitif dont 1° faisait partie était formé de 12 quaternions réguliers et d'un cahier de 4 feuilles. Il aura sans doute perdu très tôt quelques-uns de ses feuillets et il aura été complété par 2°. Puis on y aura ajouté les épîtres catholiques qui ne remplissaient que deux cahiers. Peu de feuillets sont intacts. Le format primitif paraît avoir été de 0 m. 26 sur 0 m. 175. Le rectangle destiné à l'écriture mesure 0 m. 21 sur 0 m. 15.

II. Le texte. — Les différentes parties du manuscrit représentent un texte différent. Celui de 1° (*r* de saint Paul) a une parenté évidente avec les citations de saint Augustin. Dom De Bruyne a démontré qu'il y a plus qu'une parenté. Ce texte est celui-là même que cite l'évêque d'Hippone; bien plus, il est l'œuvre du saint docteur. Il est certain que nous ne le trouvons nulle part avant saint Augustin et, qu'après 430, il n'apparaît plus que chez Capreolus, successeur d'Augustin, et dans le *Liber promissorum et prædictorum Dei*, attribué à Quodvultdeus, successeur de Capreolus. Les leçons caractéristiques de *r*, qui s'opposent à celles de tous les autres témoins latins, apparaissent progressivement chez saint Augustin. Les premières traces de ce texte se trouvent dans le *De Genesi ad litteram* (389). A partir de 400, saint Augustin s'écarte rarement du texte de *r*. On se trouve donc en présence d'un texte en formation. Quel est l'auteur de cette revision? Dom De Bruyne répond : c'est saint Augustin lui-même. Il y a d'autant moins de raison de songer à quelque clerc de son entourage que plusieurs des variantes caractéristiques sont présentées par Augustin lui-même, dans

ses œuvres, comme des corrections personnelles. Ces conclusions paraissent solidement établies. Le texte latin, qui a servi de base à la revision, est voisin de la Vulgate et des citations de l'*Ambrosiaster*, mais il est contaminé par des leçons africaines. Les corrections ont été faites systématiquement sur le grec, généralement d'après des manuscrits du type ℵ, *A*, *B*, *C*.

Le texte de 2° (r^2 de saint Paul) n'appartient pas à la recension augustinienne, mais il diffère de la Vulgate contre laquelle il s'accorde souvent avec *f*, *g*, parfois avec les citations de l'*Ambrosiaster* ou d'Augustin.

Le texte de 3° (*q* et r^3, pour les feuillets de Göttweig, des épîtres catholiques) est apparenté à *h* et *m* et il représente, avec ces deux manuscrits, le texte africain de la fin du ve siècle, comme le prouve la comparaison avec les citations patristiques : le manuscrit de Freising s'écarte de Cyprien et d'Augustin pour se rapprocher de Vigile de Thapse, de Facundius d'Hermiane et de Fulgence de Ruspe.

Bibliographie. — Les fragments de Freising ont été publiés par morceaux par L. Ziegler, *Italafragmente der paulinische Briefe nebst Bruchstücken einer vorhieronymianischen Uebersetzung des ersten Iohannesbriefes*, Marbourg, 1876, et dans les *Sitzungsberichte der konigl. Akad. der Wiss. zu München. Phil.-hist. Klasse*, 1876, p. 607-660; par H. Rönsch, dans la *Zeitschr. für wissenschaftliche Theol.*, t. xxii, 1879, p. 224-238; par E. Wölfflin dans les *Sitzungsberichte* de Munich, 1893, p. 253-280 et dans l'*Archiv für lat. Lexicographie*, t. xii, 1900, p. 130; par dom Morin dans la *Rev. bénéd.*, t. xxviii, 1911, p. 221-227. L'édition de dom De Bruyne dispense de recourir à ces éditions fragmentaires qu'elle corrige sur plus d'un point. Wordsworth et White ont eu le tort de donner, dans l'apparat de leur édition de la Vulgate de ii Cor., des leçons fautives qui avaient été rectifiées par dom De Bruyne. Au sujet de la revision du texte latin de saint Paul par saint Augustin, voir dom De Bruyne, *Saint Augustin, reviseur de la Bible*, dans *Miscellanea agostiniana*, t. ii, Rome, 1931, p. 523-544.

B. Botte.

FRÈRES DE JÉSUS. — Voir Jésus-Christ.

G

GABAA DE SAUL. — Voir Fouilles, col. 404, et Saul.

GABAON. — Cf. Mgr Legendre, Gabaon, dans *Dict. de la Bible*, t. iii, col. 15-21. Selon les meilleures vraisemblances, le sommet, dit aujourd'hui *Néby Samouîl*, représente ce haut-lieu de Gabaon sur lequel se déroula la scène décrite dans le IIe livre de Samuel. xxi, 1-11 : l'exécution de sept membres de la famille de Saül, offerts devant Yahweh comme victimes expiatrices par les gens de Gabaon. Une caverne naturelle sur la plus haute cime de la montagne, peut-être une pierre sacrée, quelques stèles commémoratives, une pierre où faire couler le sang des victimes et quelque fosse pour les offrandes plus modestes devaient constituer toute l'installation du sanctuaire. Le jour où furent immolés tragiquement les descendants de Saül l'affluence dut être considérable pour assister à cette vengeance par le sang, seule capable, selon les propos des Gabaonites à David, d'apaiser leurs griefs et de supprimer l'effet de la malédiction qui pesait sur cet endroit. La réunion dispersée, l'héroïque Respha resta seule sur ce tertre, prolongeant nuit et jour l'été durant, sa veillée funèbre sur les cadavres de deux de ses fils (ỷ. 10). Après l'asservissement des Gabaonites, Yahweh prit possession de ce vieux sanctuaire cananéen où fut dressé le Tabernacle et l'autel des holocaustes (I Chr., xxi, 29). Un peu plus tard, nous voyons Salomon, au début de son règne, se rendre à Gabaon, pour y offrir des sacrifices, car c'était le haut-lieu élevé entre tous (I Reg., iii, 4). Par cette expression l'auteur sacré vise bien plus la physionomie naturelle du site que son importance morale. C'est alors que Yahweh, se manifestant à Salomon durant son sommeil, lui promit de satisfaire toute demande qu'il formulerait. Confiant en la promesse divine, le roi demanda la sagesse; elle lui fut accordée et, dès son retour à Jérusalem, il eut l'occasion de la manifester de façon éclatante dans le litige des deux courtisanes (I Reg., iii, 5-28). Par la suite, Salomon vint souvent offrir des holocaustes à Yahweh dans ce haut-lieu; le Temple, qui devait conduire à la centralisation rigoureuse du culte, n'existait pas encore.

Les conclusions que Kittel a voulu tirer de l'examen des vestiges archéologiques de *Néby-Samouîl*, la description, l'étendue ou l'interprétation de ces vestiges par Lohmann, ont été soumises à une critique minutieuse et serrée, par le R. P. Vincent, dans la *Rev. biblique*, 1922, p. 376-392. Voici, à grands traits, quelle aurait été, selon lui, l'évolution religieuse du site de *Néby-Samouîl*. Comme pour la plupart des sanctuaires antiques, ses origines nous échappent totalement. On ignore si la montagne s'imposa par son seul aspect ou par quelque phénomène transitoire, mais il est certain que vers la fin des temps cananéens le *Néby-Samouîl* correspondait tout à fait, par sa majesté, à l'idée que l'on avait alors du lieu saint. Dans toute la région d'alentour, aucun site n'apparaissait plus propice à une résidence divine. Une source cachée sous un escarpement voisin de la crête entretenait quelques vigoureux chênes verts. Non loin de là, à la fine pointe de la montagne, l'anfractuosité béante et sombre d'un rocher apparaissait comme le redoutable séjour choisi par la divinité locale. C'est pourquoi d'après la Bible, les populations hévéennes de la contrée avaient fait de ce sommet le sanctuaire de leur clan. Quelques cupules dans la roche, à l'orifice de la caverne et une pierre brute avaient dû suffire aux manifestations cultuelles peu compliquées dans les débuts; elles consistaient dans quelques libations, de rares immolations et des offrandes assez variées abandonnées au dieu à l'entrée de son antre. Peu à peu une organisation liturgique définit mieux le domaine de la divinité et l'endroit où elle voulait recevoir les hommages de ses adorateurs. La caverne sacrée fut interdite aux contacts familiers; elle ne fut accessible que dans des conditions exceptionnelles et un autel fut érigé pour les sacrifices solennels auxquels participait tout le clan, à de rares époques, pour célébrer les phases de la lune ou quelque événement important. Dans ce dernier cas, un quartier de roc était dressé en commémoraison de l'événement et de la solennité. Par la suite, les générations qui se succédèrent, associèrent probablement souvent dans leur vénération ces stèles commémoratives aux symboles directs de la divinité, dont la pensée était évoquée sur une pierre par des incisions de formes plus ou moins déterminées et généralement maladroites et grossières.

La conquête israélite et l'asservissement du clan hévéen qui en fut la conséquence, ne mirent pas un terme à la prospérité du haut-lieu, puisque les nouveaux occupants y installèrent le culte de Yahweh, sans modifier vraisemblablement grand chose au sanctuaire cananéen. « Tout au plus la faveur exceptionnelle dont il jouit peut-elle suggérer, dit le P. Vincent, dans ce haut-lieu, un autel mieux adapté aux modalités plus évoluées du sacrifice, quelques abris pour de plus riches offrandes et pour un personnel à demeure... Quand Salomon, qui paraît affectionner ce sanctuaire, y vient au début de son règne, immoler des victimes et consulter le Seigneur, toute la scène se déroule dans l'agreste solitude, parmi l'ordonnance très simple du lieu de culte et autour de la caverne sainte où le monarque pénétrera pour la nuit, attendant la manifestation divine. » Cf. *op. cit.*, p. 400, 401. Le Tabernacle fut sans doute là durant quelques années, ainsi que le monumental autel des holocaustes qui vint prendre place à côté de l'antique autel de pierre.

La construction du temple de Salomon éclipsa la fortune du vieux sanctuaire gabaonite, sans toutefois l'anéantir. Si le haut-lieu n'attira plus les foules, il ne perdit néanmoins aucun de ses titres à la vénération de la population locale. Cf. Vincent, *Néby Samouîl*, dans *Rev. biblique*, 1922, p. 360-402. — Pour le culte sur les hauts-lieux, voir, dans le *Supplément* au mot Sanctuaires.

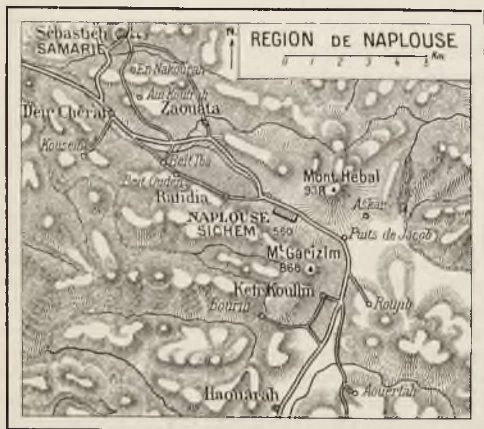
L. Pirot.

GADARA. — Voir Fouilles, col. 418 et Transjordanie, col. 485 sq.

GALLICANTE (SAINT PIERRE EN). — Voir, dans le *Supplément*, l'art. Église Saint-Pierre, t. ii, col. 691-756.

GALLION. — Voir Delphes *(Inscription de)*, dans le *Supplément*, t. ii, col. 355-373.

GARIZIM (LE MONT). — Introduction. 1. Géographie. 2. Onomastique. I. Le problème du site.



352. — Carte des environs de Naplouse.

II. Histoire du Garizim. 1° Avant les Samaritains. 2° Origines du culte samaritain sur le Garizim, fondation du temple. 3° Les vicissitudes et la fin du temple. 4° Les survivances du culte samaritain sur le Garizim. III. Archéologie. 1° L'enceinte de Justinien. 2° L'église de Zénon. 3° Luzah. 4° Les tenacher balâta. 5° Le mégalithe.

Introduction. — 1° *Géographie.* — Le mont Garizim, aujourd'hui djebel et-Tôr, appartient au système montagneux de Samarie qui est séparé du massif galiléen par la plaine d'Esdrelon et qui se rattache au Sud à celui de Judée (fig. 352). La petite chaîne de « la montagne d'Éphraïm » s'abaisse vers l'Ouest. Le Garizim en constitue l'un des points culminants, avec 868 m. d'altitude. Il domine vers le Sud la ville de Naplouse tandis qu'au Nord se dresse l'Ébal biblique (djebel es-Slémiyé) avec 938 m. (fig. 353). A l'Est, le Garizim tombe presque verticalement sur la plaine d'*el-Maknah*, où passe la route de Jérusalem à Naplouse, et son sommet se prolonge vers le Nord-Ouest par un assez vaste plateau qui s'abaisse progressivement (fig, 354). A l'Ouest une étroite vallée, l'*ouâdy Râs el-ʿAïn*, possède seule quelque végétation; l'ensemble de la mortagne, formé géologiquement de calcaire nummulitique, est pierreux et désertique.

2° *Onomastique.* — Le mot *gᵉrîzîm* n'a pas une étymologie certaine. On peut conjecturer, à la suite de Gesenius, que nous avons une forme correspondante de *har hâʿᵃmâlêqîm*, par exemple (Jud., ix, 15). La désinence du pluriel semble en effet indiquer un nom de population, sans doute celui de la tribu habitant sur ses pentes ou dans ses environs. Le mot *gᵉrîzî*, singulier, aurait d'ailleurs un sens convenant à l'habitat de la montagne, « celui qui habite une terre déserte » : racine *gâraz*, « couper », « séparer » (cf. arabe *djaraz*). Cela laisserait supposer que la tribu en question était nomade et n'avait pas accès à l'oasis de Naplouse. Il n'y a pas lieu de rapprocher du mot *gᵉrîzîm* celui de I Sam., xxvii, 8 (leçon du *qᵉtîb*) *hagirᵉzî*, hapax de valeur très douteuse corrigé par le *qᵉrè* en *hagizᵉrî*. Certains critiques y ont vu Gézer, hypothèse que Dhorme juge invraisemblable (*Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 238, 239. Quant au

353. — Chaîne de l'Ébal-Garizim vue de la porte sud de Sebastieh (Samarie)

nom actuel djébel et-Tur, ce n'est guère en arabe qu'un nom commun, le mot *Tur* signifiant simplement « montagne ».

Nous diviserons notre travail en trois parties : I. Le problème du site ou celui des deux Garizim. II. Histoire du Garizim. III. Archéologie.

I. Le problème du site. — Une curieuse constatation s'impose tout d'abord. La mosaïque de Madaba (antérieure à 450) porte en effet, nettement indiqués, deux monts Garizim : L'un, près de Sichem, ΤΟΥΡ ΓΩΒΗΛ et ΤΟΥΡ ΓΑΡΙΖΙΝ, l'autre, près de Jéricho, ΓΕΒΑΛ et ΓΑΡΙΖΕΙΝΙ (fig. 355). Si on se réfère aux documents littéraires et qu'on prenne l'*Onomasticon*



354. — Le Garizim vu de Naplouse.

d'Eusèbe (éd. Klostermann, lxiv, Leipzig, 1904), si précieux pour les questions d'ancienne géographie de Palestine, on y trouvera un seul mont Garizim, mais localisé près de Jéricho : λέγεται (remarquons λέγεται). παραχεῖσται τῇ Ιεριχῷ ὄρη δυο κατά πρόσωπον ἀλληλῶν, καὶ πλησίον ὢν τό μέν εἶναι Γάριζειν το δε Γαίβαλ. Saint Jérôme en dit autant dans sa libre traduction : *Sunt autem juxta Jericho duo montes vicini contra se invicem respicientes e quibus mons Garizim, alter Gebal dicitur.*

D'autre part, le mont Garizim, en sa localisation normale, est très fermement attesté. Dans la Bible (Jud., ix, 7), il est dit que « Joathan... alla se placer sur le sommet du mont Garizim, et, élevant la voix, il leur cria, disant : Écoutez-moi, habitants de Sichem... ». Lorsque l'historien juif Josèphe, dans ses *Antiquités*, rappelle la cérémonie historique décrite dans Josué, viii, 30-34, et ordonnée par le Deutéronome (xxvii, 12, 13 sq.), il ne semble pas connaître une autre localisation. Il explique ainsi l'itinéraire de Josué : « Josué leva le camp de Galgala; dans la montagne il établit le saint tabernacle, à la ville de Silô... puis de là, avec tout le peuple, il partit pour Sichem et il établit un autel, là où Moïse l'avait prescrit. Et ensuite, l'armée étant divisée en deux parts, il fit placer une moitié sur le mont Garizim, une moitié sur le mont Gebal où fut l'autel, avec les Lévites et les prêtres... » (*Ant. jud.*, V, i, 19). Comment expliquer cette multiplication insolite du mont Garizim?

Les données bibliques en sont peut-être cause, non par erreur, certes, mais par ambiguïté. Dans le Deutéronome (xi, 29-30), nous avons : « ...tu donneras la bénédiction sur le mont Garizim et la malédiction sur le mont Ébal... est-ce qu'il n'est pas au delà du Jourdain, derrière le chemin de l'Occident, sur la terre du Cananéen habitant l'Arabah, dans la région de Gilgal, à côté des chênes de Moreh. » On voit d'où vient la difficulté : Galgala de Jéricho, la seule qui compta, historiquement, amena de la part des exégètes anciens, soucieux d'expliquer le texte, cette interprétation erronée. D'où les déterminations géo-



355. — Mosaïque de Madaba. Les deux Garizim.

graphiques d'Eusèbe et de saint Jérôme (et, à sa suite, de Procope de Gaza, *P. G.*, t. lxxxvii, col. 905, et de saint Épiphane, *P. G.*, t. xli, col. 223-231 et t. xlii, col. 352-366) : si le Garizim est près de Gilgal, et Gilgal dans le secteur de Jéricho, il ne faut pas le situer dans les monts d'Éphraïm. Ces auteurs attribuent ce changement aux Samaritains. Le texte du Deutéronome fournit d'ailleurs la clé de la difficulté : « les chênes de Moreh » (cf. Gen., xii, 6) n'ont, eux, jamais émigré; ils ont toujours été situés dans le voisinage de Sichem, qui est aussi un point fixe. Les données bibliques fournissent donc les indications suivantes : Ébal et Garizim sont le lieu de la cérémonie de Josué (cf. Jos., viii). Ce lieu de la cérémonie est devant Gilgal. Gilgal se trouve près des chênes de Moreh, c'est-à-dire près de Sichem. Il doit donc y avoir deux Gilgal : là serait l'origine de tout le mal... Or, un texte du livre des Rois permet de vérifier cette induction (II Reg., ii, 1-3). L'auteur rapporte le départ d'Élie et d'Élisée de Gilgal, et il poursuit : « Ils descendirent à Béthel. » On sait que les écrivains hébreux donnent régulièrement une idée topographique de l'itinéraire : on monte toujours à Jérusalem comme on descend toujours à Jéricho. Si ce Gilgal du livre des Rois était celui du Jourdain, il faudrait utiliser le verbe monter *('alah)*. On peut donc conjecturer de ce texte l'existence d'un deuxième Gilgal. Or, il existe encore actuellement, à une vingtaine de kilomètres au sud-ouest du Garizim, un village dont l'onomastique arabe correspond au mot hébreu Gilgal : *Djiljelil* (nous en retrouvons les consonnes). C'est ainsi, du reste, que Desnoyers, dans son ouvrage sur la *Période des juges* (Paris, 1922, p. 35), mentionne deux Galgala : Galgala de Jéricho et Galgala d'Ephraïm. Il y a, de plus, un motif tout spécial de confusion entre ces deux Gilgal, confusion qui amena le déplacement des sites : c'est la similitude des sacrifices offerts sur l'Ébal et à Gilgal (Jos., viii, et iv). Voici le texte de Josué (viii, 30-31) : « Alors Josué bâtit un autel à Yahweh, Dieu

d'Israël sur le mont Ébal..., un autel de pierres brutes... » Puis l'assemblée fut groupée « une moitié du côté du mont Garizim, une moitié du côté du mont Ébal... » Et voici maintenant le texte de Josué (IV, 20) : « Josué *dressa à Galgala les douze pierres* qu'ils avaient prises au Jourdain, et il dit aux enfants d'Israël : lorsque vos enfants demanderont un jour à leurs pères : que signifient ces pierres?... vous instruirez vos enfants... » Nous savons que bien plus tard les Samaritains prétendront retrouver ces pierres sur le Garizim : « A Pâques, ils offrent des sacrifices dans le lieu de culte qu'ils ont sur le mont Garizim, et sur un autel formé avec les pierres que les Israélites enlevèrent au lit du Jourdain, lorsqu'ils passèrent ce fleuve. » (Benjamin de Tulède, *Itiner.*, c. I, p. 66-68.) Le texte du Deutéronome (XXVII, 4) en s'occupant du mont Ébal, reprend les termes de Jos., IV, 20, concernant Galgala : « Lorsque vous aurez passé le Jourdain, *vous dresserez* sur le mont Ébal *les pierres que je vous prescris* aujourd'hui... et tu bâtiras là un autel à Yahweh... »

Il faut également noter que cette localisation dans la zone de Jéricho de *tous* les épisodes relatifs à l'histoire de Josué est plus ancienne que l'ère chrétienne. Le R. P. Vincent y a fait allusion en étudiant le sanctuaire d'*Aïn-Douk* (*Rev. biblique*, 1919, p. 548-555). Le savant dominicain note dans la tradition rabbinique l'opinion de rabbi Éléazar, au sujet du lieu visé par le livre de Josué et par le Deutéronome : « Ce ne saurait être là ni le mont Garizim, ni le mont Ébal des Cuthéens » (Samaritains) ce lieu étant situé « dans le pays des Cananéens, en face de Gilgal ». Pour lui « les Israélites érigèrent deux monticules artificiels auxquels ils donnèrent ces deux noms » (Ébal et Garizim). Traité *Jêr-Sotah*, VII, 2, trad. Schwab, p. 298 : cf. *Rev. biblique*, 1919, p. 552) et le P. Vincent ajoutait que si « le cycle samaritain » finit par l'emporter, celui de Jéricho « ne pouvait être radicalement effacé ».

Mais peut-on localiser sur les lieux même avec une certaine approximation la scène décrite au livre de Josué? S'agit-il du sommet? Le texte n'exige pas une semblable rigueur d'interprétation et c'eût été matériellement impossible. Et c'est faute d'avoir entendu le texte de la manière large qui convient ici que des auteurs aussi importants qu'Eusèbe et saint Jérôme ont préféré prendre à leur compte la tradition rabbinique du cycle « jordanien ». De Saulcy observait déjà : « Ne semble-t-il pas évident que le peuple, bien loin d'être divisé en deux parts sur les deux montagnes opposées, était rangé des deux côtés de la vallée de Sichem, au fond de laquelle s'accomplissait la cérémonie? » (*Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, t. II, p. 463.) Il suffit d'entendre la proposition *'el* en ce sens large qu'ont d'ailleurs les prépositions dans toutes les langues sémitiques, d'autant plus que les expressions employées par le Livre de Josué suggèrent cette interprétation.

Guérin dans le tome Ier de son ouvrage sur la Samarie reprit la suggestion de de Saulcy et localisa le site, qui convenait au fait en question, dans la zone où les pentes des deux monts se rejoignent pour former une sorte d'amphithéâtre (cf. p. 386 sq., 451 sq.). Et la démonstration, dont il ne faut d'ailleurs pas exagérer la valeur, se ferait en deux temps : 1° Site où la scène est possible; 2° Seul site où la scène soit possible. C'est déjà quelque chose!

Mais peut-on aller plus loin encore, et montrer sur le flanc de l'Ébal l'autel même que Josué y dressa?... Personne, sans doute, n'oserait l'affirmer. On peut



356. — Site approximatif de la cérémonie mentionnée dans Josué.
La + indique l'emplacement du monument étudié par le P. Tonneau.

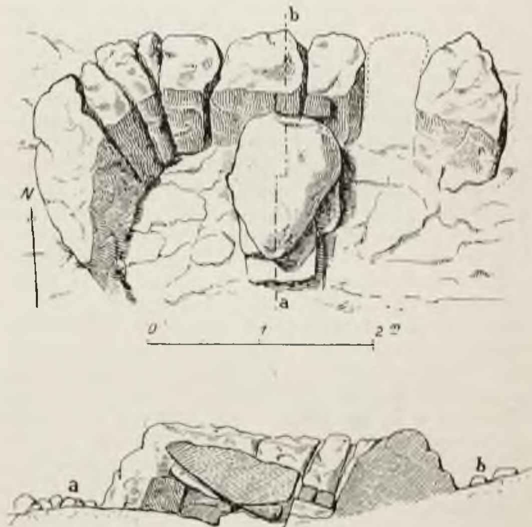
cependant lire dans la *Rev. biblique*, 1926, p. 98-109, un article portant ce titre : *Le sacrifice de Josué sur le mont Ébal* où il est question de *l'autel* de Josué, p. 98 et planches I et II (fig. 356). Le monument que le P. Tonneau y étudie répondrait assez exactement à ce que disent les textes bibliques de l'autel de Josué. Voyons d'abord les textes concernant cet autel : « Alors Josué bâtit un autel à Yahweh, Dieu d'Israël, selon l'ordre que Moïse... avait donné aux enfants d'Israël, comme il est écrit dans le livre de la loi de Moïse : un autel de pierres brutes sur lesquelles on n'avait pas brandi le fer. » (Jos., VIII, 30-31.) Le commandement divin était ainsi formulé dans le Deutéronome (XXVII, 4) : « Quand vous aurez passé le Jourdain, vous dresserez sur le mont Ébal ces pierres que je vous prescris aujourd'hui et tu les enduiras de chaux (5). Et tu bâtiras là un autel à Yahweh, un autel de pierres sur lesquelles tu ne porteras pas le fer. Tu bâtiras en pierres brutes l'autel de Yahweh, ton Dieu. »

Tout d'abord, par rapport au lieu déterminé par une observation topographique élémentaire, le monument en question serait admirablement situé, sur une crête « secondaire», visible de l'amphithéâtre (suggéré par Guérin...). Cette crête paraît même, par un heureux effet de perspective, le point le plus élevé de l'horizon embrassé depuis l'amphithéâtre. De tout le reste du plateau, on ne peut plus apercevoir le fond de la vallée. L'ensemble du « monument » comprend deux éléments : une demi enceinte qui entoure à moitié et vers le Nord une table bâtie de pierres brutes. « Le groupe compact des six (pierres) n'est autre chose qu'une saillie de la roche, un bloc primitivement unique, qui s'est curieusement fragmenté en portions sensiblement égales et comme hauteur et comme largeur. » (*Rev. bibl.*, 1926, p. 106). Cette observation rend très problématique non seulement une identification quelconque, mais même le caractère artificiel du « monument » : ce qui serait le propre du travail humain n'existe pas, en fait, sauf peut-être (et encore) « la dernière pierre à l'orient... elle dut être alignée avec le groupe des six autres ». Citons encore : la roche « partagée en trois moellons constitue un socle... voici donc un élément donné de soi, et qui ne doit rien à l'activité humaine. Où celle-ci apparaît manifestement, c'est dans le lit de pose, obtenu par toute une série de cales qui ne sont placées là de toute évidence que pour maintenir horizontale la dalle tabulaire, à une hauteur convenable... le monument ne serait-il pas un autel?... et l'autel de Josué?... (*op. cit.*, p. 108) » Il y a sans doute un certain rapport entre les textes et le monument. Mais l'élément artificiel de cet ensemble, paraît si ténu, si problématique, qu'une identification précise nous paraît bien osée... (fig. 357).

Dans la mesure où on jugerait vraisemblable l'identification du susdit monument (?) avec l'autel de Josué, dans cette mesure-là l'archéologie mettrait le point final à la spécification du site de l'ensemble Ébal-Garizim.

II. HISTOIRE DU GARIZIM. — 1° *Avant les Samaritains.* — Voyons d'abord les souvenirs bibliques anciens que le site conserve et n'oublions pas que les textes relatifs à Sichem concernent le Garizim, surtout si la Sichem patriarcale n'est pas à identifier avec la ville actuelle de Naplouse, mais avec le petit village de Balâta (nom qui garderait le souvenir de la chênaie de Moreh). Voir l'art. FOUILLES, col. 378, et SICHEM. La Genèse raconte les séjours que firent à Sichem Abraham revenant de Haran (Gen., XII, 6), puis Jacob, après qu'il eut conquis Rachel et sa liberté (Gen., XXXIII, 18). Le puits de Jacob, auquel l'évangile de saint Jean donne une précieuse attestation (IV, 5) est situé au pied du Garizim. Joseph passa par Sichem en allant à la recherche de ses frères (Gen., XXXVII, 13-15) et d'après Josué (XXIV, 32), il y fut enseveli. On montre même aujourd'hui son prétendu tombeau (un *ouéli* musulman) à 200 mètres environ au nord du puits de Jacob *(Qabr Yousseff)*.

Le Garizim lui-même est mentionné pour la première fois dans le Deutéronome (XI, 29-30). Nous avons cité le passage en étudiant le problème du site lui même. Moïse prescrit à son peuple, au nom de Yahweh, une grande cérémonie religieuse après son entrée en Palestine : « Tu donneras la bénédiction sur le mont Garizim et la malédiction sur le mont Ébal. » Nous avons vu que la détermination topographique qui suit cet ordre est précise et n'offre pas de difficulté si on admet que le Gilgal, dont il y est parlé correspond à



357. — Autel présumé de Josué
sur l'une des premières pentes de l'Ebal.
D'après *Revue biblique*, 1926, p. 106.

l'actuel Djiljelil. Au c. XXVII, 4, l'ordre est donné d'offrir un sacrifice sur l'Ébal, et Moïse rappelle la cérémonie des bénédictions et des malédictions. Le livre de Josué montre comment la prescription de Moïse fut exécutée à la lettre (VIII, 30-35) après la prise de Haï, ville sise « près de Beth-Aven, à l'orient de Béthel » (VII, 2).

Plus tard, lorsqu'Abimélech eut usurpé le pouvoir et que le peuple l'eut proclamé roi « près du térébinthe du monument qui est à Sichem » (Jud., IX, 6), Joathan « alla se placer sur le sommet du mont Garizim et, élevant la voix, il fit un discours de protestation aussi touchant que spirituel » (IX, 7-20). Il ne faut pas prendre à la lettre l'expression « au sommet »; il s'agit sans doute d'une petite crête apparente permettant de dominer la ville rebelle et de s'y faire entendre. Sichem resta longtemps un centre politique important (là se consomma le schisme politique qui suivit la mort de Salomon, cf. I Reg., XII) jusqu'à la fondation de Samarie par Omri, vers 880 (I Reg., XVI, 24). En 722 la capitale du royaume d'Israël fut prise et détruite, et « le roi d'Assyrie fit venir (des gens) de Babylone, de Cutha, d'Avah, d'Émath et de Sepharvaïm..., ils prirent possession de Samarie et ils habitèrent dans ses villes » (II Reg., XVII, 24). Il est bien probable que sous les rois d'Israël le Garizim servit de haut-lieu (cf. II Reg., XXIII, 19). Voir l'art. SANCTUAIRES.

2° *Origines du culte samaritain sur le Garizim, fondation du temple.* — L'origine première d'un culte spécial en la région de Samarie est assez simple à déterminer d'après II Reg., xvii, 24-41. Selon l'usage de ces époques, le vainqueur déporta bon nombre d'Israélites. Puis il « envoya (des gens) de Babylone, Cutha, Avah, Emath et Sepharvaïm » pour les remplacer. Suivant également la coutume, ces païens amenèrent en Samarie le culte de leurs dieux, et y ajoutèrent, non sans crise, le culte de Yahweh. Nous trouverons narrées les péripéties de cette installation dans le ch. xvii, 24-41 du IIe livre des Rois.

« (25). Lorsqu'ils commencèrent à y habiter, ils ne craignaient pas Yahweh, et Yahweh envoya contre eux des lions qui les tuaient. » Ils négligeaient donc, au début de leur colonisation, le dieu de leur nouveau pays, et ils ne savaient quel culte lui rendre. Des calamités survenant, incursions de bêtes fauves, on s'en inquiéta. « (26). On fit donc ce rapport au roi d'Assyrie : les nations que tu as déportées et établies dans les villes de Samarie ne connaissent pas la manière de servir le dieu du pays. Le roi d'Assyrie donna cet ordre : envoyez-y un des prêtres que vous avez amenés de là en captivité : qu'il aille s'y établir et qu'il leur enseigne la manière de servir le dieu du pays. (28)Un des prêtres qu'on avait amenés captifs de Samarie vint s'établir à Béthel et leur enseigna comment ils devaient honorer Yahweh. » Il serait intéressant de connaître la catéchèse dogmatique et liturgique de ce prêtre précurseur des samaritains. Le fait d'unir le culte en vigueur à celui de leurs dieux particuliers était normal chez les anciens en cas d'immigration ou de conquête. Faire venir un prêtre de Yahweh pour enseigner aux populations nouvelles de la Samarie le culte qui y était autrefois pratiqué prouve que Yahweh avait déjà été honoré là d'une manière exceptionnelle. Et cela nous explique comment le culte du Garizim sera, après la fondation du Temple, un culte monothéiste. Il faut probablement attribuer le retour de ce prêtre exilé à un mouvement d'opinion publique, créé par les Israélites restés dans le pays, à propos d'une calamité. Relativement au culte samaritain, ce prêtre peut être considéré comme son premier fondateur, car au sein de ce paganisme éclectique des conquérants, il jeta le levain de judaïsme qui, finalement, dominera. « (29) Mais les nations firent chacune leurs dieux, et les placèrent dans les maisons des hauts-lieux bâties par les Samaritains, chaque nation, dans la ville qu'elle habitait, » Les païens honoraient donc leurs propres divinités dans les lieux de culte construits par l'impiété d'Israël. Plus tard (II Reg., xxiii, 19), Josias les détruira complètement.

Le texte énumère ensuite les idoles, puis il ajoute : « (32). Ils honoraient aussi Yahweh, et ils firent des prêtres de hauts-lieux parmi tout le peuple, [qui] officiaient pour eux dans les maisons de hauts-lieux. (33) Ainsi ils honoraient Yahweh et ils servaient en même temps leurs dieux selon la coutume des nations d'où on les avait déportés. (34). Ils suivent jusqu'à aujourd'hui les premières coutumes. » Du ℣. 34 au ℣. 41 le texte sacré réfute ce culte syncrétiste et polythéiste.

Nous sommes ici aux origines premières du culte samaritain. Nous avons, d'une part, des païens venus pour occuper le pays et, d'autre part, un prêtre juif (de haut-lieu?...) chargé d'enseigner le culte de Yahweh. Il dut apprendre à ses néophytes la manière d'offrir rituellement les sacrifices à Yahweh sur les hauts-lieux, comme c'était courant en Israël, malgré les interventions répétées des prophètes. Cet état de choses dura longtemps; notons cette expression : *jusqu'à ce jour* (℣. 34).

3° Passons maintenant à la période postexilienne, et abordons la question délicate de *la fondation du temple samaritain sur le Garizim.* Nous en connaissons l'histoire par le récit de Josèphe. (*Ant. jud.*, XI, vii).

1. *Le récit de Josèphe.* — En voici la substance : Lorsque mourut le grand prêtre Johannan, ce fut son fils Jaddus qui prit le souverain pontificat. Celui-ci avait un frère, Manassé, à qui le satrape de Samarie, Sanaballète, Cuthéen d'origine, avait donné Nicaso, sa fille, en mariage. Le satrape espérait ainsi se concilier la bienveillance de la nation juive. Mais, à Jérusalem, le milieu sacerdotal ne put admettre que le frère de Jaddus, qui avait épousé une femme étrangère, participât au sacerdoce. Ils protestèrent, disant qu'un tel mariage encouragerait ceux qui seraient tentés de désobéir à la Loi de la même façon, ajoutant que ce serait le commencement d'un mélange de la société juive avec les gentils. Aussi, on enjoignit à Manassé ou de divorcer, ou de ne plus s'approcher de l'autel. Le pontife, cédant à l'indignation générale, écarta son frère de l'autel. Manassé alla trouver Sanaballète, lui dit que sans doute il aimait sa fille Nicaso, mais que, cependant, il ne voulait pas, à cause d'elle, être privé de ses droits au sacerdoce, la plus grande des dignités chez les Juifs, et qui devait demeurer dans sa famille. Sanaballète lui promit que non seulement il conserverait le sacerdoce, mais qu'encore il lui succéderait dans sa charge s'il consentait à garder sa fille comme épouse. Il lui promit en plus de construire sur le mont Garizim un temple semblable à celui de Jérusalem, cela avec l'autorisation du roi Darius. Ébloui par ces promesses, Manassé demeura près de Sanaballète, espérant recevoir de Darius la charge du souverain pontificat et la succession de son beau-père. Comme beaucoup de prêtres et d'Israélites se trouvaient engagés dans de semblables mariages, ils rejoignirent Manassé; Sanaballète leur donna, en considération de son gendre, de l'argent, des terres et des maisons. (Cf. *Ant. jud.*, VIII, iv, sq.). Sur ces entrefaites, Alexandre envahit l'Asie. Darius essaya en vain de l'arrêter en Cilicie; battu à la fameuse bataille d'Issus, il dut battre en retraite, en laissant au pouvoir du vainqueur sa mère, sa femme et ses enfants. Alors Alexandre entra en Syrie et, par Damas et Sidon, vint mettre le siège devant Tyr. Sanaballète pensa que le moment était venu de trahir Darius et de se ménager les bonnes grâces du conquérant. Il se rendit donc dans son camp, sous les murs de Tyr, et lui amena 8 000 auxiliaires. Alexandre lui fit bon accueil et Sanaballète, rassuré, dit au monarque qu'il avait pour gendre Manassé, frère de Jaddus, grand prêtre des Juifs, que Manassé comptait un grand nombre de partisans qui désiraient se bâtir un temple sur les terres soumises à son autorité. Sanaballète ajouta qu'au point de vue politique la réalisation de ce projet serait chose excellente, parce que c'était diviser la nation juive qui, unie, pourrait songer à la révolte, comme elle l'avait fait sous les monarques assyriens. Alexandre se laissa persuader, et Sanaballète, ayant obtenu les autorisations sollicitées, bâtit aussitôt un temple sur le Garizim; son gendre fut investi en même temps du souverain pontificat.

En résumé, le récit de Josèphe se ramène aux trois points suivants : *a)* Mariage de Manassé, frère de Jaddus, avec Nicaso, fille de Sanaballète, le satrape de Samarie; *b)* Expulsion de Manassé; *c)* Manœuvres de Sanaballète, d'abord avec Darius, ensuite avec Alexandre, aboutissant à la construction d'un temple sur le Garizim.

Les intentions et les attitudes de Sanaballète sont diverses et ondoyantes. Il veut d'abord se concilier les Juifs : il échoue. Ensuite, il tient essentiellement à éviter à sa fille le déshonneur d'une répudiation. Pour cela, il promet à son gendre plus que ce qu'il perd à

cause de son mariage. On l'a écarté de l'autel du temple? Non seulement il restera prêtre, mais il deviendra grand prêtre d'un autre temple. Manassé accepte et va chez son beau-père où le rejoignent d'autres Juifs qui sont dans la même situation. Sanaballète doit demander à Darius un firman, mais Darius étant à la veille d'une défaite définitive, le satrape se tourne vers le jeune vainqueur; il obtient d'Alexandre ce qu'il veut, en présentant son projet sous un aspect politique séduisant... Le personnage est certes peu sympathique, mais, enfin, il réussit. Le temple est donc fondé, selon Josèphe, vers 332 avant J.-C., pendant le siège de Tyr.

2. *Que vaut historiquement le récit de Josèphe?* — Dans la *Revue des études juives*, t. XXXVI, 1898, se trouve un article intéressant de Adolphe Büchler (art. écrit à Vienne, 27 déc. 1897) intitulé : *La relation de Josèphe concernant Alexandre le Grand*. Il commence par mettre radicalement en doute tout le récit de la « prétendue pointe en Judée » d'Alexandre, car il semble impossible à Büchler de concilier le récit de Josèphe avec l'*Anabase* d'Anien (III, I, 1) ou avec le récit de Quinte-Curce (IV, VI, 30). De plus, la critique interne ne serait pas en faveur de l'historien juif. La conclusion de Büchler est donc que la source de Josèphe est samaritaine, que tout y est en fonction du nouveau temple et de sa transcendance : « ...malgré toutes les tentatives d'interprétation, on ne peut nier que Sanballat... était un contemporain de Néhémie et, comme il n'est guère probable que l'historien qui traitait de l'origine du temple samaritain n'ait pas connu la haute antiquité de ce sanctuaire, il faut qu'il l'ait rajeuni avec intention, et cela pour montrer que le temple édifié sur le Garizim devait son origine à ce grand roi. » (P. 9-10). Pour apprécier cette opinion de Büchler et juger de la valeur historique du récit de Josèphe, consultons d'abord les données bibliques des livres d'Esdras et de Néhémie. Un passage doit en premier lieu attirer l'attention, c'est celui d'Esdras (IV, 1-5), où il est raconté que « les ennemis de Juda et de Benjamin » proposèrent à Zorobabel de reconstruire avec lui et ses gens le temple de Jérusalem. Zorobabel et les autres chefs de la nation refusèrent. Quels étaient ces ennemis de Juda et de Benjamin? Nous les connaissons par le livre de Néhémie. Les adversaires acharnés de la restauration du Temple d'abord, puis de la ville, furent surtout les Samaritains, et tout spécialement Sanaballat (qui est évidemment le même que celui nommé par Josèphe Sanaballète). « Lorsque Sanaballat apprit que nous rebâtissions la muraille, il se mit en colère et fut très irrité. Il se moqua des Juifs. Il parla devant ses frères et les troupes de Samarie. . » (Neh., III, 33.) Le commencement de la restauration de Néhémie se place vers 440. Et c'est à cette époque que Sanaballat est satrape de Samarie... Il y avait donc, en plus des raisons personnelles au gouverneur, des rancunes plus profondes dans le peuple même de Samarie. Il faut vraisemblablement situer avant les luttes du satrape contre les Juifs l'exécution faite par Néhémie et rapportée à la fin de son livre (XIII, 28) : « Un des fils de Joïada, fils d'Eliašib, le grand prêtre, était gendre de Sanaballat le Horonite : je le chassai loin de moi. » Il n'y a pas de difficulté dans la petite divergence qui apparaît entre la dénomination de Josèphe : Sanaballète le Cuthéen, et l'expression biblique le Horonite. Le gouverneur était de race cuthéenne, et résidait probablement à Beth-Horon (cf. Jos., X, 10), cité de la Samarie. Le nom même de Sanaballat est babylonien *Sin-uballit* (« Sin donne la vie »).

Le ℣. 28 que nous venons de citer est d'un gros poids en faveur de l'historicité substantielle du récit de Josèphe. Sur les trois points principaux de la narration : mariage-expulsion-relation à Samarie, nous avons un accord explicite. Une petite obscurité peut être relevée, au sujet de la généalogie de la famille sacerdotale. Dans Josèphe, nous avons : Manassé, frère de Jaddos, fils de Johannan. Dans Néhémie : un fils de Joïada, fils d'Eliašib, le grand prêtre. La solution est simple, il ne faut pas identifier Joïada avec Jaddos. Néhémie (XI, 10) nous renseigne suffisamment : Josué engendra Joackim, Joackim engendra Eliašib, Eliašib engendra Jonathan et Jonathan engendra Jeddoa. » Au ℣. 22, nous avons : « Au temps d'Eliašib, de Joïada, de Johannan et de Jeddoa... »

D'autre part, Sanaballat est fréquemment cité dans le livre de Néhémie, sans nous apprendre autre chose que ses manœuvres persévérantes et souvent déloyales contre la restauration de Jérusalem et ses promoteurs. Cf. II, 10, 19; III, 33; IV, 1; VI, 1, 2, 5, 12, 14; XIII, 28.

La difficulté historique du texte de Josèphe réside dans son rattachement à l'histoire générale. Il situe les événements en question à la fin du règne de Darius II, et au commencement de celui d'Alexandre, vers 330. Les dates suggérées par les textes bibliques nous ramènent à un siècle plus tôt. Comment expliquer cette divergence considérable? D'une part, la date de la restauration de Jérusalem est parfaitement certaine. D'autre part, le récit de Josèphe peut être substantiellement reçu. Enfin, Sanaballat, de part et d'autre, est satrape de Samarie et s'occupe de ses voisins de Jérusalem. Quelle doit donc être la date de fondation du temple samaritain sur le Garizim?... Eusèbe, dans sa *Chronique*, affirme que le temple du Garizim fut bâti sous Alexandre, « la deuxième année de la IIIe olympiade » (335-334 avant J.-C.) ce qui serait approximativement la date de Josèphe (vers 332). Mais Eusèbe doit dépendre de ce dernier et son opinion ne valoir, par conséquent, que ce que vaut celle de l'historien juif.

Si nous consultons la *Chronique samaritaine*, elle nous apprend que le temple du Garizim fut fondé par Josué, détruit par Nabuchodonosor et restauré au retour de l'exil par Sanaballat, chef de la nation samaritaine. Remplie d'erreurs, la *Chronique* nous confirme pourtant le nom et le rôle de Sanaballète et la connexion entre le retour de l'exil et la construction du temple postexilien. Nous avons donc les données suivantes :

JOSÈPHE	SAINTE ÉCRITURE Néh, XIII, 28.	TRADITION SAMARITAINE
Temple construit par Sanaballète après l'affaire Manassé, pendant le siège de Tyr, 332.	**Expulsion par Néhémie d'un des fils de Joïada, fils d'Eliašib, le grand prêtre et gendre de Sanaballat, vers 430-420.**	**Temple restauré au retour de la captivité par Sanaballat, chez les Samaritains, à l'époque de Zorobabel.**

Au point de vue sécurité des données, le document de Néhémie s'impose d'abord. Dans la mesure où il vérifie le récit de Josèphe, soit par recoupement [les généalogies] soit par une allusion (XIII, 28), nous acceptons celui-ci, en remarquant que la tradition samaritaine, elle aussi, confirme l'érection du temple sur le Garizim par Sanaballat, gouverneur de Samarie. Reste à trancher la question de date! Nous avons la chance de posséder pour cela un autre document. La lettre contenue dans un papyrus d'Éléphantine, ou plutôt dans deux papyri parallèles, avec des variantes, sans doute, mais relatant les mêmes événements (Sachau, *Aramaïsche Papyrus und Ostraka, aus einen jüdischen militäre Colonie*, Leipzig, 1911, p. 1 et 2). Le document, daté du « 20 Marheswan de l'an 17 de Darius » (408-407) et adressé « Au seigneur Bagohi, préfet de Judée », raconte les malheurs qui ont fondu sur la colonie, « au mois de Tammuz de l'an 14 du roi Darius » (406-405), « ...au temps où ce mal nous fut

fait, nous avions adressé une lettre à notre seigneur et à Johannan le grand prêtre, et à ses collègues, les prêtres de Jérusalem... Pas une seule lettre ils ne nous ont envoyée [en réponse]... Également, toutes [ces] choses, nous [en] avons envoyé [communication] à Delayah et à Shelemyah, les fils de Sanaballat, préfet de Samarie.

Voir Hennequin, au mot Éléphantine, dans le *Supplément*, t. ii, col. 976, où la lettre est reproduite et traduite.

Cette lettre tranche donc nettement le débat en faveur des dates suggérées par le livre de Néhémie : fin du règne d'Artaxercès I, ou mieux, début du règne de Darius II.

Comment expliquer l'erreur de Josèphe?... Il crut peut-être que l'événement se référait au règne de Darius Codoman (336-330). Exerçant sur les faits une critique mal inspirée, il dut en conclure qu'aux prises avec un redoutable adversaire, ce Darius n'avait pas dû s'occuper de la fondation d'un temple sur le Garizim ou, qu'en tout cas, il n'eut pas le temps d'accorder les autorisations nécessaires... Et, s'autorisant du caractère de Sanaballat pour croire au succès final de son entreprise, il en conclut qu'Alexandre avait dû donner les firmans. Comme il fallait pour cela que Sanaballat fût en faveur, il en déduisit que Sanaballat avait trahi Darius. Si on voulait faire à Josèphe un crédit plus large que celui que nous lui octroyons, il faudrait admettre que le temple du Garizim, commencé par le satrape sous Darius II, ne fut terminé, en raison de circonstances qui nous échappent, que sous Alexandre, en 332.

3° *Les vicissitudes et la fin du temple.* — De ce temple lui-même, nous ne savons malheureusement rien. D'après la promesse faite à Manassé par Sanaballat, il fut « semblable à celui de Jérusalem » (cf. *Ant. jud.*, XIII, ix, 1 » τὸν εἰκασθεντα τῷ ἐν Ἰεροσολύμοις ἱερῷ ναὸν) et peut-être plus petit. Nous ne sommes pas davantage renseignés sur l'histoire de ce temple. Sa liturgie et son ordonnance durent être à l'image de celles du temple de Jérusalem. Nous apprenons par Josèphe (*Ant. jud.*, XII, i, 1) que Ptolémée, fils de Lagus, emmena en Égypte (vers 320) de nombreux habitants de Juda, de Jérusalem, de Samarie, καὶ τῶν ἐν τῷ ὄρει τῷ Γαριζεὶν. Il y aurait eu ensuite, toujours d'après Josèphe, une sorte d'argumentation théologique entre Juifs et Samaritains, en présence de Ptolémée Philométor (180-145). Les Juifs démontrèrent que le temple de Jérusalem avait été fondé selon les prescriptions de Moïse. Les Samaritains essayèrent d'en faire autant pour le Garizim. Andronicus, au dire de Josèphe, plaida si bien la cause des Juifs qu'il convainquit le roi. Les deux orateurs samaritains, coupables d'avoir tort, furent exécutés... Mais le récit de Josèphe est encore bien suspect. On connaît l'affection des historiens anciens pour les scènes de ce genre. On connaît aussi le parti pris de Josèphe contre les Samaritains. Il ne faut donc accepter cette anecdote, d'ailleurs sans importance, qu'avec beaucoup de réserve. Un point est cependant à retenir : les Samaritains s'appuyaient sur la Bible pour légitimer leur temple, probablement à l'aide de la variante littéraire du Deutéronome (xxvii, 4), où ils lisent Garizim au lieu de Ébal, et avec l'addition, au dernier commandement : « Et quand Yahweh, ton Dieu, t'aura introduit dans le pays dont tu vas prendre possession, tu dresseras de grosses pierres, tu les enduiras de chaux, et tu écriras sur ces pierres toutes les paroles de cette Loi. Et quand vous aurez passé le Jourdain, vous dresserez les pierres que je vous commande aujourd'hui, *sur la montagne du Garizim*, et tu bâtiras là l'autel de Yahweh ton Dieu, de pierres entières. Et tu offriras sur lui des holocaustes à Yahweh, ton Dieu; tu y offriras des sacrifices de prospérité, tu y mangeras, et te réjouiras devant Yahweh, ton Dieu. Cette montagne est au delà du Jourdain, du côté du soleil couchant, dans le pays des Cananéens qui demeurent dans la plaine, vis-à-vis de Gilgal, près des chênes de Moreh qui sont vis-à-vis de Sichem. » (Cf. Bargès, *Les Samaritains de Naplouse*, p. 32.) Cette addition est une adaptation du Deutéronome (xxvii, 2-8 et xi, 29-30). Ce texte dut être forgé dès les origines du temple du Garizim, ou dès les premières discussions avec les Juifs, semblables à celle dont Josèphe nous laissa le récit.

Pour toute cette période, jusqu'à l'histoire d'Antiochus-Épiphane nous devons nous contenter de la phrase sommaire de Josèphe : τελευτήσαντος δε Ἀλεξανδρου, ἡ μεν ἀρχὴ εἰς τούς διαδόχους ἐμερίσθη, τὸ δ'ἐπὶ τοῦ Γαριζεὶν ὄρους ἱερον ἐμείνεν. Mais le temple du Garizim demeura.

Pendant la persécution d'Antiochus-Épiphane, les Samaritains furent en danger, comme leurs voisins de Jérusalem. Le tyran, après une expédition contre les Mèdes, se retourna contre la Palestine et occupa la région de Madaba, Samaias, Sichem. Il s'empara du Garizim. Les habitants, qui demeuraient à côté du fameux temple furent à sa merci (cf. *Bell. jud.*, I, ii, 6). Alors les Samaritains tentèrent une manœuvre qui leur réussissait généralement. Lorsqu'un conquérant, par exemple Alexandre, s'emparait du pays, et se montrait favorable aux Juifs, leur accordant franchises et privilèges, ils envoyaient une députation représentant qu'eux aussi étaient Juifs, puisqu'ils avaient un temple semblable à celui de Jérusalem et qu'ils avaient aussi le culte de Yahweh et de la Loi : le conquérant se laissait convaincre... (cf. le récit de Josèphe sur la campagne d'Alexandre en Palestine, qui, pour n'être pas historique en tous points, peut nous laisser néanmoins soupçonner la manière de faire des Samaritains). — Ou bien, ils faisaient comprendre habilement au conquérant que son intérêt, vu le caractère difficile des Juifs, était de « diviser pour régner » et qu'ainsi, les Samaritains, Juifs quoique schismatiques, faisaient un utile contrepoids à leurs congénères de Juda (voir la députation, d'après Josèphe, de Sanaballat près d'Alexandre, au siège de Tyr). Si le conquérant haïssait les fils d'Israël, et était doué d'un zèle ardent pour l'hellénisme, les Samaritains rappelaient adroitement leurs origines païennes, leurs sympathies pour la culture grecque. On sait qu'Antiochus-Épiphane avait voué aux Juifs une haine particulièrement tenace. Et Josèphe nous raconte (*Ant. jud.* XII, v, 5 sq.) comment les Samaritains envoyèrent à Antioche des ambassadeurs munis d'une lettre adressée : Βασιλεῖ Ἀντιόχῳ, θεῷ Ἐπιφανεῖ ὑπόμνημα παρά τῶν ἐν Σικιμοις Σιδωνίων.

Il était dit, dans cette missive, que les ancêtres des Samaritains, à cause de calamités et en vertu « d'une ancienne superstition » avaient institué la coutume d'honorer le sabbat, et qu'ils avaient également construit sur le mont Garizim un temple « anonyme » où ils offraient des victimes selon l'usage. Ils déclaraient en outre être Sidoniens d'origine « comme il appert des actes officiels ». Ils suppliaient donc, en conséquence, le souverain, de bien vouloir mander à Apollonius, gouverneur du pays et à Nicanor, procurateur des affaires royales, de ne plus les opprimer, en leur imputant les crimes des Juifs, alors qu'ils en étaient si différents tant par la race et les mœurs que par l'origine. Enfin ils demandaient à ce que le temple du Garizim, soit voué au Ζεῦς Ἑλληνίος. Moyennant quoi, délivrés de la persécution, ils pourraient vaquer sans crainte à leurs affaires et payer à Antiochus des tributs plus considérables. Cette lettre est un chef d'œuvre de diplomatie... Mais, est elle authentique? Il est à présumer que les Samaritains lors de la persécution d'Épi-

phane, ont fait tous leurs efforts pour se désolidariser des Juifs. Et ils y réussirent, puisqu'ils gardèrent leur temple intact et qu'il n'y a, dans l'histoire d'alors, aucune trace de souffrances que Josèphe autrement n'eût pas manqué de signaler (cf. *Ant. jud.*, XVIII, IV, 1, et aussi *Bell. jud.*, III, VII, 32). De plus, ce que fera Jean Hyrcan, quelques années plus tard, se comprend bien mieux si, en dehors d'une condamnation générale de ce culte schismatique, il y a de sa part vengeance pour une attitude servile à l'égard d'Antiochus.

Bref, après cette lettre des Samaritains à Antiochus que nous venons de signaler, Josèphe donne la réponse du roi à Nicanor, le procurateur des affaires royales. « Les Sidoniens qui habitent à Sichem m'ont expédié la requête ci-jointe. Comme leurs ambassadeurs nous ont fait remarquer, à nous et à nos amis du conseil, qu'ils n'ont rien à voir avec les abominations juives, mais qu'ils vivent selon les usages grecs, nous les libérons de toute accusation et nous voulons que leur temple, comme ils l'ont demandé, s'appelle du nom de Ζεῦς Ἑλληνίος. » Le roi en écrivit autant à Apollonius, gouverneur du pays. Et il en fut ainsi fait.

Ce que nous apprend Josèphe est substantiellement confirmé par le IIe livre des Macchabées (VI, 1-2) bien que les choses soient présentées sous un jour un peu différent. « Peu de temps après, le roi envoya un vieillard d'Athènes pour contraindre les Juifs à abandonner le culte de leurs pères et les empêcher de vivre selon les lois de Dieu (2) et pour profaner le temple de Jérusalem et le dédier à Jupiter Olympien, et celui du Garizim à Jupiter Hospitalier (Διὸς Ξενιου) conformément au caractère des habitants de ce lieu. » Ici, le titre est différent et la dédicace du temple samaritain semble faire partie de l'ensemble des mesures sacrilèges et persécutrices d'Antiochus-Épiphane. Si Josèphe est davantage incliné à accentuer la traîtrise des Samaritains, l'auteur de II Macch., se plaçant au point de vue religieux, veut faire ressortir avant tout la fureur impie du tyran, s'étendant au Garizim comme au sanctuaire de Sion. Et là encore, l'autorité historique du livre des Macchabées est bien mieux garantie car il y a trop d'exemples, chez Josèphe, de ces romans historiques, avec échange de lettres qui mettent en relief le caractère des personnages et les font apparaître comme des acteurs sur une scène. Quant à la remarque de la fin du ℣. 2, « conformément au caractère des habitants du lieu », on voulut l'entendre d'une réflexion ironique de l'auteur. Chacun sait qu'aujourd'hui, et depuis longtemps, les habitants de Naplouse sont célèbres par leur fanatisme et leur haine de l'étranger. Il semble plutôt que le livre des Macchabées fasse allusion à la facilité très bienveillante avec laquelle on recevait en Samarie et au Garizim les transfuges d'Israël, depuis Sanaballat, prêtres mariés aux étrangères, gens n'observant pas le sabbat, etc. (cf. *Ant. jud.*, XI, VIII, 1 sq).

Le livre des Macchabées nous renseigne aussi sur cet Apollonius « gouverneur du pays ». Il n'était pas seulement préposé à la Samarie mais à tout le pays conquis. Il avait l'armée sous ses ordres, et se montra pour les Juifs, d'une terrible cruauté (cf. V, 24-26). Le livre mentionne aussi un certain « Andronique » (23) établi au Garizim « pour tourmenter le peuple (22), par des sévices auxquels la lettre des Samaritains fait allusion. Quant à Nicanor, il fut le principal adversaire de Judas Macchabée. Il en est très souvent parlé dans le IIe livre que nous avons cité.

Le temps troublé d'Antiochus étant passé, il y eut le soulèvement du peuple juif, puis le règne des différents membres de la famille macchabéenne. Avec Jean Hyrcan (139-104), la nation juive postexilienne arriva à son apogée. Ce ne fut qu'un éclat éphémère, dernier sursaut de la flamme qui s'éteint... Cette ère de gloire et de prospérité, si courte fût-elle, se montra fatale pour le temple samaritain du Garizim. Josèphe mentionne (*Ant. jud.*, XIII, IX, 1) la destruction du temple : « Hyrcan, apprenant la mort d'Antiochus (Antiochus VII, tué dans sa lutte contre Arsace VII, monarque parthe), organisa aussitôt une expédition contre les villes de Syrie... Puis il prit Samegas et son territoire, ainsi que Sichem et Garizim, avec la nation cuthéenne qui vénérait un temple semblable à celui de Jérusalem... Ce temple fut dévasté après deux cents ans d'existence » (selon le comput de Josèphe, 332-132). Cela arriva vers 125.

4° *Les survivances du culte samaritain sur le Garizim.* — Le temple du Garizim fut-il rebâti? C'est une question que seule l'archéologie pourrait résoudre. Aucun texte ne permet de l'affirmer. Pourrait-on penser qu'Hérode le Grand, qui rebâtit le temple de Jérusalem, qui fit de Samarie (Sébaste) une capitale hellénistique splendide, fit quelque chose aussi pour la montagne sainte des Samaritains? Il ne semble pas : le monarque tenait trop à se concilier la faveur des Juifs... Quoi qu'il en soit, si le temple fut définitivement détruit, le culte samaritain, du moins, lui survécut et, fait inouï dans l'histoire, il a survécu jusqu'à nos jours. On peut assister chaque année sur le mont Garizim à la célébration de la Pâque samaritaine, selon le rite traditionnel. (Cf. Creten, *La Pâque des Samaritains* dans *Rev. bibliq.*, 1922, p. 434-442).

Voyons d'ailleurs les traces du culte samaritain au cours des siècles.

A l'époque évangélique, nous avons l'allusion que nous fournit Saint Jean. Lorsque le Christ, après la première Pâque, vers mai 28, selon la chronologie la plus sûre, remonta de Jérusalem vers la Galilée, en passant par la Samarie et Sichar (prononciation dialectale de Sichem, probablement), il y évangélisa une femme samaritaine, près du puits de Jacob. Après le discret reproche de Jésus au sujet de sa vie dissolue, la Samaritaine lui dit (IV, 19) : « Seigneur, je vois que tu es un prophète. (20) Nos pères ont adoré sur cette montagne; et vous dites que c'est à Jérusalem qu'est le lieu où il faut adorer. (21) Femme, lui dit Jésus, crois-moi : l'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne, ni à Jérusalem que vous adorerez le Père... » Il ne faudrait pas conclure de la réflexion faite « Nos pères ont adoré », qu'à l'époque du Christ, il n'y avait plus de culte samaritain sur le Garizim. On sait que l'idée exprimée par l'aoriste est en général indépendante de toute détermination temporelle (cf. Abel, *Grammaire du grec biblique*, le chapitre sur l'aoriste, p. 264 sq.). C'est le témoignage si important de la tradition que cette femme évoque sous forme courante. Que la génération présente aille prier sur le Garizim, cela ne prouve pas grand'chose, mais que les générations passées, que les ancêtres y aient prié, voilà ce qui importe, voilà ce qui légitime la coutume de la génération actuelle. Nous dirions en français : « Depuis nos pères, on adore sur cette montagne... » De plus, l'allure générale de cette brève argumentation permet de penser que le culte durait encore sur le Garizim. La Samaritaine établit un parallèle entre le culte de ses pères et celui des Juifs à Jérusalem. Supposons que depuis un certain temps, par exemple, 125 ans avant J.-C., tout culte ait été aboli sur le Garizim, la réflexion de la femme n'aurait plus eu sa portée; les faits eux-mêmes auraient donné tort aux Samaritains. L'état d'âme de cette femme implique un doute sur la légitimité d'une pratique : nos pères... les Juifs... Qui croire? Mais il fallait que les fils pratiquassent la religion à l'exemple des pères. Et rien ne les en empêchait.

Ajoutons que, vers l'an 35 de notre ère il se passa sur le mont Garizim un drame terrible, qui montre com-

bien restait vivace la religion samaritaine. Josèphe en donne le récit dans les *Antiquités judaïques* (XVIII, IV, 1-2). Un faux prophète entraîna un jour les Samaritains sur leur montagne sainte. Il se faisait fort de leur montrer, là-haut, les vases sacrés que Moïse y avait fait cacher. Les crédules Samaritains se groupèrent donc dans un village voisin appelé Tirathana. Puis, en grande foule, ils gravirent les pentes de la montagne. Mais le procurateur romain, Ponce Pilate, fit occuper par des fantassins et des cavaliers le chemin par où devait passer le cortège. Ce fut un massacre général. Après cela, des notables de Samarie allèrent trouver le légat Vitellius et ils accusèrent Pilate des



358. — Cippe funéraire trouvé à Naplouse. D'après *Revue biblique*, 1926, p. 423.

crimes qu'il avait commis Vitellius envoya son ami Marcellus s'occuper des affaires de Judée et intima à Ponce Pilate l'ordre d'aller se justifier à Rome des charges qui pesaient sur lui. Tibère mourut avant qu'il parvint à Rome... Voilà l'événement que rapporte Josèphe, et qui, historiquement, semble certain. Le mont Garizim se trouve ainsi mêlé à l'histoire générale : remplacement de Pilate par le procurateur Marcellus. Ce mouvement religieux en masse vers la montagne sainte se réfère plus ou moins aux agitations messianiques qui travaillaient, depuis la conquête de Pompée, la race juive : aventure chez les Juifs de ce fameux brigand; aventure chez les Samaritains de ce faux prophète... D'après la doctrine samaritaine, le Restaurateur (*haschab*, ou *hathab*) « doit rétablir le tabernacle sur le mont Garizim et y restaurer le royaume d'Israël » (Bargès, *Les Samaritains de Naplouse*, p. 91).

On comprendra facilement, après ces événements tragiques, que, lors de l'insurrection juive contre les Romains, les Samaritains n'aient pas renouvelé les démarches diplomatiques entreprises un siècle plus tôt; de plus, ils se souvenaient du sang versé par Pilate. Ils se rassemblèrent en masse sur le mont Garizim et s'y fortifièrent. Sur l'ordre de Vespasien, le préfet de la cinquième légion, Cerealis, partit pour la montagne, avec six cents cavaliers et trois mille fantassins. Il jugea dangereux d'essayer un assaut contre les positions samaritaines. Il fit cerner le Garizim et attendit. On était au plus fort de l'été, les Samaritains manquèrent d'eau. Plusieurs, le même jour, moururent de soif. Beaucoup préférèrent se rendre aux Romains plutôt que de mourir. Quand Cerealis comprit que ceux qui tenaient encore devaient être dans une situation physique et morale inférieure, il fit monter ses troupes sur le sommet, exhorta une dernière fois les assiégés à se rendre, leur promettant la vie sauve s'ils jetaient leurs armes. Ils refusèrent. Cerealis les fit massacrer, au nombre de 10 600. Cela, le 27[e] jour du mois dairios, en été 67 (*Bell. jud.*, III, VII, 32).

Pour cet événement, comme pour l'épisode de Pilate, le témoignage de Josèphe est sûr. C'est ici le lieu de rappeler la trouvaille qu'on fit pendant l'hiver 1925, aux abords de la caserne de Naplouse, d'un cippe funéraire en pierre calcaire avec l'inscription latine : (fig. 358).

D*(îs)*M*(anibus)*
M*(arco)*ULPIO CL*(audia tribu)*
MAGNO SAV*(ariensi)*
CENTURIONI LEG*(ionis)* QUINTAE MAC*(edonicæ)*
H*(ic)*S*(itus)*E*(st)*
FL*(avius)*MODERATUS
ET JUL*(ius)*INGENUS
CENTUR*(iones)* F*(aciendum)* C*(uraverunt)*

Le fait, pour cette inscription, d'avoir été trouvée aux pieds du Garizim semble nous ramener à l'événement de 67, puisqu'on sait par Josèphe que la cinquième légion fut chargée de la répression. Néanmoins, au congrès archéologique de Syrie et de Palestine, du 21 avril 1926, tandis qu'un certain nombre de savants dataient cette inscription de la fin du Ier siècle, d'autres la placèrent à l'époque d'Hadrien (133-135). Cf. la *Chronique* du R. P. Abel, dans *Revue biblique*, 1926, p. 421.

Remarquons, en terminant ce paragraphe, que les chiffres de Josèphe ici, comme dans tous ses écrits, ne sont pas d'une exactitude mathématique, il s'en faut! On peut traduire en termes corrects « un nombre relativement considérable de Samaritains périrent sur le Garizim ». Il y avait certainement quelque chose de religieux dans la résolution suprême des assiégés qui s'obstinèrent. Mourir sur la montagne sainte était de beaucoup préférable au joug romain.

Ce fut probablement vers cette époque, peut-être quelques années avant, sous Gabinius, que fut fondée Flavia Neapolis (sous les Flaviens, sans doute Nerva). Nous voyons en effet dans Josèphe (*Bell. jud.*, IV, VIII, 1) que l'armée de Vespasien y passa. Les historiens qui nous fournissent quelques renseignements sur les siècles suivants ne nous parlent plus d'un culte samaritain sur le Garizim. Nous savons, d'ailleurs, qu'un temple païen y fut élevé, probablement par Hadrien. Un texte de Damascius nous en a conservé la dédicace : ἐν ᾧ Διὸς ὑψίστου ἁγιώτατον ἱερὸν (Damascius, *Vie du philosophe Isidore*, *P. G.*, t. CIII, col. 1283, cf. Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. XV, II et Marinus, *Bibl. de Photius, cod. 242*). De nombreuses monnaies romaines nous en ont gardé l'effigie, et sur de nombreuses pièces, l'aigle jupitérien, soutient de ses ailes éployées toute la montagne (fig. 359, 360, 361). Les Samaritains reprirent ensuite pied sur leur montagne sainte car nous voyons l'empereur Zénon les en expulser vers 490, à la suite d'un massacre de chrétiens, et y faire bâtir une église octogonale dédiée à la Vierge *Theotokos*. Les restes importants de cette église ont été déblayés complètement en 1928, 1929. Sous le règne d'Anastase, successeur de Zénon, nouvelle occupation du Garizim par les Samaritains, répression sévère par l'empereur Justinien. En 530, les synagogues samaritaines furent détruites (cf. Procope de Césarée, *De ædificiis Justin.*, l. V, c. VIII) et, quelques années plus tard, il fit entourer l'église de Zénon d'une solide enceinte fortifiée (qui subsiste en partie).

III. Archéologie. — Dans l'étude archéologique du Garizim, nous irons des éléments les plus récents aux plus anciens, et nous dirons d'abord quelques mots de l'enceinte fortifiée établie par l'empereur Justinien (527-565) pour protéger l'église dédiée à la Mère de

Dieu par Zénon (474-491). Nous étudierons sommairement les ruines de cet édifice récemment déblayées; puis nous décrirons (autant que faire se peut) les autres ruines du sommet sacré qui sont loin d'avoir livré leurs secrets et qui, malheureusement, disparaissent peu à peu : *Luzah*, les *tenacher balâta;* enfin nous signalerons un mégalithe qui se trouve à l'ouest des ruines byzantines.

1° *L'enceinte de Justinien.* — Cet empereur, après une émeute sanglante et dévastatrice des Samaritains, dota l'église de la *Theotokos* d'une enceinte fortifiée (fig. 362).

Le nom arabe qui désigne le sommet du Garizim rappelle la destination de ce camp retranché qui est encore partiellement debout aujourd'hui : « *el-Kala'h*, « la forteresse ».

Cette enceinte forme un quadrilatère de 73 m. 30 de côté sur 62 m., avec une tour à chaque angle et une au milieu du mur nord et sud. L'accès du camp se trouve dans le milieu des tours du côté nord et sud. A l'angle de la tour nord-ouest fut construit, à l'époque arabe, l'*oualy* du cheik Abu-Hanem. La hauteur de la muraille actuelle varie selon le degré de conservation, de 0 m. 50 à 4 m. La largeur oscille entre 1 et 3 m. Les parements extérieurs et intérieurs sont constitués avec des pierres de taille en calcaire, à bossage. Au delà de la muraille nord de la forteresse, se trouvent les restes d'une grande citerne (un *birket* plutôt). A l'extrémité nord de ce bassin le mur est formé de pierres à bossage, d'un appareil plus petit que celui employé dans l'enceinte. A l'intérieur de celle-ci existaient des casemates pour loger la garnison. Les murs du *birket* étaient revêtus d'un ciment qui est aujourd'hui à peu près disparu. « Le trop-plein de la piscine s'écoulait par un regard très habilement taillé en forme de niche dans un puits creusé dans le roc quelques mètres plus loin et appelé *bîr er-Ressas*, « le puits de plomb » (Guérin, *op. cit.*). Pourquoi ce nom?...

2° *L'église de Zénon.* — Ses ruines ont toujours été apparentes sur le sommet de la montagne (fig. 363). Il est à peu près certain, d'après les effigies du temple païen représenté sur les monnaies, qu'elle s'éleva sur l'emplacement de ce dernier. Nous savons, d'après les textes déjà vus, que les Samaritains avaient accepté par opportunisme la dédicace de leur sanctuaire à Zeus Hellènios ou Xénios. Il semble donc non moins probable qu'après les catastrophes du Ier siècle, le temple romain élevé au *Theos upsistos* succéda au précédent, sans changer de place. On peut donc admettre que l'église chrétienne du Garizim s'éleva sur l'emplacement du temple samaritain. Malheureusement, comme la roche affleure la surface du sol, on n'a rien trouvé qui puisse *sûrement* être attribué à l'époque de ce temple (nous y reviendrons). Les voyageurs ont décrit à plusieurs reprises les restes de l'église : Guérin (*Samarie*, t. I, p. 426, 427), de Saulcy (*Voyage en Syrie...*, t. II, p. 407 sq.). Une commission d'officiers anglais publia, en 1882, un ouvrage qui reste précieux à bien des titres, *The survey of western Palestine* (pour ce qui nous concerne le t. II, *Samaria*, c. VII, XVI). L'étude du Garizim est divisée en deux paragraphes : *Samaritan ruins*, et *Christian ruins*. Elle a l'occasion de citer le rapport du colonel Wilson paru dans *Palestine exploration fund, Quarterly Statement*, de 1873. Le plan de l'église qui s'y trouve renferme une erreur grave (cinq chapelles latérales au lieu de quatre) (fig. 364).



359. — Monnaie d'Antonin.
D'après de Saulcy, *Numismatique de la Terre sainte*, pl. XIII, 1.



360. — Monnaie de Neapolis.
D'après de Saulcy, *op. cit.*, pl. XIV, 2.

361. — Monnaie de Volusien.
D'après de Saulcy, *op. cit.*, pl. XIV, 3.

Décrivons sommairement les ruines, telles que les travaux du docteur Schneider les ont dégagées et que les voyageurs peuvent à présent les contempler. Le plan est octogonal (dimensions de l'édifice : 37 m. de longueur — avec l'abside — et 30 m. de largeur). L'église a trois portes donnant au Nord, au Sud et à l'Ouest, l'abside étant orientée vers l'Est (fig. 365). Quatre chapelles latérales se trouvent au Nord-Est et Ouest, au Sud-Est et Ouest. Le narthex est rectangulaire. A l'intérieur de l'église se développe une circonférence de piliers et de colonnes (huit piliers à angles alternant avec quatorze colonnes) (fig. 366).

D'après un sondage fait par le docteur Schneider, et dont il a eu l'amabilité de nous communiquer le résultat, la surface rocheuse naturelle se trouve à 0 m. 80 au-dessous du niveau de l'édifice. La construction fut très soignée et les pierres ont gardé une surprenante fraîcheur de teinte (malheureusement ces ruines furent exploitées comme carrière...) L'église fut décorée avec magnificence, si l'on en juge par les débris de mosaïques en marbre ou en verre coloré et

doré qui furent retrouvés. La colonnade intérieure de l'église supportait une coupole d'un diamètre d'environ 13 m. Des chapiteaux soigneusement sculptés, des traces de dallage et de revêtement en marbre donnent



362. — Enceinte de Justinien sur le Garizim. D'après une photographie.

la même impression. La découverte la plus singulière fut celle d'une pierre portant l'inscription :

+ ΛΙΘΟϹ ЄΚ
ΤΟΥ ΑΓΗΟΥ
ΚΡΑΝΙΟΥ

Elle se trouve actuellement au musée britannique de Jérusalem : c'était une relique du Calvaire.

3° *Luzah.* — De Luzah nous ne connaissons guère que le nom conservé par l'onomastique arabe et qui est donné aux ruines d'une bourgade sur le Garizim. Ces ruines se trouvent disséminées sur le sommet de la montagne, au nord, au sud et à l'ouest de l'enceinte fortifiée. Elles deviennent chaque jour plus insignifiantes. On pouvait encore apercevoir, au temps de Guérin (deuxième moitié du XIXe siècle), la direction de plusieurs rues, des débris de masures en pierres de moyen appareil. Tout cela sert de carrière aux indigènes. Le nom de Luz se trouve à plusieurs reprises dans la Bible : Gen. XXVIII, 19 : « Jacob nomma ce lieu Béthel, mais primitivement, la ville s'appelait Luz. » Jud. I, 23 : « La maison de Joseph fit faire une reconnaissance à Béthel, ville dont le nom était autrefois Luz. » L'édition de Crampon (1923) traduit Jos., XVI, 2 : « La frontière aboutissait de Béthel à Luz... », ce qui semble contredire les textes que nous venons de



363. — L'Église de Zénon sur le Garizim. D'après une photographie.

citer. Il faut lire, nous semble-t-il, en raison de la désinence *âh* : « Béthel, qui est à Luz » (c'est d'ailleurs l'avis de Dhorme); hébreu : *weyṣâ' mibêyt-'êl lûzâh* : le réviseur de Crampon n'aurait-il pas lu deux fois *êl*, qui est répété à la ligne suivante avec la valeur de préposition?... L'*Onomasticon* d'Eusèbe et saint Jérôme

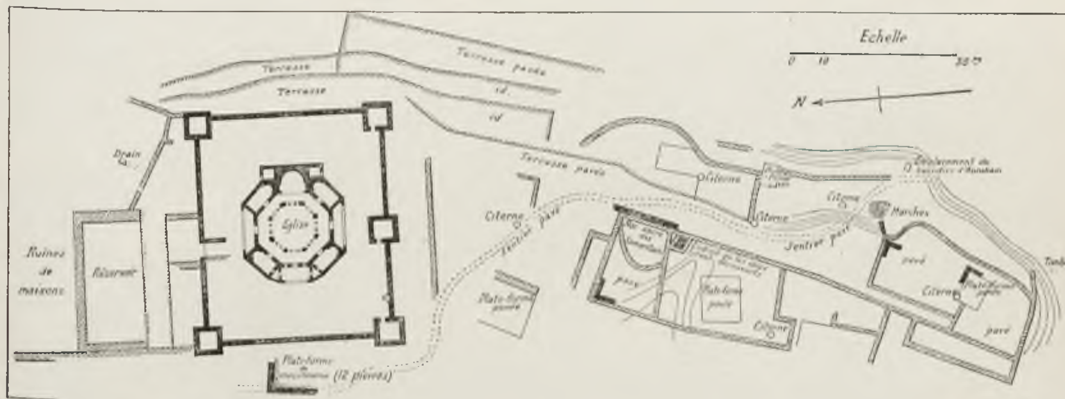
commentent Jos., xvi, 2 (édition citée au mot Λουζά) :

Eusèbe : Λουζά ἑτέρα ἡ γέγονε τῶν υἱῶν Ἰωσηφ, παρακειμένη Συχέμ ἀπὸ θ' σημείου Νεασπόλεως.	Saint Jérôme : *Luza : hæc altera est quæ cecidit in sortes filiorum Joseph, juxta Sichem in tertio lapide Neapolis.*

(Au 9e mille de Neapolis, les chiffres d'Eusèbe et de saint Jérôme ne concordent pas).

S'il est évident qu'il faille, d'après les textes sacrés, identifier Béthel et Luz, comment expliquer le transfert du nom aux ruines du Garizim? Il faut se souvenir pour cela que les Samaritains placèrent sur leur montagne tous les événements importants de l'Ancien Testament, entre autres le songe de Jacob. Et, dans toute leur littérature, ils appellent le Garizim, Béthel, en prenant le mot dans son sens étymologique et figuré. Ils transportèrent donc sur le Garizim le site historique de Béthel-Luz. C'est ainsi, semble-t-il, que le nom de Luz passa au hameau voisin de leur temple.

4° *Les « tenacher balâta ».* — Il n'y a rien à dire des localisations de divers épisodes bibliques faites par la tradition samaritaine avec autant de fantaisie que de puérilité : les escaliers par où Adam et Ève furent chassés du paradis, le lieu du sacrifice d'Abraham, marqué par une sorte d'auge oblongue grossièrement taillée dans le roc, le rocher *(es-Sakrah)*, emplacement sacré des Samaritains, surface rocheuse en pente aboutissant à une citerne, lieu où le tabernacle aurait été dressé par Josué.



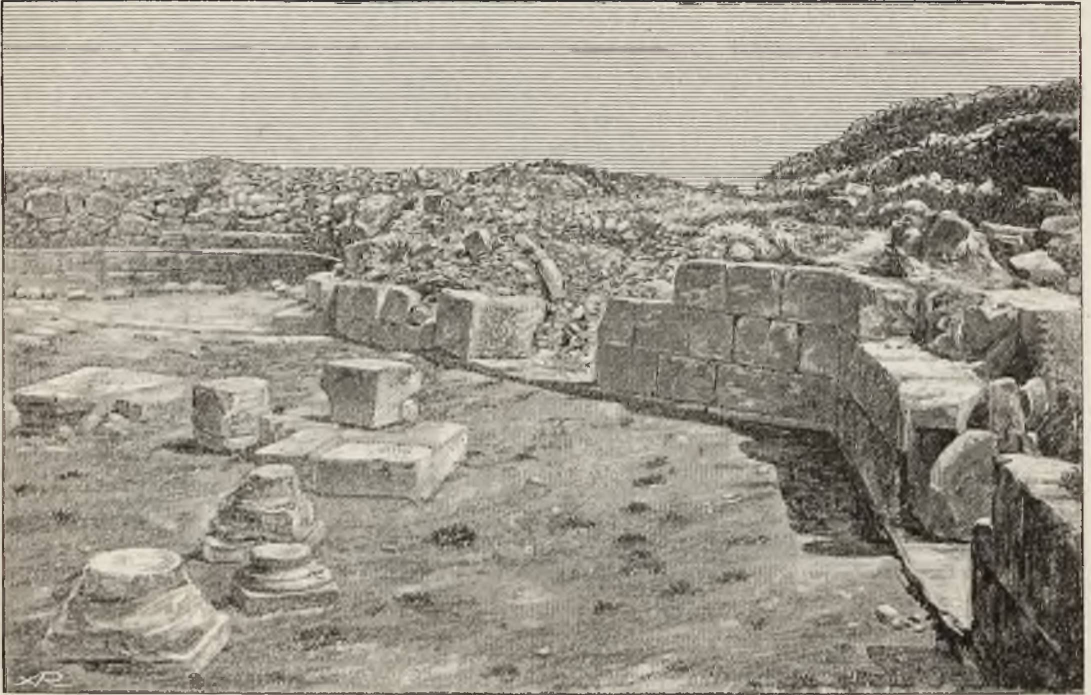
364. — Plan de l'enceinte de Justinien et de l'église de Zénon rectifié. D'après *Palest. expl. fund, Quart. stat.*, 1873, p. 69.



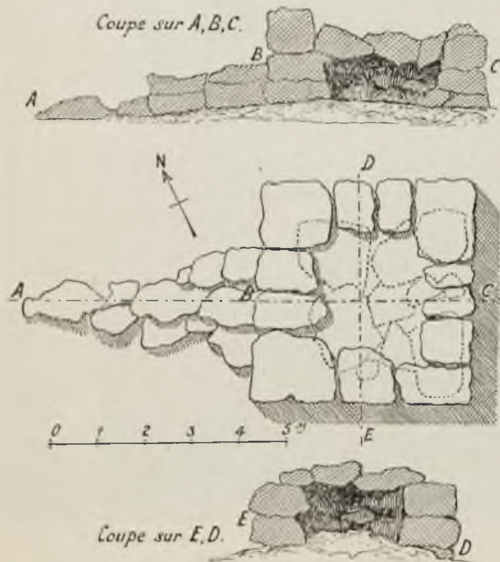
365. — Ruines de l'église de Zénon, côté du Narthex. D'après une photographie.

Mais un reste beaucoup plus intéressant s'appelle les *tenacher balâta*, les « douze pierres ». Ce sont quelques assises de gros blocs non appareillés, assez fendillés par les intempéries pour qu'on n'en puisse plus aujour-

d'hui vérifier le nombre exact. Les Samaritains, après avoir changé le texte biblique concernant le sacrifice de Josué, les vénèrent comme les douze pierres brutes de son autel. Nous avons sur ces vestiges un rapport d'Anderson, dans le *Palestine Exploration fund, Quarterly statement*, de 1873, p. 69 (cf. Survey, *op. cit.*, 1882, p. 188-189). Celui-ci constate le caractère nettement artificiel de ces assises, constituant un angle à peu près droit et faisant vraisemblablement partie d'une plate-forme horizontale. Ce qui reste formerait l'angle nord-ouest de cette plate-forme. Survey suggère que cette plate-forme pourrait avoir fait partie du temple samaritain. On ne peut guère préciser à ce point. Il apparaît probable que cet angle de maçonnerie appartient à un ensemble antérieur aux constructions byzantines. Il est un élément de ses fondations. Mais est-ce le temple païen? ou le temple samaritain?



366. — Ruines de l'église de Zénon, côté de l'abside. D'après une photographie.



367. — Le Mégalithe du Garizim.
D'après *Revue biblique*, 1922, p. 601.

On trouve également quelques arasements de murailles sur le mamelon qui termine le Garizim au Nord et qui surplombe la vallée de Naplouse (à 600 m. environ de l'enceinte de Justinien). Ceci semble correspondre à la sorte de tour qui est représentée sur certaines monnaies romaines à droite du temple païen.

5° *Le mégalithe.* — Signalons, en terminant pour être complet, un témoin des âges préhistoriques, qui fut étudié par le R. P. Abel. A 1 600 m. environ de l'enceinte de Justinien, vers l'Ouest, se trouve un amoncellement de pierres brutes et certaines anfractuosités sont comblées, entre les rocs, par des moellons empilés de main d'homme (fig. 367). Un passage est pratiqué au travers par lequel on arrive à un bloc assez imposant (2 m. de haut, 1 m. 50 de large) qui est calé sur la roche au moyen d'une petite pierre habilement posée. Aux environs sont disséminés des blocs dont quelques-uns ont 4 m. de côté. A une centaine de mètres à l'Est se trouve « un monument de blocs frustes... Dans ce cube de 4 m. 50 de côté sur 2 m. de hauteur en moyenne, l'agencement des matériaux témoigne d'un souci évident de régularité. Vers l'Ouest, un empilement de pierres plus ou moins désordonné en l'état actuel, étendu sur plus de 5 m., trahit l'existence d'une rampe conduisant à la partie supérieure du mégalithe. » (Abel, dans *Rev. biblique*, 1922, p. 600-602).

Bibliographie. — 1° *Sur le site.* — Josèphe, *Ant. jud.*, éd. Firmin-Didot, IV, viii, 44; V, i, 19. — *Onomasticon*

d'Eusèbe avec la traduction de saint Jérôme, éd. Klostermann : *Eusèbe Werke*, Leipzig, 1904. — *Revue biblique*, 1897, p. 165-184, art. du P. Lagrange sur la mosaïque de Madaba; 1919, p. 548 sq., art. du P. Vincent, sur les traditions juives concernant l'histoire de Josué, à propos d''Aïn-Douk; 1926, p. 102 sq., art. du P. Tonneau sur l'autel de Josué. Ouvrages généraux, mais anciens, Guérin, *La Samarie*, t. I, Paris, 1874, p. 386 sq., 451 sq. — De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, t. II, Paris, 1853, p. 403.

2° *Sur l'histoire.* — Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 2; XI, VII, 4; XI, VII, 7; XI, VIII, 2; XII, I, 1; XII, III-IV; XII, V, 5; XIII, IX, 1; XVIII, IV, 1-2; *Bell. jud.*, I, II, 6; III, VII, 32. — Büchler, *Revue des Études juives*, t. XXXVI, 1898 : la relation de Josèphe concernant Alexandre le Grand. — Sachau, *Aramaische Papyrus und Ostraka aus einem judischen militare Colonie*, Leipzig, 1911, pap. 1 et 2; cf. van Hoonacker, *The British Academy* (Oxford); *The Schweich lectures*, 1914, Londres, 1915, p. 40 sq. — Bargès, *Les Samaritains de Naplouse*, *Rev. biblique*, 1926, sur le cippe funéraire de Naplouse (chronique du P. Abel). — Benjamin de Tulède, *Die Reiseschreibungen des R. Benjamin von Tuleda...*, Grünhert et Adler, IIe part., Jérusalem, 1903, p. 27-30. — Gaster, *The Samaritans*, *Schweich lectures*, 1923, Londres, 1925. — Pour les monnaies : de Saulcy, *Numismatique de Terre sainte*, Paris, 1874. Pour celles du British Museum, *Hill catalogue of the greek coins of Palestine*, Londres 1914.

3° *Pour l'archéologie.* — Descriptions dans Guérin, *Samarie*, t. I, p. 426-427. — De Saulcy, *op. cit.*, t. II, p. 40 sq. — *Palestine exploration fund*, *Quarterly statement*, 1873, p. 67 sq., avec un plan détaillé, reproduit dans l'ouvrage de Gaster, *The survey of western Palestine*, t. II, *Samaria*, sheets XII, XVI. — *Rev. biblique*, 1922. p. 600 sq. — *Dict. de la Bible*, Mgr Legendre, au mot GARIZIM, Paris, 1899.

P. ANTOINE.

GASQUET (S. Ém., le card. **Francis-Aidan**) — Le 5 avril 1929, mourait à Rome, à l'âge de 82 ans, Son Ém. le cardinal Gasquet, préfet des archives du Vatican et président de la Commission pour la revision du texte de la Vulgate. C'est à ce dernier titre uniquement qu'une notice doit lui être consacrée dans ce *Supplément*.

Auparavant, le savant moine de l'abbaye bénédictine de Downside s'était exclusivement occupé d'études historiques. Il avait publié, en 1888-1889, *Henry VIII and the english monasteries;* ce fut là une œuvre maîtresse; elle connut six éditions et fut traduite en français et en allemand. Vinrent ensuite : *Edward VI and the book of Common prayer*, en collaboration avec Ed. Bishop (1890); *The Old English Bible* (1897); *The Eve of the Reformation* (1829); *English monastic life* (4e éd., 1904); *Parish life in medieval England* (3e éd., 1906). Évidemment, tous ces travaux l'avaient admirablement préparé à approfondir les moindres circonstances des origines de l'anglicanisme et nul ne fut surpris, quand, en 1895, Léon XIII l'appela à participer aux études concernant la validité des ordinations anglicanes. Sur sa participation à ces séances de travail, dom Gasquet publia, en 1911, quelques renseignements sous le titre *Notes from my diary*.

Mais, encore une fois, l'œuvre à laquelle restera attaché, pour les biblistes, le nom de dom Gasquet, c'est celle de la préparation de la revision du texte de la Vulgate.

Le 30 avril 1907, avec l'assentiment de Sa Sainteté Pie X, Son Ém. le cardinal Rampolla, président de la Commission biblique, chargeait l'ordre de Saint-Benoît de colliger les variantes de la Vulgate en vue d'obtenir un texte qui se rapprochât le plus possible de celui de saint Jérôme. Les abbés bénédictins se trouvaient alors réunis à Rome sous la présidence de leur primat, dom de Hemptinne. Ils acceptèrent le mandat que leur offrait le Saint-Siège, et l'un d'eux, le chef de la congrégation anglaise, le révérendissime abbé dom Gasquet, fut chargé d'organiser et de diriger cet immense travail, qu'avait amorcé le barnabite Vercellone, en 1860 et 1864, par la publication, à Rome, de ses deux volumes de *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*.

Dom Gasquet constitua sans tarder sa commission et, dès novembre 1907, il s'installait sur l'Aventin, au collège bénédictin de Saint-Anselme.

Pie X voulut encourager aussitôt officiellement ses efforts et donner, par là-même, à la jeune Commission qu'il présidait un témoignage authentique et public de sa haute sollicitude. Le 3 décembre 1907, par la lettre *Delatum*, il remerciait dom Gasquet et ses collaborateurs de l'œuvre qu'ils entreprenaient et il en faisait ressortir toute l'importance. Il ne cherchait à dissimuler ni les difficultés que les savants rencontreraient sur leur route, ni les fatigues qu'ils devraient s'imposer pour étudier avec soin tous les anciens manuscrits latins, ni la délicatesse d'un travail qui devrait être conduit, pour aboutir à une œuvre de tout point parfaite, avec les méthodes scientifiques les plus rigoureuses, ni enfin les dépenses considérables qui seraient nécessaires pour poursuivre les recherches dans toutes les bibliothèques, grouper les travaux et, par des publications spéciales préliminaires, préparer les conclusions définitives.

Benoît XV continua d'entourer la Commission de la Vulgate de la même bienveillance dont l'avait honorée Pie X. Par le *motu proprio* « *Consilium* », du 23 novembre 1914, il la confirma dans ses fonctions, lui décerna le titre de Commission pontificale et la constitua en communauté bénédictine indépendante, régie par des lois spéciales. Ces lois font nommer le président de la Commission par le Souverain Pontife, sur présentation d'un ou de plusieurs noms par l'abbé Primat des bénédictins et elles permettent à la Commission de se recruter au choix, avec obligation pour l'abbé d'un monastère, dont un religieux serait choisi, de ne pas s'opposer à son départ, sauf pour des raisons très spéciales. Cf. *Les nouvelles religieuses*, 15 févr. 1918, p. 100.

Le 25 mai 1914, Pie X avait revêtu de la pourpre cardinalice le révérendissime abbé dom Gasquet pour lui témoigner, ainsi, de la façon la plus évidente et la plus solennelle, la satisfaction que lui avait donnée la maîtrise avec laquelle il avait entrepris et poursuivi, de concert avec ses religieux, une tâche si ingrate et si difficile. La Commission quittait alors l'Aventin en même temps que son président, et elle se rendait au palais de Saint-Calixte pour y poursuivre ses travaux et tenir ses séances dans la salle même où avait vécu et où était mort le cardinal Pitra.

Quelle fut, au juste, la part du cardinal Gasquet dans la direction de cette entreprise à laquelle ne l'avaient guère préparé ses études antérieures? Ce fut de la rendre pratiquement réalisable. Il fallait d'énormes ressources; il se mit en devoir d'en trouver. Les souverains pontifes l'y aidèrent : Pie X, par un don de 12 000 francs dès 1907; Benoît XV par un don de 100 000 francs le 4 mars 1917, afin d'inaugurer ainsi une nouvelle liste de souscriptions. Entre temps, dom Gasquet avait tendu la main un peu partout et jusqu'en Amérique, d'où il était revenu en 1913 avec des sommes considérables, malheureusement encore insuffisantes. Il fallait pouvoir étudier directement les manuscrits. En vue de ce travail, Dom Gasquet les fit photographier dans les diverses bibliothèques et, bientôt, des milliers de pages photographiées se trouvèrent à la disposition des membres de sa Commission. Il fallait collationner patiemment les variantes en vue de les grouper par familles. Dom Gasquet donna à ses religieux, pendant de longues années, l'exemple de ce labeur persévérant et ingrat et il le poursuivit avec assiduité, alors même qu'il était revêtu déjà de la

pourpre cardinalice. On lui fut redevable de la collation complète du codex *Ottobonianus*, et de parties importantes de l'*Amiatinus*, de l'*Oscensis*, du *Matritensis* et de bien d'autres notes critiques. Il fallait, enfin, par l'édition des principaux textes découverts au cours des recherches pour la revision de la Vulgate montrer au public, dont on sollicitait la générosité, l'activité de la Commission et la méthode rigoureusement scientifique suivant laquelle elle travaillait. La création d'une nouvelle collection fut décidée sur le désir de Pie X. La publication, par dom Amelli du ms. *557* de la bibliothèque du Mont-Cassin forma le 1er volume des *Collectanea Biblica latina* (*Liber psalmorum juxta antiquissimam latinam versionem nunc primum ex Casinensi, Cod. 557, curante* D. Ambrosio M. Amelli, O. S. B., abbate S. M. Florentiæ *in lucem proferlur*, in-8° de xxxiv-174 p. et 4 pl. Romæ, F. Pustet, 1912). Son Ém. le cardinal Gasquet y publia plus tard, en 2 vol., le codex *Vercellensis* (*Codex Vercellensis iamdudum ab Irico et Bianchino bis editus, denuo cum manuscripto collatus in lucem profertur, curante* Rmo et Emo A. Gasquet, O.S.B., S.R.E. cardinale (1914), in-8°; t. i et ii, in-8° de xxiv-242 et 242, 2 pl.) et, en 1922, le 6e vol. de cette collection fut le retentissant *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate de* dom Quentin, que la mort devait ravir le 4 février 1935 et à l'ordre bénédictin et à la Commission pontificale de la revision de la Vulgate où il avait succédé à l'Éminentissime dom Gasquet en lui procurant son siège définitif dans ce monastère de *San Girolamo in Urbe* dont il avait été nommé le premier abbé.

Ce fut donc surtout au milieu de questions matérielles que se débattit le cardinal Gasquet et ce fut principalement de travaux préparatoires qu'il s'occupa; mais on ne pouvait négliger ces questions ni omettre ces travaux sans compromettre l'œuvre ellemême. Le cardinal Gasquet eut, du moins, la satisfaction de voir avant de mourir le long travail qu'il avait poursuivi sans relâche depuis 1907 aboutir à des réalisations. La Genèse revisée paraissait en 1926 et il ne rendait son âme à Dieu qu'au moment où s'imprimaient les dernières feuilles du texte de l'Exode et du Lévitique, laissant comme mot d'ordre à sa famille monastique ces simples mots qui furent ses dernières paroles *ora et labora*. Ses fils les ont pieusement recueillies, comme le testament suprême de celui qui, pendant vingt-deux ans, présida à leurs travaux en leur donnant les plus beaux exemples de dignité, de travail et de piété. Ils les mettront en pratique et continueront à se montrer dignes d'une aussi grande mémoire.

L. Pirot.

GEBAL (Byblos). — Voir Fouilles, col. 451-468.

GÉHENNE. — I. Le nom. II. La topographie. III. L'histoire religieuse. IV. L'acception eschatologique. 1° Dans l'Ancien Testament. 2° Dans les apocryphes juifs. 3° Dans le Nouveau Testament. V. La géhenne dans les écrits rabbiniques.

I. Le nom. — Le nom de la géhenne apparaît sous trois formes dans la Bible hébraïque : גֵּי בֶן־הִנֹּם (ou גיא), *gê ben Hinnom* (litt. : « vallée du fils de Hinnom ») (Jos., xv, 8a; xviii, 16a; II Par., xxviii, 3; xxxiii, 6; Jer., vii, 31, 32; xix, 2, 6; xxxii, 35); גֵּי בְנֵי הִנֹּם, *gê benê Hinnom* (litt. : « vallée des fils de Hinnom ») (II Reg., xxiii, 10, *qetib*); enfin, גֵּי־הִנֹּם, *gê Hinnom* (litt. : « vallée de Hinnom ») (Jos., xv, 8b; xviii, 16b; Neh., xi, 30). Mais ces trois formes se réduisent probablement à deux, car le texte de II Reg., xxiii, 10 n'est pas sûr; les versions ont lu *gê ben Hinnom* et non *gê benê Hinnom* (LXX : ἐν φάραγγι υἱοῦ Ἐννόμ; Vulgate : *in convalle filii Ennom*) et, d'autre part, les rabbins au lieu de בני *(benê)* indiquent au *qerê* la lecture בן *(ben)*. Cette vallée était si célèbre à l'époque de Jérémie que le prophète l'appelle une fois הגיא *(haggê)*, « la vallée » (ii, 23). Les LXX ont traduit avec des variantes qui indiquent un certain flottement non seulement dans la terminologie du vocable (comme le suggèrent déjà les diverses formes de l'hébreu), mais encore dans la prononciation; ainsi dans Jos., xv, 8a; xviii, 16a, ils n'ont pas lu ou ils ont omis *ben* et ils traduisent : φάραγγα Ὀνόμ (codex A : Ἐννόμ) (Jos., xv, 8a), νάπης Σοννάμ (xviii, 16a, lire Ὀννάμ, Σ étant ici une répétition fautive du ς précédent; et remarquer la terminaison *am* au lieu de *om*), enfin γαίεννα (codex A : γαὶ Ὀννόμ) (xviii, 16b).

Depuis longtemps on se demande d'où vient le nom de Hinnom et ce qu'il signifie. Quelques auteurs supposent que la gutturale faible ה s'est substituée, selon une loi de moindre effort qu'on vérifie dans d'autres cas, à la gutturale forte ח; le mot viendrait donc de חנם et de la racine חָנַן, « être propice », « favorable ». Cette idée aurait été appliquée au site ou au culte célébré à Topheth (sur ce mot, cf. col. 566). D'autres auteurs, au contraire, expliquent הנם par la racine arabe هن *(hanna)* qui signifie « gémir », « pleurer » et correspond à une racine הנן qui aurait donné הנם, comme סלל donne le dérivé סֻלָּם; ce n'est plus l'idée de faveur, mais celle de souffrance. Gesenius Buhl indique cette seconde étymologie au mot הנם et se prononce en sa faveur *(Handworterburh)*. On la retrouve dans le *Midrach* de rabbi Tanchuma : « Que signifie Hinnom (הנום)? Que les prêtres idolâtres disaient à Moloch, lorsque un enfant *gémissait* (מנהים) : puisse cela te faire plaisir, puisse cela t'être agréable! » (texte B, § 2 (8a)). Billerbeck, qui rapporte cette historiette considère les deux étymologies comme populaires (Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, t. iv, p. 1030-1031). On reconnaîtra cependant, avec Gesenius-Buhl, que le sens de « gémissement » convient bien à cette vallée maudite où on a sacrifié des enfants et qui est devenue l'image de l'enfer. On peut se livrer à diverses spéculations plus ou moins aléatoires : *gê hinnom* signifierait « vallée de gémissement » ou quelque chose d'analogue; et avec l'élément *ben*, on aurait « vallée du fils de gémissement », c'est-à-dire « vallée du fils qui gémit », le mot « fils » étant un collectif équivalant à un pluriel. Mais le mot *ben*, « fils », n'a pas toujours une acception généalogique, au figuré il désigne parfois l'appartenance : « agneau fils d'un an » signifie : « agneau d'un an » (Lev., xii, 6); « béliers fils de Basan » = « béliers de Basan » (Deut., xxxii, 14); « fils de la misère » = « les malheureux » (Prov., xxxi, 5), etc.; cf. בן dans Gesenius-Buhl. *Ben* pourrait être une apposition à *Hinnom;* la vallée serait dite *ben Hinnom*, au sens que *Hinnom*, « le gémissement », serait sa note caractéristique. Mais ce ne sont là que des hypothèses fort discutables. L'appellation *gê hinnom* ou *gê ben Hinnom* peut, en effet, venir tout simplement du nom de l'ancien propriétaire jébuséen. Cette opinion est celle du *Thesaurus* de Gesenius; le R. P. Vincent, après une minutieuse enquête, finit par s'y ranger, tout en admettant comme possible une certaine adaptation allégorique du nom au lieu : « L'idée la plus simple garde après tout les meilleures chances d'être la moins éloignée du vrai : il s'agirait d'une désignation toponymique primitive par le nom d'un propriétaire cananéen, sans aucun rapport direct et intrinsèque

entre le vocable et le site, alors même que l'expression cananéenne הנם eut comporté quelque adaptation tropologique avec le lieu. » On aurait parlé du ravin de *Hinnom* comme de l'aire d'Ornan (H. Vincent, *Jérusalem*, t. I, *Jérusalem antique*, Paris, 1912, p. 126-127).

גֵּי־הִנֹּם *(gê Hinnom)* est devenu en araméen גֵּי הִנָּם *(gê Hinnam)*, d'où le grec γέεννα avec suppression du *mem* final, comme dans le cas de Μαρία et מִרְיָם. C'est sous la forme γέεννα, « géhenne », que le vieux nom a passé dans le Nouveau Testament et dans la théologie.

II. La topographie. — La topographie de *gê Hinnom* est plus facile à déterminer que son étymologie. Elle prête cependant à bien des discussions.

Une donnée commune aux diverses explications est qu'une extrémité de la vallée de Hinnom se trouvait au point de jonction des trois vallées du Cédron, du Tyropéon, et de l'actuel ouâdy *er-Rababy*. Les deux textes les plus explicites, se lisent au livre de Josué. Ils décrivent chacun en sens inverse la limite qui séparait les tribus de Juda et de Benjamin : « xv, 7b. La frontière passait vers les eaux de la source de Šemeš et son aboutissement était à la source de Rogel; 8 et la frontière montait par la vallée de Ben Hinnom jusqu'au côté du Jébuséen en venant du Midi, c'est Jérusalem, et la frontière montait sur le sommet de la montagne qui est en face du gê Hinnom à l'Occident et à l'extrémité de la vallée des Rephaim au Nord. 9 Du sommet de la montagne la frontière s'étendait vers la source des eaux de Nephtoah. » Dans le sens inverse on a : « xviii, 15b elle (la frontière) aboutissait à la source des eaux de Nephtoah, 16 et la frontière descendait à l'extrémité de la montagne qui est en face de la vallée de ben Hinnom et au nord de la vallée des Rephaim, et elle descendait la vallée de Hinnom jusqu'au Jébuséen au Sud; puis elle descendait à la source de Rogel. » Deux premiers points de repère sont très sûrs, la source de Rogel, aujourd'hui le *bîr Ayoub*, et le sud de la colline d'Ophel, sur laquelle s'étendait l'ancienne ville des Jébuséens. La vallée dite *gê Hinnom* commençait au sud de l'Ophel, mais n'allait pas jusqu'à Rogel, comme le montre très bien Josué xviii, 16. Ce texte très clair doit servir à interpréter Josué xv, 8 qui l'est moins; c'est en montant de Rogel vers la ville des Jébuséens que la ligne frontière rencontrait *gê Hinnom;* ainsi ont compris les LXX : ἀναβαίνει τὰ ὅρια εἰς φάραγγα Ὀνόμ (xv, 8).



368. — Le confluent des vallées vu de Hakel-dama. Au centre, la vallée du Cédron, les oliviers et les jardins. A droite, le village de Siloé. A gauche, l'Ophel. La vallée du Tyropéon, cachée dans un repli de terrain qu'on aperçoit au bas de la mosquée, aboutit derrière les oliviers. A l'extrémité gauche commencement de la vallée de *Hinnom-Rabâby*.

Le livre de Jérémie confirme cette première donnée topographique de *gê Hinnom* au pied de l'Ophel. Le prophète identifie *gê ben Hinnom* et l'installation idolâtrique du *Topheth* : « Voici que des jours viennent, oracle de Yahweh, où on ne dira plus le Topheth ni vallée de ben Hinnom, mais vallée du massacre et on enterrera à Topheth faute de place » (vii, 32). Or vallée de Hinnom et Topheth sont à côté de Jérusalem, tout proches de la porte qui ouvre sur la vallée : « Sors, dit Dieu à son prophète, vers la vallée de ben Hinnom, qui [est] à l'entrée de la porte de la poterie et tu proclameras là les paroles que je te dirai » (xix, 2). Jérémie obéit et fait retentir de terribles

menaces. La scène se passe près de la porte, dans la vallée, à Topheth (ỷ. 14).

Les textes de Jérémie et de Josué sont si explicites que personne ne met en doute l'emplacement du Topheth et de *gê Hinnom* au sud de l'Ophel, au confluent des trois vallées, Cédron, Tyropéon et er-Rabâby, fig. 368, 369, 370. Mais à partir de là, dans quelle direction allait la vallée de Hinnom?

Plusieurs auteurs ont nommé le Cédron. Déjà Théodose (vers 530) donne au Cédron le qualificatif de πύρινος (*De terra sancta, itinera*, t. I, p. 66, cité par Legendre, art. CÉDRON, *Dict. de la Bible*, t. II, col. 381). La tradition arabe appelle le Cédron *ouâdy en-Nâr*, « la vallée de feu ». De bonne heure on a donc identifié *gê Hinnom* et son feu avec le Cédron. Mais cette identification, soutenue par Stanley et acceptée par Warren (*Dict. of the Bible by Hastings*, t. II, p. 385-388), a contre elle que la ville de Jébus est rangée dans le territoire de Benjamin par Josué (XVIII, 28), dans un passage provenant, d'après les critiques, du même document littéraire. Si la frontière décrite dans Josué avait passé par le Cédron, Jébus aurait été dans la tribu de Juda. D'autre part, le Cédron est toujours appelé נחל *(nahal)*, comme le Jabok ou l'Arnon, et jamais גיא *(gê)*, ce nom étant réservé à des vallées plus petites, à des ravins.

Les auteurs qui ont, comme W.-R. Smith, Sayce, Schwartz (cf. *Dict. of the Bible by Hastings*, t. II, p. 387), identifié la vallée de Hinnom avec le Tyropéon ont été mieux inspirés. La ville de Jébus, située sur l'Ophel, demeure bien dans la tribu de Benjamin. Mais cette identification, acceptable pour une époque ancienne, ne convient plus comme limite territoriale lorsque la ville de Jérusalem se fut étendue à l'ouest au delà du Tyropéon. Dans Néhémie (XI, 30) *gê Hinnom* sert toujours de frontière entre Benjamin et Juda; Benjamin est au Nord et Juda au Sud depuis Bersabée jusqu'à la vallée de Hinnom. Cette démarcation ne peut être que le *er-Rabâby* actuel, car Jérusalem, habitée par les Benjaminites et les Judéens, paraît bien être indivise entre eux (XI, 4). Le P. Vincent émet l'hypothèse séduisante que *gê Hinnom* a pu être successivement la vallée du Tyropéon et ensuite celle de Rabâby. Le savant maître montre bien que la vallée de Hinnom, qui limitait la ville de Jébus entre la vallée des Rephaim au Nord et Rogel au Sud, se localise naturellement dans le Tyropéon et comment, avec le développement de la ville à l'époque d'Isaïe et de Jérémie, elle se concrétise au Topheth, et ensuite, lors de la restauration postexilienne, s'identifie avec l'ouâdy er-Rabâby. La limite entre Juda et Benjamin venant de Rogel, remontait la vallée de *Hinnom-Rabâby*, rencontrait la vallée des *Rephaim* qui s'était elle aussi déplacée dans le vallon actuel de Sainte-Croix, escaladait la montagne dans la région qu'occupent aujourd'hui les établissements russes, et enfin se dirigeait sur Nephtoah-Lifta, fig. 368 (*Jérusalem antique*, p. 110-131).



369. — Confluent des vallées du Cédron et de *Hinnom-Rabâby*, vu de l'angle du Haram de la mosquée d'Omar. A gauche, le village de Siloé; au centre, la vallée du Cédron qui tourne ensuite à gauche dans la direction de la mer Morte. A droite, l'Ophel; à l'extrémité de l'Ophel, les oliviers qui forment une tache, puis toujours sur la droite commencement du ouâdy *er-Rabâby*.

III. L'HISTOIRE RELIGIEUSE. — La vallée de Hinnom a pris dans l'histoire religieuse d'Israël une réputation

abominable à cause du culte immoral que les Israélites prévaricateurs y ont célébré aux portes de Jérusalem.

Quand le roi Achaz fit passer son fils par le feu, tout porte à croire que le rite sinistre fut accompli dans la vallée de Hinnom (II Reg., XVI, 3); cette interprétation paraît bien être déjà donnée par le Chroniqueur (II Chr., XXVIII, 3). L'installation cultuelle du Topheth, en effet, remonte au temps d'Achaz, si elle n'existait pas déjà. Pendant le règne d'Ézéchias, successeur d'Achaz, Isaïe menace du feu de Topheth, c'est-à-dire d'un châtiment redoutable, Sennachérib, roi d'Assur (vers 702); or Ézéchias était un roi pieux et orthodoxe; recevoir la victime. Les massorètes ont mis aux consonnes du mot תפת *(tphth)* les voyelles du mot בֹּשֶׁת *bošeth* (qui signifie « honte »), par un jeu de mot dont ils étaient coutumiers. On ignore l'ancienne prononciation; les LXX ont traduit : θοφθα, θαφφεθ, Symmaque : ταφοθ.

Le dieu honoré à *gê Hinnom* était un Baal terrible, Milk ou Mélék, ponctué encore comme *bošeth* par les rabbins, d'où la prononciation fautive Molék et Molok. C'était un dieu infernal qui remplissait son empire en envoyant la guerre et des épidémies; on l'apaisait en



370. — Confluent des vallées du Cédron et de *Hinnom-Rabâby*, vu des dernières maisons de Siloé. Au premier plan, commencement des jardins de Siloé qui se développent sur la droite; au second plan à gauche, l'ouâdy *er-Rabâby*.

c'est donc à une époque antérieure à son avènement que les débuts de la terrible liturgie pratiquée dans la vallée de Hinnom doivent être cherchés.

Le *Thesaurus* de Gesenius donne les diverses étymologies plus ou moins fantaisistes qui ont été proposées au mot Topheth, parmi elles on peut citer תֹּף *(toph)*, « tambourin », qui ferait allusion à la musique sacrée exécutée pendant les sacrifices et recouvrant la voix des petites victimes. Gesenius-Buhl, à la suite de Robertson Smith, reconnaît dans תְּפַת un araméïsme qui viendrait de שָׁפַת, « mettre », « placer »; on a aussi אַשְׁפֹּת, « tas de cendre ». On sait que le ש hébreu devient ܬ en syriaque. On peut noter encore que le syriaque ܐܬܦܝܐ, qui a la même racine que תפת, signifie « foyer » ou « pierres du foyer sur lesquelles on place la marmite ». Topheth voudrait donc dire « foyer » ou « support » placé sur le feu et destiné à lui sacrifiant des enfants. On pensait que le dieu serait alors moins pressé de faire mourir les vivants. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 99-109.

La légende grecque de Kronos dévorant ses enfants n'a pas d'autre origine. On sait que les Phéniciens et les Carthaginois offraient des victimes humaines au redoutable Baal. Diodore de Sicile décrit la statue du dieu à Carthage : « Les Carthaginois avaient une statue de Kronos, en airain, étendant ses mains, la paume en haut et penchées vers la terre, de sorte que l'enfant qu'on y mettait roulait et tombait dans un abîme rempli de feu » (XX, 14). Le P. Lagrange, à qui nous empruntons la traduction de ce texte de Diodore, remarque que la statue n'était pas terminée par le bas et devait se confondre avec une sorte de four (*op. cit.*, p. 104).

Le Mélék eut donc son culte à Jérusalem, près du temple où on adorait Yahweh. « Le dieu du ciel, écrit le P. Vincent, possédait « la montagne »; le dieu

chtonien fut installé dans le ravin hors de la ville... Le sinistre intrus n'entendait pourtant point être relégué à longue distance, ni quelque part au désert comme certaines victimes expiatoires dans le culte de Iahvé. Un lieu agréable, aux portes mêmes de la cité, presque en vue du temple et offrant les meilleures commodités pour le concours populaire aux cérémonies cultuelles, rien moins n'était exigé par Molok; il fut installé à « *gê Hinnom* » (*Jérusalem antique*, p. 128). On ne saurait dire s'il y avait une statue, un gril, ou un simple foyer au Topheth.

Le texte par lequel Isaïe menace Sennachérib en faisant allusion au Topheth laisse très clairement entendre qu'une musique de tambourins et de harpes, des danses sacrées, accompagnaient les sacrifices barbares : « Car Assour tremblera à la voix de Iahvé, de la verge il sera frappé. Chaque coup de bâton vengeur sera donné... au son des tambourins, des harpes et des danses. Oui un Topheth est préparé depuis longtemps, celui-là aussi destiné à Mélek. » (xxx, 31-33; trad. Condamin.)

La vallée de la vision dans Isaïe (xxii, 1,5), est vraisemblablement une vallée de vision épouvantable; il s'agit sans doute de *gê Hinnom*. Le lieu où Israël pèche est un lieu de désastre. Un texte d'Isaïe, qui se rapporte vraisemblablement à la période antérieure à l'exil paraît bien parler aussi de la liturgie du Topheth : « Tu cours vers Mélék avec de l'huile, les mains pleines de parfums; tu expédies au loin tes messagers, tu les envoies jusqu'au schéol » (lvii, 9, trad. Condamin). Les messagers doivent être les petites victimes envoyées vers le dieu. On offrait aussi des parfums.

Manassé, deuxième successeur d'Achaz, fit comme lui passer son fils par le feu (II Reg., xxi, 6). Plus tard, au début de son ministère, Jérémie montrera à Jérusalem impudique ses traces dans la vallée; c'est là qu'elle se prostitue à Baal et court en tous sens comme une chamelle pour satisfaire sa passion (ii, 20-24) (vers 627-622).

Lors de sa réforme religieuse (622) Josias profana l'installation cultuelle de *gê Hinnom* : « Il souilla le Topheth qui était dans la vallée de ben Hinnom afin que personne ne fît plus passer son fils et sa fille par le feu pour le Mélek » (II Reg., xxiii, 10). Mais après la mort du roi, le culte barbare reprit de plus belle. La défaite de Mégiddo, subie par Josias, parut être la condamnation de sa réforme religieuse et l'idolâtrie recommença (II Reg., xxiii, 29, 30, 32, 37; cf. Jer., xi, 9, 10). Jérémie va alors, et jusqu'à la ruine de Jérusalem, dénoncer le Topheth comme la plus coupable prévarication. Topheth, qui était dans la vallée, est appelé haut-lieu, au sens de lieu de culte : « Ils ont bâti les hauts lieux de Topheth, dans la vallée de ben Hinnom, pour brûler leurs fils et leurs filles... C'est pourquoi voici que des jours viennent, déclare Iahvé où l'on ne dira plus : Topheth et vallée de ben Hinnom, mais vallée du carnage; où faute de place, on enterrera à Topheth » (vii, 31-32). Un fléau va s'abattre sur les habitants de Jérusalem car « ils ont rempli ce lieu du sang des innocents. Ils ont construit les hauts-lieux de Baal pour brûler leurs fils dans le feu en holocauste à Baal... aussi voici que des jours viennent, déclare Iahvé, où l'on n'appellera plus ce lieu-ci « Topheth » et « vallée de ben Hinnom », mais « vallée du carnage » (xix, 4-6; cf. ỷ. 11; trad. Condamin). Le prophète entrevoit la guerre, châtiment de Jérusalem, alors le lieu du péché sera profané par les cadavres.

Au pays de Babylone Ézéchiel fait retentir les menaces divines contre ceux qui, à Jérusalem, font passer leurs enfants par le feu (xx, 30, 31).

Après la ruine de Jérusalem (586), Jérémie annonce la restauration à venir de la cité; le *gê Hinnom* et son Topheth reparaissent sous le dénomination de « vallée des cadavres et de la cendre », mais alors le lieu infâme sera purifié et la ville sera sainte tout entière (xxxi, 38-40).

IV. L'acception eschatologique. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — Il s'agit surtout dans l'Ancien Testament d'une préparation.

Des rabbins ont appliqué à la géhenne Isaïe, xxxi, 9 : « Oracle de Yahweh qui a son feu dans Sion et sa fournaise dans Jérusalem ». D'après l'école de rabbi Ismaël, l'expression « il a un feu dans Sion » signifiait la *géhenne* eschatologique, et l'expression : « une fournaise dans Jérusalem » signifiait son entrée (*Erubin*, 19^a, 31). Rabbi Nathan avait la même exégèse (*Mekilta*, sur Ex., xx, 18 (78^b, 11). A la question : « D'où vient que *gê Hinnom* se trouve près de Jérusalem », rabbi Samuel ben Nachman répondait : « Car il est écrit : Oracle de Yahweh qui a un feu dans Sion », etc. (*Pesiqtha*, 186^b, 23; cf. Strack-Billerbeck, t. iv, p. 1115-1116). En fait, dans ce texte d'Isaïe, il ne s'agit ni de la géhenne, ni d'un feu eschatologique quelconque, mais de l'autel des holocaustes. Dans un poème précédent, Jérusalem est appellée *Ariel* (xxix, 1, 2, 7). Or *Ariel*, qui désigne l'autel des holocaustes dans Ézéchiel (xliii, 15, 16) et est déjà dit d'un autel dans l'inscription de Mésa (ligne 12), signifie « foyer » ou « fournaise de Dieu ». Dans le c. xxxi, Isaïe dénonce la politique égyptophile (xxxi, 1-3) et promet le secours divin (ỷ. 4-9). La présence de l'autel de Dieu à Jérusalem est donnée alors comme un gage de la protection divine.

Un texte d'Isaïe très obscur a pu exercer une certaine influence : « Les pécheurs dans Sion seront épouvantés, un tremblement saisira les impies : qui de nous peut rester dans le feu dévorant, qui de nous peut rester dans l'éternel brasier? » (xxxiii, 14, trad. Condamin). Y a-t-il une allusion à Ariel que le P. Condamin et plusieurs critiques trouvent nommée au ỷ. 7? Dans le contexte qui précède il s'agit de l'invasion de Sennachérib (ỷ. 1-12). La menace contre les envahisseurs se termine par l'image du feu : « ... votre souffle est un feu qui vous dévorera. Les peuples seront réduits en cendres, comme des épines coupées, consommées dans le feu! » (ỷ. 11, 12). Le châtiment des impies est-il comparé à celui d'Assur ou est-il vraiment eschatologique? Les LXX ont un texte différent et très obscur : τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν ὅτι πῦρ καίεται; τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν τόν τόπον τὸν αἰώνιον. Il se pourrait que le texte hébreu ait souffert. Quoi qu'il en soit, aucun rapprochement n'est fait entre ce feu et *gê Hinnom*.

Un autre texte du même livre n'est pas plus clair : « Oui, vous tous qui allumez un feu..., jetez-vous dans la flamme de votre feu, ...sur un lit de douleur vous serez couchés » (Is., l, 11, trad. Condamin). Il s'agit des Israélites pécheurs par opposition à ceux qui se confient à Dieu (ỷ. 10). On est plutôt dans l'histoire que dans l'eschatologie.

Avec Isaïe lxvi, 24, qui est très important, on est dans l'eschatologie, mais dans une eschatologie encore très primitive. La Jérusalem nouvelle resplendit, les Israélites et les nations accourent pour adorer, les ennemis de Dieu sont punis. Les fidèles, en sortant de Jérusalem, voient les cadavres des impies que Dieu a condamnés : « Et lorsqu'ils sortiront, ils verront les cadavres de ceux qui se sont révoltés contre moi, dont le ver ne mourra pas, dont le feu ne s'éteindra pas et qui seront pour tous un spectacle d'horreur » (lxvi, 24, trad. Condamin). C'est une allusion à la vallée des cadavres et du carnage dans Jérémie; peut-être aussi une réminiscence lointaine de la vallée des visions et du Topheth promis au roi d'Assur (Is., xxii, 1,5; xxx, 33). Le brasier éternel (Is., xxxiii, 14), la flamme et le lit de douleur (Is., l, 11) ont pu fournir aussi des

éléments à la terrible description. Le c. LXVI d'Isaïe a un caractère messianique et eschatologique au sens large. Le ŷ. 24 synthétise diverses données. Les impies, Juifs apostats et prévaricateurs, sont châtiés aux portes de la ville, au lieu maudit de *gê Hinnom*. La perennité des cadavres plutôt que leur grand nombre fait dire que ce supplice durera toujours. On dirait qu'ils souffrent. Ainsi a compris le livre de Judith : « Malheur aux nations qui s'élèvent contre mon peuple, le Seigneur tout puissant les punira au jour du jugement; il donnera leur chair au feu et aux vers et elles pleureront en éprouvant ce supplice éternellement » (XVI, 17, d'après LXX; Vulgate (ŷ. 20-21) : *ut urantur et sentiant usque in sempiternum*). L'eschatologie s'inspire d'Isaïe (LXVI, 24); elle est dégagée du cadre topographique, mais demeure quand même obscure.

Le texte grec de l'Ecclésiastique fait aussi allusion à Isaïe (LXVI, 24) et l'entend du châtiment des pécheurs, sans spécifier de quelle rétribution il s'agit : « Souviens-toi que la colère ne tardera pas, humilie profondément ton âme, car le châtiment de l'impie sont le feu et le ver » (VII, 16, 17), mais le texte hébreu parle seulement des vers qui attendent l'homme après la mort, il ne s'agit plus d'eschatologie : « Humilie ton orgueil infiniment, car ce qui attend l'homme ce sont les vers». M. Perles voit dans le feu une interpolation chrétienne (cf. Israël Lévi, *L'Écclésiastique...*, Paris, 1901, p. 42, 43). Il se pourrait que Daniel (XII, 2), où il est question de pécheurs qui ressuscitent pour « l'opprobe et l'horreur éternelles » contienne une réminiscence d'Isaïe (LXVI, 24), car le mot דראון, « horreur » ne se rencontre pas dans la Bible en dehors de ces deux textes.

Nous pouvons donc conclure que les images eschatologiques de la géhenne viennent de Jérémie (VII, 31, 32; XIX, 4-6, 10) et d'Isaïe (LXVI, 24). Quelques autres textes ont pu exercer une influence, mais seulement en fournissant des éléments à Isaïe LXVI, 24.

Nous avons vu que les anciens rabbins se sont arrêtés à tort à Isaïe (XXXI, 9) pour expliquer l'origine eschatologique du terme *gê Hinnom*. Au Moyen Age, David Qimchi ben Joseph a cru trouver dans la profanation du Topheth par Josias l'origine de l'acception eschatologique de la géhenne. A propos de II Reg., XXIII, 10, il rapporte que Josias avait fait de la vallée de Hinnom, un lieu impur, un charnier, un dépôt d'immondices, afin que personne n'y vint plus pécher en faisant passer son fils ou sa fille par le feu en l'honneur de Molok. Ailleurs, il précise sa pensée et à propos de Ps., XXVII, 13, il écrit : « Gê Hinnom est un lieu au pays d'Israël, près de Jérusalem; ce lieu est infâme. On y transportait les choses impures, des cadavres et là il y avait un feu perpétuel pour brûler les choses impures et les ossements. De là vient que la condamnation des impies est appelée par image géhenne » (Strack-Billerbeck, t. IV, p 1030, note 1). L'explication du célèbre rabbin a fait fortune, la plupart des auteurs l'ont adoptée et on la retrouve presque partout. Des feux auraient continuellement brûlé dans la vallée de Hinnom pour y consommer les pourritures.

L'interprétation donnée par Qimchi et les auteurs qui ont, depuis plusieurs siècles, répété ses dires sans les contrôler, suppose la méconnaissance de l'histoire et de la topographie. Quand Josias a profané le Topheth (II Reg., XXIII, 10) il a sans doute démoli l'installation cultuelle et répandu des ossements humains sur le lieu afin de le rendre impur, comme il fit pour les hauts-lieux d'Astarté et de Chamos (II Reg., XXIII, 13, 14). Des os pris dans les sépulcres et brûlés sur l'autel de Béthel devaient rendre cet autel impropre au culte et faire de lui un objet d'horreur (II Reg., XXIII, 15-18; cf. ŷ. 19-20; Ez., VI, 5). Pas plus que les autres hauts-lieux, Topheth ne devint alors un charnier ou un monceau d'immondices. D'ailleurs, la profanation ne dura pas plus longtemps que la vie du roi réformateur. Après lui Topheth fut relevé et le culte y recommença. Le feu qui brûlait alors n'était pas celui qu'on nous représente consumant les immondices (cf. *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 29), mais celui du culte sinistre près des bosquets de verdure. Après l'exil aucun texte ne fait allusion aux prétendus détritus de la ville jetés et consumés dans la vallée. Il y a tout lieu de croire, au contraire, qu'il y avait là, comme avant l'exil, de délicieux jardins. L'emplacement est celui qui se trouve être le mieux arrosé de Jérusalem et des environs immédiats. Les eaux de Siloé s'y déversent et maintiennent en été un peu d'humidité dans le sol de sorte que la verdure y subsiste toujours, tandis qu'ailleurs tout est grillé. Les jardins du roi étaient situés vers le même emplacement que le Topheth (cf. Jer., XXXIX, 4; Neh., III, 15). Saint Jérôme avait remarqué l'agrément et la fertilité du lieu; il note à plusieurs reprises cette observation : *Hæc vallis et parvi campi planities irrigua erat et nemorosa, plenaque deliciis et locus in ea idolo consecratus* (*In Matth.*, *X*, 28, *P. L.*, t. XXVI, col. 66); *Erat autem locus amœnitatem habens aquarum fluentium qui delectabilior fit quando in circuitu solitudo est...* (*In Jer.*, II, 23; *P. L.*, t. XXIV, col. 694-695). Plus loin, à propos du Topheth : *Topheth, quæ in valle filiorum Ennom, illum locum significat qui Siloe fontibus irrigatur et est amœnus atque nemorosus, hodieque hortorum præbet delicias* (*In Jer.*, *VII*, *31*; *P. L.*, t. XXIV, col. 735). De nos jours encore, les oliviers poussent magnifiques à l'emplacement du Topheth, au sud de l'Ophel. Là, sous leurs ombrages, les gens de Siloé cultivent de beaux légumes. Où retentissaient autrefois le son des harpes et cymbales, le cri des petites victimes, on entend aujourd'hui le babil des femmes qui vont à la fontaine et la voix joyeuse de leurs enfants.

Si la vallée de Hinnom est devenue le symbole de l'enfer, ce n'est pas à cause de son aspect qui a toujours été agréable, mais à cause des abominations qui s'y sont passées et que les prophètes ont maudites. L'horreur religieuse de ce lieu a fourni des traits qui sont allés se précisant pour exprimer le châtiment eschatologique.

2° *Dans les apocryphes.* — Plusieurs apocryphes parlent de la géhenne, lieu de supplice pour les pécheurs; mais la manière d'exprimer ou de concevoir cette géhenne n'est pas uniforme. Sur les apocryphes cités, cf. J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Dict. de la Bible*, *Supplément*, t. I, col. 354 sq. Les textes d'*Hénoch* sont cités d'après la traduction de Martin (*Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906).

La Ire partie du *Livre d'Hénoch* (VI-XXXVI), écrite dans le milieu du IIe siècle avant J.-C., a une eschatologie terrestre. Les justes ressuscités jouissent sur la terre (XXV), les méchants qui n'ont pas souffert dans leur vie ressuscitent (XXII) et sont livrés au feu dans la vallée maudite de Hinnom : Hénoch aperçoit entre des montagnes une gorge profonde, sans arbre, maudite, à côté d'un paysage agréable, il demande des explications : « Alors Uriel, l'un des saints anges, qui était avec moi, me répondit et me dit : « Cette vallée « maudite est destinée aux maudits pour l'éternité... là « on les réunira, et là sera le lieu de leur châtiment » (XXVII, 1, 2). Le *gê Hinnom* terrestre, pour devenir lieu de supplice eschatologique, a perdu toute végétation.

La IVe partie du *Livre d'Hénoch*, ou *Livre des songes* (LXXXIII-XC), datée généralement de l'époque des Asmonéens, parle de la géhenne sans la nommer : lors du jugement, les anges déchus sont jetés « dans un endroit profond, plein d'un feu ardent et rempli par une colonne de feu ». Ce n'est pas encore le *gê Hinnom*

quoique des traits puissent lui être empruntés. L'auteur ajoute : « Je vis en ce temps-là un précipice semblable et plein de feu s'ouvrir au milieu de la terre (donc à Jérusalem, cf. xxvi, 1) et on amena ces brebis aveuglées [les juifs apostats], et elles furent toutes jugées et [reconnues] pécheresses, et jetées dans cet abîme de feu et elles brûlèrent. Or ce précipice était à la droite de cette maison (c'est-à-dire, d'après le contexte, à droite du temple, et, d'après la manière orientale de s'exprimer, au Sud). Et je vis ces brebis brûler et leur os [eux-mêmes] brûlaient » (xc, 24-27). Ensuite commence l'ère messianique dans Jérusalem renouvelée. L'eschatologie demeure encore terrestre.

La IIe partie du *Livre d'Hénoch*, ou *Livre des paraboles* (xxxvii-lxxi), composée à l'époque des Asmonéens ou au début de notre ère, fait indifféremment de « la vallée » ou du schéol le lieu du châtiment eschatologique. « ...Je me tournai vers un autre côté de la terre et je vis une vallée profonde où un feu flambait. Et on amena les rois et les puissants et on les jeta dans cette vallée profonde » (liv, 1, 2). Ailleurs il est parlé de coupables, sans doute les mauvais anges, qui sont jetés « dans la profonde crevasse de la vallée » (lvi, 3). Contrairement au *Livre des songes*, ils sont châtiés dans le même lieu que les pécheurs. Dans d'autres passages c'est le schéol qui est le lieu de châtiment : « En ce temps-là, le schéol ouvrira sa gueule, ils [les rois des Parthes et des Mèdes] y seront engloutis; le schéol dévorera les pécheurs devant la face des élus » (lvi, 8). Les puissants et les rois qui, dans liv, 1, 2, sont jetés dans la vallée où flambe un feu, sont condamnés aux souffrances du schéol (lxiii, 10). A ce moment la résurrection a eu lieu (li, 1, 2) et le schéol, où l'auteur, contrairement à celui de la Ire partie (cf. xxii), ne montre pas qu'il y ait des sections différentes, devient alors un lieu de supplices. Schéol et *gê Hinnom* paraissent être équivalents. Sur le schéol, cf. *Supplément*, t. ii, col. 403-408.

Dans un texte qui appartient à un fragment d'une apocalypse de Noé, interpolée dans *les paraboles*, la description du lieu de damnation est empruntée à un *gê Hinnom* souterrain et au bassin de la mer Morte. La vallée est brûlante, elle « brûle au-dessous de cette terre », d'elle s'exhale une odeur de soufre et sortent des fleuves de feu où sont déjà châtiés les mauvais anges. Ces fleuves de feu sont les eaux chaudes qui coulent à l'est de la mer Morte, notamment à Callirhoé (cf. Abel, *Une croisière autour de la mer Morte*, Paris, 1911, p. 23-28); le texte ajoute en effet : « ces eaux serviront en ces jours aux rois et aux puissants et aux grands et à ceux qui habitent sur l'aride, pour la guérison de la chair..., mais leur esprit est plein de volupté de sorte que leur chair sera châtiée parce qu'ils ont renié le Seigneur des esprits; et ils voient leur châtiment de chaque jour sans confesser son nom » (lxvii, 4-8). Ce texte obscur annonce aux pécheurs qu'ils subiront le supplice des mauvais anges dans ces eaux chaudes où ils vont eux-mêmes se soigner. Leur aveuglement les empêche de voir le châtiment qui les attend. Les émanations bitumineuses de la mer Morte, les dépôts de soufre, les sources d'eaux chaudes que l'on rencontre sur ses bords, l'aspect désolé de la région sud avaient frappé les anciens; la terre fumait toujours (Sap., x, 7); Sodome et les villes voisines subissaient la peine du feu (Jud., ỹ. 7).

D'après l'*Assomption de Moïse*, écrite dans les premières années qui ont suivi la mort d'Hérode le Grand (4 avant J.-C.), Israël après le jugement eschatologique habitera, exalté par Dieu, au ciel des étoiles et de là contemplera ses ennemis dans la géhenne, il les reconnaîtra et pourra se réjouir : *Et conspicies a summo et videbis inimicos tuos in ge*[*henna*]. *Et cognosces illos et gaudebis* (x, 10). Au lieu de *gehenna*, le manuscrit latin dans lequel l'*Assomption de Moïse* a été conservée, porte *in terram;* la vie sur la terre n'est pas un châtiment, surtout aux yeux des Juifs. Charles propose une correction séduisante : le texte original portait sans doute בגי הנם, puis הנם a été omis et l'hébreu בגי (*begê*) a été rendu par ἐν γῇ, d'où le latin *in terram* (*The assumption of Moses*, Londres, 1897, p. 43, 44, 88, 89).

Le *IVe livre d'Esdras*, écrit peu après la ruine de Jérusalem (70), parle de la géhenne à propos du jugement qui suivra la résurrection : « Alors apparaîtra la fosse de tourments, près du lieu de rafraîchissement; le four de la géhenne sera rendu manifeste près du paradis de bonheur. Alors le Très-Haut parlera aux nations ressuscitées : Maintenant contemplez et reconnaissez celui que vous avez nié, que vous n'avez pas servi et dont vous avez méprisé les commandements. Regardez maintenant de ce côté-ci et de ce côté-là, ici le bonheur et le rafraîchissement, là le feu et le tourment » (vii, 36-38). Cette géhenne n'est pas près de Jérusalem, mais près du paradis. On peut voir les deux en même temps. Cette conception est plus ancienne que *IV Esdras*, puisqu'on la retrouve dans une parabole de Notre-Seigneur (Luc., xvi, 19-31). Le *gê Hinnom* est complètement dégagé de l'ancienne topographie.

L'*Apocalypse syriaque de Baruch*, postérieure à *IV Esdras*, dit que les pécheurs, après le jugement, subiront la peine du feu dans la géhenne (xliv, 15; lxxxv, 13). En attendant ils souffrent déjà (xxxvi, 11).

Plusieurs livres ne nomment pas *gê Hinnom* à propos du châtiment des pécheurs. Le livre des *Jubilés*, écrit sans doute à l'époque de Jean Hyrcan (135-104), parle seulement d'un lieu de justice souterrain (xxii, 22), de ténèbres profondes (vii, 29). Les *Psaumes de Salomon* (achevés vers l'an 40 avant J.-C.) nomment plusieurs fois les ténèbres, la perdition (cf. Ps., xiv, 6; xv, 11, 15), jamais le feu. Dans le ps. xii, 5, le feu auquel la langue est vouée est celui qu'elle allume par sa propre médisance (cf. ỹ. 3). Au contraire, la Ve partie du *Livre d'Hénoch*, appelé tantôt *Livre de l'exhortation et de la malédiction*, tantôt *Livre de la sagesse d'Hénoch* (xci-cv, moins xci, 12-17 et ciii) et rédigé dans les années qui ont suivi la mort d'Hérode le Grand, nomme souvent le feu où sont jetés les Juifs apostats et les pécheurs, ce feu brûle dans le schéol (c, 9; ciii, 7). Les ténèbres viennent de l'ancienne conception du schéol et le feu du schéol n'est sans doute qu'une transposition du feu de la vallée de Hinnom. Le *Livre d'Hénoch slave* ou *Livre des secrets d'Hénoch*, rédigé au ier siècle et avant la ruine de Jérusalem, concilie les ténèbres et le feu en parlant d'un feu obscur (x, 1-3)!

3° *Dans le Nouveau Testament.* — Pour désigner le dogme de l'enfer, Notre Seigneur s'est servi assez souvent des expressions usitées couramment dans l'eschatologie juive.

Il nomme la géhenne (Matth., v, 29, 30, etc.), la géhenne du feu (Matth., v, 22; xviii, 9), la fournaise du feu (Matth., xiii, 42, 50), le feu éternel (Matth., xviii, 8; xxv, 41). Le feu inextinguible est mis en parallélisme avec la géhenne dans Marc., ix, 43, il est aussi nommé en même temps que le ver, comme signe caractéristique de la géhenne dans Marc., ix, 48, où il est une citation d'Isaïe (lxvi, 24). Ce texte de l'Ancien Testament entre dans les expressions de l'eschatologie chrétienne dont il a été une préparation lointaine. Dans la parabole de Lazare et du mauvais riche, l'enfer est près du paradis, de part et d'autre on se voit, on peut même se causer (xvi, 19-31). Cette représentation imagée est un trait eschatologique juif (cf. *IV Esdras*, *supra*, col. 576).

Les ténèbres, lieu de châtiment, se retrouvent dans Matth., VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30; Jud., ỷ. 6, 13; II Petr., II, 4, 17.

Si on compare entre eux les livres du Nouveau Testament on peut remarquer que la géhenne est nommée sept fois dans Matthieu (V, 22, 29, 30; X, 28; XVIII, 9; XXIII, 15, 33), trois fois dans Marc (IX, 43, 45, 47), une fois dans Luc (XII, 5), une fois encore dans Jac., (III, 6), jamais dans les écrits johanniques, les épîtres de saint Paul et les autres écrits. Luc parle une fois de la flamme (XVI, 24, parabole de Lazare et du mauvais riche), et rapporte comme Matthieu (III, 12), l'expression de Jean-Baptiste relative au Messie qui nettoiera son aire « et brûlera la paille dans le feu inextinguible » (III, 17). Le feu, châtiment eschatologique, n'est pas nommé ailleurs par saint Luc. Le quatrième évangile n'y fait qu'une allusion dans l'allégorie de la vigne où le sarment séché est mis au feu (XV, 6); ailleurs, dans ses épîtres, saint Jean n'en parle pas, ni non plus saint Paul. Dans I Cor., III, 13, 15; II Thes., I, 8, il ne s'agit pas du feu de l'enfer. A noter cependant que l'épître aux Hébreux parle une fois du « feu jaloux » qui dévorera les rebelles (X, 27). Dans l'Apocalypse, l'étang de feu et de soufre (XIX, 20; XX, 9, 14, 15; XXI, 8) est une image empruntée à la vallée de Hinnom et à l'aspect de la mer Morte, comme dans le texte d'*Hénoch* (LXVII, 4-8) rapporté plus haut. Sur les expressions relatives au dogme de l'enfer dans l'évangile et les épîtres de saint Jean, dans les épîtres de saint Paul, cf. art. ENFER, dans le *Supplément*, t. II, col. 1072-1074.

Il semble que saint Jean, saint Paul, et déjà saint Luc aient voulu éviter certaines expressions juives, notamment celle de géhenne, employées par Notre-Seigneur qui s'adressait à des Juifs. C'est l'évangile de Matthieu qui les a le mieux conservées, et cela est tout à fait conforme à ce que la tradition et la critique interne nous font connaître sur l'origine et la destination de ce livre. Plus que Marc, Luc et surtout Jean et Paul, paraissent avoir voulu éviter certains termes auxquels leurs lecteurs issus de la gentilité n'étaient point habitués. On relève une présentation analogue de la damnation, mais beaucoup moins précise, dans le livre de la Sagesse.

V. LA GÉHENNE DANS LES ÉCRITS RABBINIQUES. — Nous ne donnerons ici que quelques indications tirées des Talmuds, des Targums et des anciens Midrasch. On trouvera une bonne étude dans Weber (*Jüdische Theol.*, 1897, § 74, 88), dans Bonsirven (*Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, t. I, p. 527-541), et une documentation considérable dans Strack-Billerbeck (*op. cit.*, t. IV, p. 1029-1118).

D'après les plus anciens témoignages rabbiniques, la géhenne est uniquement un lieu de supplice eschatologique pour les pécheurs. Les coupables y sont précipités après le jugement du grand jour. Mais, au Ier siècle après Jésus-Christ, *gê Hinnom* apparaît aussi comme un lieu de supplice où vont les pécheurs tout de suite après la mort. A ce moment il y a un jugement de Dieu. « Quand Rabbi Iochanan ben Zakkaï fut malade, ses disciples vinrent lui rendre visite. Quand il les vit, il se mit à pleurer. Ses disciples lui dirent : Lumière d'Israël, colonne droite, ...pourquoi pleures-tu? Et il leur répondit : « Si on me menait devant un « roi de chair et de sang, qui est aujourd'hui et demain « sera dans le tombeau, s'il se mettait en colère contre « moi, sa colère ne serait pas une colère éternelle; s'il « me liait, ses liens ne seraient pas des liens éternels, « et s'il me tuait, la mort ne serait pas une mort « éternelle. Je pourrais me le rendre favorable par « des paroles, ou le gagner avec de l'argent, et néanmoins je pleurerais. Et maintenant on me conduit « devant le Roi des rois, le Saint, béni soit-il, qui vit « et demeure éternellement! S'il se met en colère contre « moi, sa colère est une colère éternelle; s'il me lie, ses « liens sont des liens éternels et s'il me tue, la mort est « une mort éternelle. Et je ne pourrai pas me le rendre « favorable par des paroles, ni le gagner avec de l'argent. Deux voies seulement sont devant moi : celle « du jardin d'Éden (le paradis), et celle du gê Hinnom « et j'ignore dans laquelle on me conduira. Et vous « voudriez que je ne pleure pas? » (*Berakhoth*, 28b, 23; cf. Strack-Billerbeck, t. IV, p. 1034). On demandait à rabbi José ben Calaphta ce que signifiait l'expression de l'Ecclésiaste relative au souffle de l'homme qui monte et au souffle de la bête qui descend (III, 21), et le docteur d'Israël répondait en entendant le passage sur le sort de l'âme après la mort : Le souffle qui monte est l'âme du juste qui va vers Dieu, et le souffle qui descend est l'âme du pécheur qui va au *gê Hinnom;* tout cela prouvé par I Sam., XXV, 29 et Ez., XXXI, 15 (*Midrasch Qoheleth*, 22a; cf. Strack-Billerbeck, t. IV, p. 1035).

L'école de Chammaï admit dans la *géhenne* une pénitence purificatrice pour des âmes qui, après y être demeurées un certain temps, en sortaient pour aller rejoindre les justes. Dans une *baraitha*, conservée dans le traité *Rosch Haschana* (16b, 34), on lit : « L'école de Chammaï a dit : Il y a trois classes au jour du jugement [dernier]; l'une est celle des justes, l'autre celle des impies, la troisième celle des médiocres. Les justes sont inscrits aussitôt pour la vie éternelle; les impies sont inscrits aussitôt pour le *gê Hinnom*... Les médiocres descendent dans le *gê Hinnom*... et en remontent comme il est écrit : « Et la troisième partie « je la mettrai dans le feu, je l'épurerai comme on « épure l'argent, et je la purifierai comme on purifie « l'or. A celui qui invoquera mon nom je répondrai » (Zach., XIII, 9). C'est à leur sujet que Anne a dit : « Yahweh fait mourir et il fait vivre, il précipite dans le schéol (= *gê Hinnom*) et il en fait remonter » (I Sam., II, 6). » Le même texte se trouve rapporté avec quelques variantes dans la *Tosepha Sanhedrin*, XIII, 3 (cf. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1932, p. 361); les médiocres descendent dans la géhenne, mais se maintiennent au-dessus.

L'école de Hillel donnait plus de place à la miséricorde divine et moins à la justice stricte; la *baraitha* déjà citée ajoute que, d'après les disciples de Hillel, « celui qui est grand en miséricorde incline la balance du côté de la miséricorde », c'est-à-dire introduit les médiocres dans la vie du monde à venir (la vie bienheureuse); ils pensaient donc que seuls les impies iraient au *gê Hinnom* (Cf. Strack-Billerbeck, t. IV, p. 1033).

Les chammaïtes ne connaissaient que la géhenne eschatologique. Quand on admit dans la théologie rabbinique que les âmes coupables allaient au *gê Hinnom* tout de suite après la mort, leur idée de l'expiation purificatrice dans les souffrances de l'au-delà fut appliquée à la nouvelle conception. Dès le temps présent la géhenne fut considérée non plus seulement comme un lieu de châtiment où allaient les âmes définitivement exclues du bonheur éternel, mais aussi comme un lieu où certaines âmes moins coupables allaient expier leurs fautes pendant un certain laps de temps. *Gê Hinnom* était à la fois un enfer et un purgatoire. Rabbi Aqiba étendait à certains impies le privilège purificateur de la géhenne, ils y souffraient douze mois (*Edujjoth*, 2, 10; cf. Strack-Billerbeck, t. IV, p. 1050-1051). Son disciple rabbi José ben Calaphta n'admettait à l'expiation que les médiocres (*op. cit.*, p. 1057). Il fut de plus en plus reçu par les rabbins que tout Israël aurait part à la rétribution bienheureuse, cependant des exceptions demeuraient.

L'alliance entre Dieu et son peuple, scellée par la

circoncision, était telle que si un Israélite était condamné au *gê Hinnom*, même temporairement, pour expier ses fautes, avant qu'il descendît au lieu du supplice, Abraham, un ange ou Dieu, enlevait au coupable le signe de la circoncision. On étirait la peau; cependant rabbi Lévi, dans *Bereschit rabba*, 48 (30a, 49), envisageait les choses autrement : Abraham, à l'entrée de la géhenne, mettait à l'Israélite coupable un prépuce pris à un enfant mort sans circoncision et le laissait ensuite pénétrer au lieu maudit (cf. Strack-Billerbeck, t. IV, p. 1066).

Parmi les tourments, celui du feu est le plus souvent nommé. Les textes rabbiniques parlent aussi de la fumée, de la soif, des ténèbres, de l'odeur suffocante du soufre (cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, p. 1075 sq.). La durée de l'expiation pouvait être abrégée par les mérites que l'Israélite acquérait dans l'étude de la Loi, les prières, les bonnes œuvres (*op. cit.*, p. 1063, sq.). L'intercession des vivants, leurs aumônes pouvaient, d'après quelques textes, libérer de la géhenne (cf. *op. cit.*, p. 1044 sq.). Les idées sur l'expiation dans l'audelà n'étaient pas admises de tout le monde, des rabbins les rejettaient (cf. *op. cit.*, p. 1048).

Plusieurs textes placent l'entrée de la géhenne près de Jérusalem; quelques-uns admettent une autre entrée dans le désert à cause de Coré (cf. *op. cit.*, p. 1087 sq.). *Gê Hinnom* lui-même est dit tantôt près de Jérusalem, tantôt près du *gan Eden* (paradis) (cf. *op. cit.*, p. 1115).

La plupart des docteurs n'admettaient pas la résurrection des impies. Quelques-uns pensaient qu'une catégorie seulement ressusciterait ; quelques autres enseignaient une résurrection générale (cf. Lagrange, *Le Judaïsme...*, p. 361). En tout cas les impies sortis de la géhenne lors du jugement eschatologique y retournaient pour y souffrir une peine plus grande (cf. Strack-Billerbeck, t. IV, p. 1101). Cette sortie et ce retour conciliaient l'ancienne conception de la géhenne eschatologique et la conception plus récente de la géhenne, lieu de châtiment tout de suite après la mort.

Quelques-uns des condamnés au *gê Hinnom*, les moins coupables, souffraient pendant douze mois, puis étaient complètement anéantis; les autres souffraient pendant l'éternité (*op. cit.*, p. 1033, 1101 sq.). La vue des douleurs subies par les impies réjouissait les élus (cf. *op. cit.*, 1113, 1114).

Les idées rabbiniques concernant la géhenne purgatoire sont fort intéressantes; elles expriment une doctrine qui remonte au IIe livre des Macchabées (XII, 43-46) et que les apocryphes juifs ont ignorée.

J. Chaine.

GÉLASE (DÉCRET DE). — On donne le nom de décret de Gélase, *Decretum gelasianum*, à un document de contenu assez composite, dont il importe avant toute autre chose de donner une analyse assez détaillée. Le texte débute par le titre suivant : *Incipit concilium urbis Romæ, sub Damaso papa. De explanatione fidei.* Il se divise ensuite en cinq chapitres.

I. Analyse. — Le c. I s'ouvre par les mots : *Dictum est;* il compte trois paragraphes. Le 1er explique comment l'esprit septiforme s'est reposé sur le Christ : *Prius agendum est de spiritu septiformi qui in Christo requiescit*, et, à propos de chacun des dons du Saint-Esprit, cite un texte correspondant de l'Écriture. Le 2e rappelle les titres ou les noms du Christ et les justifie : *Multiformis autem nominum Christi dispensatio;* il ne cite pas moins de vingt-huit noms. Le 3e enfin traite du Saint-Esprit qui est également l'Esprit du Père et du Fils.

Le c. II est étroitement lié au précédent par les mots *Item dictum est.* Son contenu est indiqué ainsi : *Nunc vero de scripturis divinis agendum est, quid universalis catholica recipiat ecclesia vel quid vitare debeat.* Suit la liste des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous aurons tout à l'heure à revenir plus longuement sur cette liste.

Le c. III commence également par les mots : *Item dictum est.* Il traite de l'autorité de l'Église. *Post [has omnes] propheticas et evangelicas atque apostolicas [quas superius depromsimus] scripturas, quibus Ecclesia catholica per gratiam Dei fundata est, etiam illud intimandum putavimus quod, quamvis universæ per orbem catholicæ diffusæ Ecclesiæ unus thalamus Christi sit...* L'Église romaine est la première de toutes; elle a obtenu du Sauveur lui-même la primauté. L'apôtre Pierre a occupé par lui-même ou indirectement trois sièges : le premier est celui de Rome, le second celui d'Alexandrie, le troisième celui d'Antioche.

Il est facile de voir que ces trois premiers chapitres se rattachent étroitement l'un à l'autre. Les deux chapitres suivants en sont indépendants, ou du moins ils peuvent en être facilement détachés. Le c. IV donne la liste des autorités qui, en dehors de la sainte Écriture, servent de fondement à la foi : ce sont d'abord les trois conciles généraux de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine; ce sont ensuite les douze docteurs orthodoxes : Cyprien, Grégoire de Nazianze, Basile, Athanase, Jean Chrysostome, Théophile d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Augustin, Jérôme, Prosper d'Aquitaine. Une place spéciale est faite, après cela, à la lettre de saint Léon à Flavien; l'auteur mentionne encore les opuscules et les traités de tous les Pères orthodoxes et les décrétales des papes; les actes des martyrs ne doivent être lus qu'avec précaution; il en va de même de beaucoup d'autres écrits hagiographiques et de certains ouvrages de Rufin, d'Origène, d'Eusèbe de Césarée, d'Orose, de Sédulius, de Juvencus

Le Ve et dernier chapitre comporte une longue liste d'ouvrages écrits par des hérétiques ou des schismatiques, que ne reçoit pas la catholique et apostolique Église romaine : *e quibus*, écrit l'auteur, *pauca quæ ad memoriam venerunt et a catholicis vitanda sunt, credimus esse subdenda.*

La liste semble en effet composée de mémoire : on y trouve toutes sortes de noms, ceux des actes apocryphes des apôtres, des évangiles apocryphes, des écrits manichéens; mais aussi ceux de Lactance, de Jules Africain, de Commodien, de saint Cyprien, d'Arnobe, de Tychonius, de Jean Cassien, de Victorin de Pettau, de Fauste de Riez, etc. Le tout se termine par l'énumération d'une série d'hérétiques, dont les ouvrages sont condamnés et qui sont eux-mêmes liés pour l'éternité par l'anathème : trente-trois noms sont donnés ici plus ou moins en désordre; les derniers sont ceux de Dioscore, d'Eutychès, de Pierre Monge et de Pierre le Foulon, qui ont souillé l'un le siège d'Alexandrie, l'autre le siège d'Antioche, puis vient le nom d'Acace de Constantinople.

II. Les témoignages. — Le témoignage des manuscrits confirme la distinction du *Decretum* en deux parties nettement distinctes. Le dernier éditeur du décret, E. von Dobschütz, n'a pas étudié moins de quatre-vingt-un manuscrits, dont les plus anciens sont du VIIIe siècle; et bien que son étude ne soit pas tout à fait complète — R. Massigli a signalé une dizaine de nouveaux manuscrits — elle peut être retenue comme donnant une idée exacte des faits. On peut donc, avec von Dobschütz, distinguer deux groupes de témoins : le premier attribue au pape Damase tout ou partie du décret *(D);* le second en fait l'œuvre du pape Gélase *(G)*. Quelques manuscrits tardifs, qui sont tous d'origine espagnole, mettent le tout sous le patronage du pape Hormisdas; ils ne sont qu'une dérivation tardive du groupe *D*. Au sein de ce dernier groupe *D*, les manuscrits qui semblent à von

Dobschütz les plus anciens et les meilleurs sont ceux qui mettent le décret entier au nom de Damase; mais il y a lieu de tenir compte des témoins qui n'attribuent à Damase que les trois premiers chapitres, laissant à Gélase les c. IV-V, généralement séparés des premiers par une série de textes qui sont entièrement étrangers au décret. Dans le groupe *G*, il y a de même à distinguer entre les textes qui attribuent à Gélase tout le décret et ceux qui, ignorant les c. I et II, ne lui laissent que la propriété des c. III-V. Les manuscrits du groupe damasien semblent avoir une origine italienne, ceux du groupe gélasien une origine franque.

Ajoutons encore, et cette remarque est capitale, que, dans les plus anciens manuscrits, le *Decretum* voisine avec des œuvres patristiques assez variées, souvent avec les *De viris illustribus* de Jérôme, de Gennadius, d'Isidore de Séville, parfois avec les traités d'introduction à la sainte Écriture de Junilius, de Cassiodore, etc. Ce n'est que dans les manuscrits les plus récents que le *Decretum* paraît au milieu d'autres décrétales pontificales ou de canons conciliaires.

Il y a plus. Lorsqu'on étudie les plus anciennes collections canoniques, on s'aperçoit que le *Decretum* n'y figure pas. Il manque dans la collection de Denys le Petit (vers 520), ainsi que dans la *Collectio Avellana* (vers 550) qui pourtant contiennent toutes deux des décrétales du pape Gélase. Le recueil des canons, envoyé en 774 à Charlemagne par le pape Hadrien, ne renferme pas davantage le décret gélasien. « C'est seulement au IXe siècle que s'accomplit définitivement la pénétration de notre texte dans les collections canoniques; encore le décret ne s'impose-t-il pas immédiatement dans toutes; en 906, Réginon de Prüm ne lui fait point encore de place dans son recueil; c'est seulement après Burchard de Worms que l'unanimité des collections donne le texte; et c'est le décret de Gratien qui a le plus contribué à faire passer le texte à la postérité » (E. Amann dans *Rev. bibliq.*, 1913, p. 604).

Il est important de constater ainsi que le *Decretum* est resté très longtemps sans avoir joui d'aucune autorité canonique; en aurait-il été ainsi s'il avait été reconnu tout de suite comme l'œuvre d'un pape ou d'un concile? Il est vraisemblable que ses premiers lecteurs n'y voyaient que l'œuvre d'une personne privée et ne lui attachaient pas autrement de crédit. Nous aurons à revenir sur cette idée, lorsque nous chercherons à établir l'origine de notre morceau.

Les premiers témoignages de l'existence du *Decretum* sont relativement tardifs. On ne le trouve pas cité en des cas où l'on pourrait s'attendre à voir invoquer son autorité, spécialement dans la discussion soulevée au VIe siècle autour de la personne et des écrits d'Origène, dans la controverse des Trois Chapitres, dans l'enquête conduite sous le pontificat d'Hormisdas sur l'orthodoxie de Fauste de Riez. Il est vrai que dom P. Coustant a cru trouver des allusions au *Decretum* dans une lettre du pape Hormisdas à l'évêque Possessor : ces allusions sont pour le moins fort contestables. Denys le Petit donne aux *Canones apostolorum* le premier rang dans sa collection canonique, bien que le décret range ces mêmes canons au nombre des apocryphes; saint Benoît recommande à ses moines la lecture de Cassien, dont les œuvres sont aussi tenues pour apocryphes par le décret. Sans vouloir tirer de l'argument du silence plus qu'il ne peut donner, on ne peut s'empêcher d'être surpris de ces oppositions ou de ces omissions.

Au contraire, une trace du décret est reconnaissable dans un sermon *In natale apostolorum*, attribué à saint Augustin. Cassiodore, mort en 570, ignore encore le décret, mais saint Isidore de Séville, mort en 636, le connaît et l'utilise sûrement; et il doit en être de même du can. 17 du IVe concile de Tolède en 633. Vers le milieu du VIIe siècle, l'*Hispana* incorpore le décret au milieu des documents pontificaux. L'anonyme de Gerbert, au VIIIe siècle, connaît aussi notre texte qu'il attribue au pape Gélase. A partir du VIIIe siècle d'ailleurs, les témoignages se multiplient, et il n'est plus nécessaire d'en énumérer la longue série.

Somme toute, l'examen des manuscrits et de la tradition ne nous apporte guère de renseignements précis sur l'origine et la véritable portée du *Decretum gelasianum*. Nous savons, jusqu'ici, que ce texte comprend deux parties qui ont vécu indépendamment l'une de l'autre et qu'il n'est pas sûrement attesté avant le VIIe siècle. Mais il a pu exister auparavant sans être cité, s'il n'était pas couvert par un nom aussi glorieux que celui de Gélase ou de Damase.

III. La première partie du *Decretum*. — Nous sommes donc amenés à étudier le texte même du décret pour essayer de résoudre les problèmes soulevés par ce document. La première partie (c. I-III) met en lumière les sources de l'autorité, les garants de la foi, et elle les énumère en quelque sorte par ordre de valeur décroissante : d'abord le Christ en qui l'Esprit-Saint s'est manifesté, puis les Écritures divinement inspirées; puis l'Église romaine, dépositaire par excellence de la pensée divine, par l'héritage que Pierre a transmis à ses successeurs, et les autres Églises fondées par Pierre, Alexandrie et Antioche, gardiennes elles aussi de la tradition. La seconde partie, nous l'avons dit, poursuit l'énumération, en parlant des conciles généraux et des opuscules des Pères et en mettant les fidèles en garde contre les livres apocryphes.

Le Ier chapitre est assurément décevant. D'après le titre qui annonce un concile tenu à Rome sous Damase, nous nous attendions à trouver au moins un écho des controverses doctrinales sur le Saint-Esprit et sur l'incarnation du Verbe : les hérésies des apollinaristes et des pneumatomaques continuaient alors à se répandre en Orient et ne préoccupaient pas moins les Occidentaux que les Orientaux. Il suffit de lire les lettres de saint Basile, de saint Ambroise, de saint Damase et de se rappeler les anathématismes du Ier canon de Constantinople en 381 pour se rendre compte de l'émotion soulevée par ces erreurs. Or, nous trouvons bien ici qu'il est question du Saint-Esprit et du Christ; mais c'est en quelque sorte par manière de jeu. L'auteur cite les textes scripturaires qui prouvent la venue de l'Esprit septiforme dans l'âme du Christ et il commente les vingt-huit noms donnés au Christ. On pense ici à des listes telles que la *Clef* du pseudo Méliton ou plus précisément encore aux listes de Germinius de Sirmium, de Nicétas de Remesiana, de Phébade d'Agen, etc. L'application au Sauveur de l'épithète *Samaritanus* est classique et figure déjà dans Origène, *In Ioa.*, XX, 35, 320, éd. Preuschen, p. 374-375; saint Augustin, *In Ioa.*, tr. LXXX, rappelle que le Christ *dicitur vitis per similitudinem non per proprietatem, quemadmodum dicitur ovis, agnus, leo, petra, lapis angularis et cetera huiusmodi :* il témoigne ainsi que, de son temps, de pareilles énumérations étaient courantes; elles devaient aller en se développant, puisque Orientius explique cinquante-trois noms du Christ et Isidore de Séville soixante-deux.

Ce n'est qu'au 3e paragraphe de ce c. I que l'auteur parle expressément des relations de l'Esprit Saint avec le Père et le Fils. Mais ici, il cite textuellement un passage de saint Augustin, *In Ioa.*, tr. IX, 7, *P. L.*, t. XXXV, col. 1461. On pourrait admettre, il est vrai, que cette citation est une interpolation postérieure, de manière à sauvegarder l'origine damasienne de l'ensemble : cette hypothèse, soutenue par dom Chapman, ne s'impose pas à nous, malgré sa vraisemblance.

Le c. II contient le canon des Écritures, que reçoit l'Église catholique. Nous devons citer ce texte :

Item dictum est. Nunc vero de scripturis divinis agendum est, quid universalis catholica recipiat Ecclesia vel quid vitare debeat.

Incipit ordo veteris testamenti : Genesis, liber unus. Exodus, liber unus. Leviticus, liber unus. Numeri, liber unus. Deuteronomium, liber unus. Iesu Nave, liber unus. Iudicum, liber unus. Ruth, liber unus. Regum, libri quattuor. Paralypomenon, libri duo. Psalmorum CL liber unus. Salomonis, libri tres. Proverbia, liber unus. Ecclesiastes, liber unus. Cantica Canticorum, liber unus. Item Sapientiæ, liber unus. Ecclesiasticum, liber unus.

Item ordo prophetarum. Esaiæ, liber unus. Hieremiæ, liber unus, cum Cinoth id est lamentationibus suis. Ezechielis, liber unus. Danihelis, liber unus. Oseæ, liber unus. Amos, liber unus. Micheæ, liber unus. Iohel, liber unus. Abdiæ, liber unus. Ionæ, liber unus. Naum, liber unus. Abbacuc, liber unus. Sophoniæ, liber unus. Aggei, liber unus. Zachariæ, liber unus. Malachiæ, liber unus.

Item, ordo historiarum : Iob, liber unus. Tobiæ, liber unus. Hesdræ libri duo. Hester, liber unus. Iudith, liber unus. Macchabæorum libri duo.

Item ordo scripturarum novi testamenti, quem sancta et catholica romana suscipit et veneratur Ecclesia : Euangeliorum libri quattuor : secundum Mathæum, liber unus; secundum Marcum, liber unus; secundum Lucam, liber unus; secundum Iohannem, liber unus. Item Actuum apostolorum liber unus. Epistulæ Pauli apostoli, numero quattuordecim : ad Romanos, epistula una; ad Corinthios, epistulæ duæ; ad Ephesios, epistula una; ad Thesalonicenses, epistulæ duæ; ad Galatas, epistula una; ad Philippenses, epistula una; ad Colosenses, epistula una; ad Timotheum, epistulæ duæ; ad Titum, epistula una; ad Philemonem, epistula una; ad Hebræos, epistula una. Item, apocalypsis Iohannis, liber unus. Item canonicæ epistulæ, numero septem : Petri apostoli, epistulæ duæ; Iacobi apostoli, epistula una; Iohannis apostoli, epistula una; alterius Iohannis presbyteri, epistulæ duæ; Iudæ Zelotis apostoli, epistula una.

Ce canon appelle quelques remarques. On aura noté au passage l'indication du nom hébreu des Lamentations, *liber Hieremiæ cum Cinoth id est Lamentationibus suis*, un trait qui rappelle saint Jérôme et le *prologus galeatus*, la distinction faite entre les trois livres de Salomon, Proverbes, Ecclésiaste et Cantique, et les deux livres sapientiaux deutéro-canoniques, Sagesse et Ecclésiastique, à propos desquels certains manuscrits lisent la remarque suivante : *Item liber Sapientiæ quem Hieronymus apud Ebræos non haberi adfirmat, sed tantum apud Græcos, quem etiam Iesu filii Siracis esse Hieronymus iudicat, sicut alium subsequentem librum Sapientiæ;* l'ordre dans lequel sont énumérées les épîtres de saint Paul; la distinction entre la Ire épître de Jean, et les deux autres attribuées à Jean le Presbytre conformément à une idée énoncée par saint Jérôme, *De viris illustribus*, 4. Il n'y a pas lieu d'insister outre mesure sur l'ordre dans lequel se suivent les divers livres, d'autant qu'il varie suivant les manuscrits du *Decretum*. L'auteur subit sans aucun doute l'influence de saint Jérôme, quoiqu'il se montre moins sévère que lui à l'égard des livres deutéro-canoniques : là où l'exégète hésite, fait des réserves formelles, ou même déclare son opposition, le *Decretum* se contente de citer. On a remarqué, ce qui est exact, que son canon présente d'incontestables traces d'archaïsme, ce pourrait être fantaisie d'érudit ou tradition locale; ce pourrait être également preuve d'une date ancienne pour la rédaction de ce canon.

Le c. III, relatif à l'Église romaine et aux Églises d'Alexandrie et d'Antioche, fondées également par Pierre, appellerait une longue étude, qui a déjà été faite plusieurs fois et que nous ne pouvons reprendre ici. Cf., entre autres, P. Batiffol, *Sur le Decretum Gelasianum* dans *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, p. 146-150. Nous nous contenterons donc de quelques remarques. L'Église romaine est appelée *sancta romana Ecclesia;* un peu plus haut, elle était qualifiée de *sancta et catholica romana Ecclesia :* s'il faut en croire E. von Dobschütz, ces expressions ne se sont accréditées qu'à la fin du ve siècle. L'auteur du *Decretum* estime que Pierre et Paul sont morts le même jour de la même année, ce qui est l'opinion de saint Jérôme, *De viris illustribus*, 5, mais ce qui n'était pas la croyance retenue à Rome même; cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 119, l'anniversaire du 29 juin, commun aux deux apôtres, étant celui de leur translation, non celui de leur martyre. L'application à la seule Église romaine du texte de l'épître aux Éphésiens, V, 27, si elle n'est pas une interpolation, ce qui est possible, est particulièrement curieuse, car, habituellement, ce texte est entendu par les Pères — comme par saint Paul — de l'Église entière (ainsi Tertullien, saint Ambroise, saint Optat, saint Augustin) : peut-être y a-t-il une allusion à ce passage dans un texte d'Hormisdas : *In Sede apostolica extra maculam semper est servata religio;* et Hormisdas aurait pu ici s'inspirer du *Decretum*. L'Église romaine possède la primauté : *primatum obtinuit :* ce terme est appliqué par excellence au Siège apostolique à partir du ve siècle; et, en 439, la fameuse interpolation du 6e can. de Nicée déclare : *Ecclesia romana semper habuit primatum*. Le Siège romain est enfin appelé *Prima sedes :* c'est le premier siège de Pierre, les deux autres étant Alexandrie et Antioche; telle était la doctrine que, à partir de 422, on pense trouver à Rome dans le 6e can. de Nicée — cf. la lettre XV, 5 de saint Boniface relative à la situation de l'Illyricum — et que développe, par exemple, saint Léon le Grand dans une lettre du 22 mai 452 à Anatolius de Constantinople. Le *Decretum* ne cite pas le concile de Nicée, mais il n'est pas impossible que son auteur l'ait eu en vue en énumérant les principales Églises du monde.

On pourrait même croire que l'insistance avec laquelle on relève l'autorité des trois Églises pétriniennes est destinée à faire pièce à l'Église de Constantinople. Le 6e can. du concile de 381 avait affirmé que l'évêque de Constantinople avait la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, parce que Constantinople était la nouvelle Rome. Le *Decretum* ne dit rien de ce canon; non pas qu'il l'ignore, mais parce qu'il se refuse à en tenir compte, ce qui pourrait être une manière de protester contre lui.

Le *Decretum* affirme encore que la sainte Église romaine n'a pas été préposée aux autres Églises par des décrets synodaux : *nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis prælata est*. On a vu, dans cette formule une riposte directe au 3e can. de Constantinople : c'est l'Église de la capitale nouvelle qui a dû sa primauté à des décisions conciliaires; l'Église romaine la tient directement de la volonté du Sauveur et de la promesse qu'il a faite à saint Pierre. Au concile de Constantinople de 381 s'opposerait ainsi le concile de Rome de 382. Cf. A. Dufourcq, *Étude sur les gesta martyrum romains*, t. IV, Paris, 1910, p. 198-201, 231-235; E. Caspar, *Gesch. des Papstums*, t. I, Tubingue, 1930, p. 247-251. Le silence fait par le *Decretum* sur le concile de Constantinople pourrait alors s'expliquer par des raisons de politique : l'Occident ignore délibérément ce qui s'est fait à ce concile et ne veut pas en parler, tout en prenant le contre-pied de ses décisions.

On a remarqué que ce IIIe chapitre du *Decretum* figure à peu près tel quel dans le morceau intitulé *Præfatio nicæna* qui ouvre un certain nombre de collections canoniques, cf. *P. L.*, t. LVI, col. 367. La date

de cette préface a été vivement discutée : Friedrich. *Ueber die Unechtheit der Dekretale de recipiendis et non recipiendis libris des Papsts Gelasius I.*, dans les *Sitzungsberichte der phil. hist. Akad. der Wissenschaften* de Munich, 1888, p. 54-85, voulait y voir une source du *Decretum;* E. von Dobschütz, au contraire, pense que cette préface n'est pas antérieure au VIIe-VIIIe siècle et dérive, par conséquent, du *Decretum.* Les historiens les plus récents font de la préface un document de la première moitié du Ve siècle; ils remarquent, en effet, qu'elle figure dans la *Quesnelliana* que Maassen, *Gesch. der Quellen des kanon. Rechts*, t. I, p. 476 sq., et Lietzmann, dans Pauly-Wissowa, *Realencyklopadie*, t. XI, 1re part., p. 496, attribuent à la fin du Ve ou au début du VIe siècle et dans la collection de Freising, qui, d'après Scharnagl, dans *Wissensch. Festgabe zum 1200 jährigen Jubiläum des heil. Korbinian*, 1924, remonterait au Ve siècle, et à la première moitié (vers 420-440) de ce siècle. Si l'on admet cette date, et si l'on voit dans le *Decretum* la source de la *Præfatio*, on serait amené à conclure que les trois premiers chapitres tout au moins du *Decretum* peuvent être rapportés à la fin du IVe siècle, et même être vraiment l'œuvre du pape Damase. Cf. Turner, *Ecclesiæ occident. monumenta iuris antiquis.*, t. I, 2e part., Cambridge, 1904, p. 155 sq.: J. Chapman, *Studies on the early papacy*, 1928, p. 20, n. 2.

IV. La seconde partie du Decretum. — Les deux derniers chapitres du *Decretum* traitent des autorités subsidiaires, et d'abord des conciles œcuméniques, au nombre de trois : Nicée, Éphèse et Chalcédoine. Le concile de Constantinople n'est en effet mentionné que dans un groupe assez restreint de manuscrits, et il semble bien n'avoir pas figuré dans le texte primitif. Il est à peine besoin de rappeler que ce concile n'avait pas été regardé comme œcuménique au moment de sa réunion et que, pendant longtemps, nul ne songea à y voir autre chose qu'un synode particulier de l'Orient.

La liste des Pères orthodoxes et même celle des ouvrages que l'on peut lire, bien que certaines précautions y soient nécessaires, ne sauraient ici nous retenir. Remarquons cependant ce qui est dit des lettres décrétales, *quas beatissimi papæ diversis temporibus ab urbe Roma pro diversorum patrum consultatione dederunt :* elles doivent être reçues avec respect. Et notons que le mot *papa* n'a pas été appliqué absolument à l'évêque de Rome avant le VIe siècle. Quant aux décrétales, elles ont commencé par ne valoir que pour les cas spéciaux auxquels elles répondaient.

La liste des apocryphes est plus curieuse. Elle s'ouvre par le concile de Rimini, qui est condamné pour l'éternité. Après cela viennent, dans un pêle-mêle surprenant, *L'Itinéraire de Pierre*, c'est-à-dire les livres connus sous le nom d'apocryphes clémentins, au nombre de neuf; *les Actes d'André; les Actes de Thomas; les Actes de Pierre; les Actes de Philippe; l'Évangile de Matthias; l'Évangile de Barnabé; l'Évangile de Jacques le Mineur; l'Évangile de Pierre; l'Évangile de Thomas* qu'emploient les manichéens; *les Évangiles de Barthélemy; les Évangiles d'André; les Évangiles falsifiés par Lucien; les Évangiles fabriqués par Hésychius; le livre de l'enfance du Sauveur; le livre de la naissance du Sauveur; le Pasteur* (d'Hermas ou peut-être l'écrivain espagnol appelé Pastor); tous les livres écrits par Leucius, disciple du diable; le *Fondement* et le *Trésor* de Manès; la *Leptogénèse ou livre sur les filles d'Adam;* le centon virgilien sur le Christ (sans doute l'œuvre de Proba); *les Actes de Thècle et de Paul; le livre de Népos;* (cf. Jérôme, *De viris illustribus*, 69); *le livre des Proverbes* répandu sous le nom de Sixte; *l'apocalypse de Paul; l'apocalypse de Thomas; l'apocalypse d'Étienne;* le *Transitus Mariæ;* la *Pénitence d'Adam;* le livre sur le géant Ogias (cf. Deut., III, 1) qui, au dire des hérétiques, a lutté contre le démon après le déluge; *le Testament de Job; la Pénitence d'Origène; la Pénitence de saint Cyprien;* (le magicien d'Antioche); *la Pénitence de Jamné et de Mambré;* (cf. Ex., VII, 11), les *Sortes apostolorum;* les *Lusa apostolorum;* les *Canons des apôtres;* le *Physiologus*, écrit par des hérétiques et signé du nom de saint Ambroise; l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe; les œuvres de Tertullien, de Lactance, d'Africain, de Postumien et de Gallus; de Montan, Priscille et Maximilla; de Fauste le Manichéen; de Commodien; de Clément d'Alexandrie; de Thascius Cyprien; d'Arnobe, de Tychonius; de Cassien, le prêtre gaulois; de Victorin de Pettau; de Fauste de Riez; de Frumentius Cassus; *la lettre de Jésus à Abgar; la lettre d'Abgar à Jésus;* la Passion des saints Cyr et Julitte; la Passion de saint Georges; l'*Interdictio* de Salomon; tous les phylactères, écrits non au nom des anges, mais en celui des démons.

On reste déconcerté en présence de cette liste : l'auteur déclare l'avoir écrite de mémoire, et cette déclaration ne surprend pas, car on comprendrait difficilement, s'il n'en était pas ainsi, qu'il l'eût rédigée dans un si beau désordre. On s'étonne au contraire de penser qu'en matière aussi sérieuse, un écrivain, quel qu'il soit, ait pu procéder avec autant de légèreté. Il s'agit de rédiger un catalogue de livres défendus, de signaler les ouvrages écrits par des schismatiques ou des hérétiques, et interdits aux catholiques : plutôt que de procéder par ordre, on accumule les noms les plus disparates. Il semble évident qu'un simple particulier seul, un homme sans autorité a été capable d'agir ainsi. Dans un document officiel, un pareil sans-gêne serait inexplicable; il n'est admissible que de la part d'un fidèle qui a l'intention de faire un aide-mémoire, pour son usage personnel, ou qui veut étonner ses lecteurs par une liste aussi longue que possible.

Au reste, ce fidèle n'est pas absolument un ignorant. Il a d'étranges distractions : après avoir recommandé la lecture de saint Cyprien, qu'il cite parmi les douze Pères orthodoxes, il range ses œuvres au nombre des apocryphes; après avoir remarqué que les actes des saints Cyr et Julitte et de saint Georges pouvaient être lus, bien que non exempts de tout reproche, il les interdit comme apocryphes; il agit de même à l'égard de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et il est difficile d'expliquer convenablement ces contradictions. Ce qu'il dit des Évangiles falsifiés par Lucien et par Hésychius est particulièrement obscur : saint Jérôme, dans la lettre de dédicace de sa revision du Nouveau Testament écrivait à Damase : *Prætermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum adserit perversa contentio;* il semble que le *Decretum* veuille faire allusion à ces recensions lucianique et hésychienne; mais il emploie, pour les caractériser, des termes qui leur conviennent fort mal.

Il est vrai que l'auteur du *Decretum* emprunte généralement ses renseignements à de bonnes sources. Nous ne saurions croire qu'il a lu lui-même les livres dont il parle et qu'il nous communique le résultat de ses impressions personnelles, comme le fera par exemple Photius dans sa *Bibliothèque.* Son érudition, si l'on peut employer ce mot, est toute livresque, elle s'inspire avant tout de saint Jérôme, de saint Augustin, de la lettre de saint Innocent Ier à Exupère de Toulouse, de la lettre de saint Léon le Grand à Turribius d'Astorga. On a soigneusement relevé ce qu'il doit à ces auteurs : il est manifeste que saint Jérôme est son écrivain préféré; tout ce que dit le solitaire de Bethléem est presque sacré à ses yeux : le *Decretum* ne va-t-il pas jusqu'à écrire à propos de Rufin : *Illa sentimus quæ prædictum beatum Hieronymium sentire cognoscimus et non solum*

de Rufino sed etiam de universis quos is sæpius memoratus zelo Dei et fidei religione reprehendit.

Homme privé, admirateur passioné de saint Jérôme, l'auteur du *Decretum* n'écrit pas à Rome. En divers endroits, il a grand soin de se distinguer de l'Église romaine. Il écrit, par exemple, au début du c. IV : *Ad ædificationem sancta idem romana Ecclesia, post illas Veteris et Novi Testamenti quas regulariter superius enumeravimus etiam has suscipi non prohibet scripturas.* Il dit, un peu plus loin, que l'Église romaine décide des ouvrages qui doivent être lus : *legendos decernit.* Il déclare que certains livres ne sont pas lus dans l'Église romaine. « Lorsqu'il emploie la première personne du pluriel, il s'agit d'une constatation, jamais d'une prescription; et il est un passage où, s'associant au sentiment et aux pratiques romaines, il prend bien garde, néanmoins, d'être confondu avec un membre de cette communauté qu'il révère cependant : *nos tamen, cum prædicta Ecclesia omnes martyres et eorum gloriosos agones qui Deo magis quam hominibus noti sunt, omni devotione veneramur.* Est-ce un pape, est-ce même un habitant de Rome, quel qu'il soit, qui, pour justifier l'insertion parmi les ouvrages autorisés des *Actes de Silvestre* dont on ne connaît pas le rédacteur, écrirait : *a multis tamen in urbe Roma catholicis legi cognovimus et pro antiquo usu multæ hoc imitantur ecclesiæ?* Ces mots, sont au contraire, parfaitement à leur place sous la plume de quelques partisans dévoués du Siège apostolique, écrivant dans une province d'où les regards se tournent volontiers vers la ville de Pierre. Dans la phrase finale encore, s'il est bien question de Rome, on chercherait vainement autre chose qu'un acquiescement aux condamnations qu'elle a pu porter : *non solum repudiata verum ab omni Romana catholica et apostolica Ecclesia eliminatos atque cum suis auctoribus auctorumque sequacibus sub anathematis insolubili vinculo in æternum confitemur esse damnata.* Ce n'est pas là le ton d'un pape qui décrète, d'un concile qui statue pour l'éternité. » (R. Massigli.)

V. La date des derniers chapitres. — La date des trois derniers chapitres peut être sinon exactement déterminée, du moins trouver son *terminus a quo* d'après les titres d'ouvrages ou les noms d'hérétiques les plus récents qui s'y trouvent cités. Le *Decretum* mentionne ainsi les conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451). Il signale Prosper d'Aquitaine, saint Léon le Grand qui ont écrit au milieu du ve siècle; Sedulius, dont l'œuvre composée en 430, n'a été publiée qu'en 495. Pierre Monge, Pierre le Foulon, Acace de Constantinople ont exercé leur action dans les dernières années du Ve siècle. Acace a été excommunié en 484; Pierre le Foulon est mort en 488; Pierre Monge d'Alexandrie est mort en 489. Aucune de ces dates n'est postérieure au pontificat de Gélase (492-496). Le silence assez extraordinaire fait au sujet du *Decretum*, lors des discussions du VIe siècle relatives à Origène, aux Trois-Chapitres, à Fauste de Riez, a pu nous surprendre tout à l'heure lorsque nous nous demandions si ce texte n'était pas l'œuvre d'un pape; il est tout naturel du moment que le *Decretum* a été rédigé par un simple fidèle, instruit, mais assez étourdi pour condamner comme apocryphes les opuscules de Postumien et de Gallus, alors que ces noms sont ceux de personnages qui figurent dans un dialogue de Sulpice Sévère.

Resterait à savoir dans quel pays a vécu l'écrivain en question. E. von Dobschütz pense à l'Italie du Nord, peut-être à Aquilée, peut-être à Pavie, pour la forme la meilleure et la plus ancienne du *Decretum,* et il rattache à l'Espagne la forme qui porte le nom d'Hormisdas, à la Gaule celle qui porte le nom de Gélase. Les recherches de R. Massigli tendent plutôt à nous faire chercher en Gaule la patrie du *Decretum.* Les plus anciens représentants du texte, un *Parisinus 3837*, un *Monacensis 6243*, un *Sessorianus 63*, un *Fuldensis Bonifatius 2*, se rattachent en effet à la Gaule, et c'est un compilateur gaulois qui, peut-être à la fin du VIe siècle, a gonflé d'appendices la collection contenue dans le *Berolinensis 84* et a admis le *Decretum* dans son recueil. De son côté, Dom Morin fait remarquer qu'à la fin du Ve siècle, le milieu arlésien était une fabrique assez active de documents apocryphes : c'est là qu'auraient pris naissance les *Statuta Ecclesiæ antiqua* et aussi notre *Decretum.* Cf. *Rev. bénédictine,* 1913, p. 340-342.

VI. La date des premiers chapitres. — Ces remarques, si elles sont fondées, ne résolvent pas encore tous les problèmes posés par le *Decretum.* Nous les avons faites spécialement à propos de la seconde partie de notre texte (c. IV-V). Les trois premiers chapitres, on s'en souvient, ne nous obligeaient pas à descendre plus bas que les dernières années du IVe siècle, si du moins on tient pour une interpolation — ce qui est fort possible — la citation de saint Augustin; et si l'on voit dans le c. III la source de la *præfatio nicæna* qui daterait de la première moitié du Ve siècle, on est ramené pour ces chapitres à la fin du IVe siècle.

Rien ne s'oppose, dès lors, à y voir l'œuvre du concile romain de 382, au temps du pape Damase. rien sinon l'apparente puérilité du Ier chapitre, et le silence complet de saint Jérôme sur l'existence d'un canon officiel promulgué de son temps par un concile auquel il a lui-même assisté. Il faut bien avouer que, de la part du grand exégète qui a tant écrit sur tous les livres de la Bible et qui s'est si souvent occupé du canon des livres saints, ce silence garde quelque chose d'inquiétant. Ces réserves sont-elles suffisantes pour nous amener à refuser à Damase et à son concile la paternité des trois premiers chapitres du *Decretum?* Je n'oserais le dire.

VII. Le *Decretum.* — Restent les c. IV-V qui, nous l'avons dit, peuvent être l'œuvre d'un simple fidèle, vivant probablement à la fin du Ve siècle dans le sud de la Gaule. Il s'agirait maintenant de savoir quand les deux parties qui constituent notre texte actuel ont été soudées l'une à l'autre en un document unique et quand on les a fait passer sous l'autorité d'un pape? Il est assez clair que le *Decretum* a la pointe tournée contre l'Église de Constantinople et ses prétentions à la primauté, non seulement dans le IIIe chapitre, qui exalte les sièges fondés par Pierre, mais dans le IVe qui ne tient aucun compte du concile de 381 et trouve moyen de citer trois évêques d'Alexandrie dans la liste des grandes autorités doctrinales, peut-être même dans le Ve qui s'achève sur le nom d'Acace de Constantinople. De pareils traits font songer à une période de schismes et de rivalités, non pas à une époque de paix. Ce serait donc après l'excommunication solennelle d'Acace, en 484 et avant la réconciliation de Rome et de Byzance, en 519, que le texte entier aurait été mis en circulation; nous sommes ainsi ramenés au temps de Gélase.

On ne doit pas oublier d'ailleurs que, si les premiers chapitres ont porté dès le début le nom de Damase, l'ensemble du texte a tout naturellement pu être attribué à ce pape, nonobstant les grossiers anachronismes qui auraient dû rendre impossible une telle attribution. L'érudition minutieuse et précise n'était pas le fait des fidèles ou des moines de la fin du Ve siècle : le *Liber pontificalis* s'ouvre, par une correspondance apocryphe entre Damase et Jérôme, qui semble bien couvrir de son autorité même les notices des papes postérieures à la fin du IVe siècle; et lorsqu'on voit le même auteur tantôt placer Cyprien dans la liste des Pères orthodoxes, tantôt condamner ses écrits comme

apocryphes, on reste un peu sceptique sur sa perspicacité. La forme damasienne de l'ensemble du *Decretum* étant la mieux attestée et la plus ancienne, on conçoit comment les deux fragments, une fois rapprochés l'un de l'autre, ont pris le nom de Damase.

Peut-être quelqu'un s'avisa-t-il de remarquer un jour les anachronismes qui rendaient insoutenables l'attribution à Damase. Puisque le *Decretum* était l'œuvre d'un pape, le nom de Gélase pouvait s'imposer : c'était ce pape qui gouvernait l'Église au temps où le *Decretum* avait paru sous sa forme complète; son activité réformatrice avait laissé de grands souvenirs : pourquoi n'aurait-il pas lui-même rédigé un document aussi important qu'une liste des autorités à recevoir et des livres à proscrire?

VIII. Conclusions. — Ici, sans doute, nous ne dépassons pas le domaine des hypothèses. Nos conclusions pourraient être exprimées de la manière suivante : 1° Le *Decretum gelasianum* résulte de la juxtaposition de deux documents d'origine et de valeur différentes. 2° Le premier document, qui comprend les c. I-III, peut remonter à la fin du IVe siècle et être, conformément au titre qu'il porte, l'œuvre du concile romain siégeant en 382, sous le pontificat de Damase. Pour le bibliste, c'est ce premier document qui est le plus important, à cause du canon des Écritures inspirées qu'il renferme : ce canon est d'ailleurs complet et ne fait aucune distinction entre proto et deutéro-canoniques, bien qu'il attribue les IIe et IIIe épîtres de Jean à un auteur différent de celui de la Ire. 3° Le second document est l'œuvre d'une personne privée, qui avait pour saint Jérôme la plus grande vénération et qui puisait dans ses œuvres toutes sortes de renseignements sur l'ancienne littérature chrétienne. Ce fidèle, étroitement attaché à l'opinion de l'Église romaine, pouvait vivre dans la Gaule méridionale vers la fin du Ve siècle, ou aux toutes premières années du VIe. 4° Très rapidement, les deux documents ont dû être soudés l'un à l'autre; cette opération peut avoir été faite également dans le sud de la Gaule. 5° Le *Decretum* ainsi constitué put mettre un certain temps à sortir de son pays d'origine et plus de temps encore à s'imposer comme une autorité, ce qui explique que les premières attestations assurées en soient aussi tardives que le début du VIIe siècle, époque à laquelle saint Isidore en connaît le texte et l'*Hispana* l'incorpore aux actes pontificaux.

Bibliographie. — Le texte du *Decretum gelasianum* a été maintes fois imprimé. Il est inutile d'indiquer ici toutes les éditions qui en ont été données et dont on trouvera la liste imposante dans l'article de dom H. Leclercq : *Gélasien (Décret)*, dans *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, t. VI, 1re part., Paris, 1924, col. 745-746. Notons seulement qu'on trouvera ce texte en plusieurs tomes de la *P. L.*, spécialement, t. XIX, col. 787-794; t. LIX, col. 157-164, 165-180.

La meilleure édition, de beaucoup et qui peut être regardée comme à peu près définitive est celle de E. von Dobschütz, *Das Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis im kritischen Text herausgegeben und untersucht* dans les *Texte und Untersuchungen*, IIIe sér., t. VIII, 4e part., Leipzig, 1912, p. 3-60.

Parmi les nombreux travaux consacrés au *Decretum*, signalons seulement ceux de A. Roux, *Le pape saint Gélase Ier, étude sur sa vie et ses écrits*, Paris, 1880, p. 163-193. — A. Dufourcq, *Études sur les Gesta martyrum romains*, t. IV, Paris, 1910, p. 189-239. — E.-C. Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909, p. 160, 215-231. — L'ouvrage capital de E. von Dobschütz a suscité toute une littérature; il faut citer les recensions de E. Amann, dans la *Rev. biblique*, 1913, p. 602-608. — P. Batiffol, dans le *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1913, p. 294-297. — J.-C. Burkitt, dans *The journal of theol. studies*, 1913, p. 469-471. — R. Massigli, dans *Théol. Literaturzeitung*, 1913, col. 14-16 et, du même auteur, *Le décret pseudo-gélasien. A propos d'un livre récent*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1913, p. 155-170. — J. Chapman, *On the Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, dans la *Rev. bénéd.*, 1913, p. 187-207, 315-333.

Parmi les travaux plus récents, on peut signaler : P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, p. 146-150. — E. Caspar, *Gesch. des Papstums*, t. I, Tubingue, 1930, p. 247-251. — W. Bousset, dans *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wiss. in Göttingen. Phil. hist. Klasse*, 1916, p. 135-162. — E. Schwartz, dans *Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss.*, 1930, p. 161-168.

G. Bardy.

GENÈSE (DÉCISION DE LA COMMISSION BIBLIQUE SUR LE CARACTÈRE HISTORIQUE DES TROIS PREMIERS CHAPITRES DE LA). — La décision concernant ces trois premiers chapitres est du 30 juin 1909. Pour la commenter nous exposerons d'abord la teneur des c. I-III, nous grouperons ensuite en une synthèse les différents articles de la décision; enfin, en nous inspirant de notre tableau synthétique, nous analyserons et nous commenterons les diverses parties de chaque article.

I. Résumé de la teneur de Gen., I-III. — Dans les deux premiers chapitres de la Genèse, nous avons deux récits bien distincts de la création du monde et de l'homme : I-II, 4a, et II, 4b-25. Entre ces relations nous trouvons des différences portant sur les faits, sur l'ordre, l'esprit, le ton, le style, le vocabulaire. Aussi y reconnaît-on deux documents distincts.

Le premier (I-IIa, 4) est précédé d'un préambule et terminé par une conclusion. Le préambule est constitué par la création initiale et fondamentale (cieux et terre), 1-2. Le corps du récit rapporte la création des êtres en six jours, 3-31. Dans celle-ci on peut discerner l'œuvre de séparation, 3-10, et l'œuvre d'aménagement, 11-31. La première fut accomplie durant les deux premiers jours et la moitié du troisième et elle comprend : la création de la lumière, 3-5, celle du firmament ou des cieux, établissant une séparation entre les eaux supérieures et inférieures, 6-8, et la séparation des eaux inférieures de la terre, 9-10. L'œuvre d'aménagement commence à la seconde moitié du troisième jour et se termine le sixième jour. Elle comprend : la création des végétaux (plantes et arbres à fruits portant leurs graines), 11-13; celle des luminaires (grand, petit et étoiles), 14-19; celle des poissons et des oiseaux, 20-23; création des animaux terrestres, 24-25, et celle de l'homme, 26-31. A propos de la création de l'homme, l'auteur relate le plan divin de créer l'homme à son image et de lui donner la domination sur tous les animaux, 26; la réalisation de ce plan par la création simultanée des deux sexes à l'image divine, 27, la bénédiction divine accompagnant les ordres de se multiplier au point de remplir toute la terre, de subjuguer celle-ci et de dominer tous les animaux, 28; enfin la destination de tous les végétaux à servir de nourriture à l'homme et aux animaux, 29-30. La conclusion de ce premier récit comprend l'approbation donnée par Dieu à toute son œuvre, puis vient le septième jour, béni et sanctifié par le repos du Seigneur, I, 31-II, 4a.

Dans le second récit de la création, II, 4b-25, nous discernons : un préambule, deux parties et une réflexion finale. Le préambule nous décrit l'état de la terre au moment de sa création et de celle des cieux, 4b, 6 : inexistence de tous les végétaux, faute de pluie et de travail humain, vapeur s'élevant du sol et arrosant toute la terre végétale. La première partie est consacrée à l'homme, 7-14 : création de son corps et de son âme (poussière de la terre, souffle divin en ses narines), 7; son installation dans l'Éden, 8-17 : plantation d'un jardin par Dieu (arbre de vie et arbre de la science du bien et du mal); irrigation par un fleuve se divisant en quatre; installation de l'homme avec la mission de cultiver le jardin et de le garder et avec la défense, sous peine de mort, de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. La seconde partie est rela-

tive à la création de la femme 18-24. Dessein de Dieu, de donner à l'homme une aide lui convenant parfaitement, 18; création des animaux dans ce but, mais constatation de leur insuffisance, 19-20; création de la femme avec une côte du corps d'Adam, 21-22ᵃ; sa présentation à celui-ci, qui constate qu'elle lui convient parfaitement, 22, 23ᵇ; réflexion de l'auteur sur l'intimité conjugale, 24. L'auteur termine son récit en faisant remarquer l'état d'innocence de nos premiers parents, 25.

Du même auteur que ce second récit de la création, le c. III de la genèse nous raconte la faute de nos premiers parents et ses conséquences. Ce récit débute par la tentation de la femme par le serpent, « le plus rusé de tous les animaux » qui prétend que la violation de la défense faite par Yahweh à Adam et à son épouse n'aura d'autre effet que de les rendre semblables à Dieu par l'omniscience, 1-5. Cédant à cette tentation, la femme mange du fruit défendu et entraîne Adam dans sa chute, 6. La conséquence directe et première de cette chute, c'est la perte de l'innocence, attestée par la conscience qu'eurent dès lors nos premiers parents de l'inconvenance de leur nudité, 7. Les autres conséquences de la chute originelle résultèrent du jugement divin, 8-19. Le narrateur nous rapporte l'occasion de ce jugement : c'est la fuite d'Adam devant Dieu venu au jardin au souffle du jour, 8-9. Suivant les règles essentielles à tout jugement, Yahweh commence par interroger les coupables, 9-13, et ensuite il édicte les sanctions, 14-19. L'interrogatoire s'adresse d'abord au chef responsable : Adam, où es-tu? qui t'a indiqué ta nudité, si ce n'est parce que tu as mangé du fruit de l'arbre interdit? 9-12. Adam ayant accusé la femme de lui avoir offert du fruit défendu, Yahweh l'interroge à son tour et elle répond que c'est le serpent qui l'a trompée, 13. Sachant que le serpent est doué d'une malice absolue et qu'il n'a aucune excuse, Yahweh juge inutile de l'interroger et il formule les sanctions, 14-19. Tout d'abord, il s'adresse au principal coupable, le serpent, 14-15 : il sera maudit plus que tous les animaux, marchera sur le ventre, se nourrira de poussière, il y aura inimitié avec la femme et sa race qui lui écrasera la tête tandis qu'il cherchera à la mordre au talon. En punition de sa faute, la femme enfantera dans la douleur et sera soumise à l'homme, 16. Quant à l'homme, la terre maudite à cause de lui, produira des épines; il ne mangera sa nourriture qu'à la sueur de son front et son corps retournera par la mort à la poussière dont il a été extrait, 17-19. Par manière d'appendice, l'auteur nous donne une série de renseignements qui, généralement, sont des conséquences de la faute ou de ses sanctions, 20-24 : dénomination d'Ève, mère des vivants, 20; Yahweh fait des tuniques de peau et en revêt l'homme et la femme, 21; il se moque de leur prétendue égalité avec lui, 22; il les chasse du jardin de l'Éden dont il fait garder l'accès par des chérubins pour qu'ils ne touchent pas à l'arbre de vie, 23-24, nos premiers parents habitent à l'est du jardin, 24.

II. Synthèse et tableau synthétique des différents articles de la décision. — Nous pouvons ramener à trois séries les huit articles de la décision de la Commission biblique du 30 juin 1909. *Enchirid. biblic.*, n. 332-339 :

1° Condamnation des systèmes niant ou réduisant trop l'historicité de Gen., I-III (1ᵉʳ, 2ᵉ et 3ᵉ articles).

2° Liberté laissée à l'exégète pour l'interprétation de Gen., I-III (4ᵉ, 5ᵉ et 6ᵉ articles).

3° Règles spéciales pour l'interprétation de Gen., I (7ᵉ et 8ᵉ articles).

Dans la Iʳᵉ série, le 1ᵉʳ article est une condamnation générale des divers systèmes qui, sous prétexte de science, excluent l'historicité de Gen., I-III. Le 2ᵉ art. est une condamnation motivée de trois des systèmes, niant l'historicité de Gen., I-III, auxquels le 1ᵉʳ article faisait une allusion générale : deux de ces systèmes sont une négation absolue de l'historicité de Gen., I-III; quant au troisième, il la réduit trop. Le 3ᵉ art. enfin énumère des faits dogmatiques dont il est particulièrement interdit de nier l'historicité.

La série de décisions laissant à l'exégète de Gen., I-III une certaine liberté comprend : les passages demeurés douteux par la diversité d'interprétations des Pères et des docteurs (4ᵉ art.); les paroles et les phrases qui, manifestement impropres, sont des métaphores et des anthropomorphismes (5ᵉ art.); l'emploi de l'interprétation figurée pour certains passages de Gen., I-II, mais à la condition qu'elle soit basée sur le sens littéral de ces textes et appuyée par l'autorité des Pères et de l'Église (6ᵉ art.).

Enfin, des deux articles relatifs à l'interprétation de Gen., I, le premier (art. 7) dit que l'on n'a pas à y chercher une exacte et constante propriété de langage scientifique, et le second (art. 8) laisse toute liberté pour entendre le mot *yôm* « jour » dans le sens de jour naturel ou dans le sens de période plus ou moins longue.

Nous pouvons résumer la synthèse que nous venons de faire, en présentant le tableau suivant :

Iʳᵉ sér. — Condamnation des systèmes niant ou réduisant trop l'historicité de Gen., I-III (1ʳᵉ, 2ᵉ, 3ᵉ art.).

1. Condamnation générale de ces systèmes (1ᵉʳ art.).
2. Condamnation spéciale de trois de ces systèmes (2ᵉ art.).
3. Énumération de faits dogmatiques, contenus dans Gen., I-III, et dont il est particulièrement interdit de nier l'historicité (3ᵉ art.).

IIᵉ sér. — Liberté laissée à l'exégète de Gen., I-III (4ᵉ, 5ᵉ et 6ᵉ art.).

1. Passages dont l'interprétation reste douteuse à cause de la diversité d'opinions des Pères et des docteurs (4ᵉ art.).
2. Paroles ou phrases étant manifestement des métaphores ou des anthropomorphismes (5ᵉ art.).
3. Interprétation figurée de certains textes (6ᵉ art.).

IIIᵉ sér. — Règles spéciales pour l'interprétation de Gen., I (7ᵉ et 8ᵉ art.).

1. Ne pas chercher une exacte et constante propriété de langage scientifique (7ᵉ art.).
2. Liberté d'entendre par *yôm* un jour naturel ou une période (8ᵉ art.).

III. Analyse et commentaire des diverses parties de chaque série.

Art. 1. — *Utrum varia systemata exegetica, quæ ad excludendum sensum litteralem historicum trium priorum capitum libri Geneseos excogitata et scientiæ fuco propugnata sunt, solido fundamento fulciantur?*
Resp. — *Negative.*

Art. 1. — Les divers systèmes d'exégèse imaginés et soutenus avec des apparences scientifiques pour exclure le sens littéral historique des trois premiers chapitres du livre de la Genèse sont-ils solidement fondés?
Rép. — Non.

Dans cet article, la Commission biblique condamne en général tous les systèmes d'exégèse qui excluent « le sens littéral historique » de Gen., I-III.

C'est à dessein que la Commission biblique a déterminé le mot *sens* par les deux épithètes *littéral* et *historique*. Le sens littéral est opposé au sens spirituel. Tandis que le premier est fourni par les mots et les phrases d'un texte, le second s'appuie sur les personnes ou les choses, signifiées par les mots ou les phrases. Par exemple, Gen., II, 21, 22ᵃ, nous apprend au sens littéral comment la première femme fut créée d'Adam, et au sens spirituel comment l'Église naquit du côté de Jésus crucifié. D'après l'art. 6 de la présente décision, il n'est point interdit de voir des sens spirituels ou figurés dans Gen., I-III. Mais d'après l'art. 1, il est

interdit de ne voir que des sens spirituels dans ces trois chapitres.

Il faut donc entendre Gen., I-III au sens littéral. Mais on distingue deux sens littéraux : le sens littéral propre ou historique et le sens littéral métaphorique. Le premier est donné par le sens naturel et obvie des mots. Le second considère les mots comme des métaphores. Il est évident, par exemple, que c'est au sens métaphorique que Jacob, dans sa célèbre prophétie, Gen., XLIX, compare ses fils à divers animaux. D'après l'art. 5, il est permis d'interpréter au sens métaphorique certains passages de Gen. I-III. Mais d'après les art. 1, 2 et 3, il est interdit de ne voir que des métaphores dans ces trois chapitres. Et même ce système d'interprétation est l'un des trois condamnés spécialement dans l'art. 2. L'art. 1 ne précise aucun de ces « divers systèmes » excluant le sens littéral historique de Gen., I-III. Mais à l'art. 2 la Commission biblique en signale trois; nous suivrons cette méthode et nous nous contenterons d'étudier ces trois systèmes.

Par le terme *excogitata*, que l'on devrait traduire plutôt par « forgés » ou par « créés » que par « imaginés », la Commission a marqué le mépris dans lequel elle tenait les systèmes dont elle parlait. Ce sentiment elle l'a accentué par l'emploi de l'expression *scientiæ fuco* « teinture de science ». Aussi sa réponse dénie-t-elle l'appui d'un solide fondement à ces divers systèmes.

Art. 2. — *Utrum non obstantibus indole et forma historica libri Geneseos, peculiari trium priorum capitum inter se et cum sequentibus capitum nexu, multiplici testimonio Scripturarum tum Veteris tum Novi Testamenti, unanimi fere sanctorum Patrum sententia ac traditionali sensu, quem, ab israelitico etiam populo transmissum, semper tenuit Ecclesia, docere possit prædicta tria capita Geneseos continere non rerum vere gestarum narrationes, quæ scilicet objectivæ realitati et historicæ veritati respondeant; sed vel fabulosa ex veterum populorum mythologiis et cosmogoniis deprompta et ab auctore sacro, expurgato quovis polytheismi errore, doctrinæ monotheisticæ accommodata; vel allegorias et symbola, fundamento objectivæ realitatis destituta, sub historiæ specie ad religiosas et philosophicas veritates inculcandas proposita; vel tandem legendas ex parte historicas et ex parte fictitias ad animorum instructionem et ædificationem libere compositas?*

Resp. — *Negative ad utramque partem.*

Art. 2. — Nonobstant le caractère et la forme historique du livre de la Genèse, la connexion spéciale de ces trois premiers chapitres entre eux et avec les chapitres suivants, le témoignage multiple des Écritures soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament, la pensée presque unanime des Saints-Pères et le sens traditionnel que l'Église a reçu du peuple d'Israël et a toujours conservé, peut-on enseigner que ces trois premiers chapitres de la Genèse contiennent non pas les récits d'événements vraiment accomplis, c'est-à-dire répondant à la réalité objective et à la vérité historique, mais bien ou des fables empruntées aux mythologies et aux cosmogonies des peuples anciens, et, après élimination de toute erreur polythéiste, adaptées par l'auteur sacré à la doctrine monothéiste; ou des allégories et des symboles, sans fondement dans la réalité objective, proposés sous forme d'histoire pour inculquer des vérités religieuses et philosophiques; ou enfin des légendes partiellement historiques et partiellement fictives composées librement pour l'instruction et l'édification des âmes?

Rép. — Non sur les deux points.

L'art. 2 se divise en deux parties. Dans la première, la Commission a résumé les arguments qui prouvent que les trois premiers chapitres de la Genèse racontent des faits vraiment conformes à la réalité objective et à la vérité historique et qui, par suite, interdisent de leur refuser une pleine historicité. Dans la seconde, elle énumère et condamne trois des systèmes niant ou réduisant trop l'historicité de Gen., I-III, auxquels le Ier art. ne faisait qu'une allusion générale.

1° *Arguments prouvant la parfaite historicité de Gen., I-III.* — 1. *Le caractère et la forme historique du livre de la Genèse.* — On distingue dans la Genèse deux parties : les onze premiers chapitres et le reste du livre XII-L. On ne saurait nier que cette seconde section ne nous offre l'histoire des patriarches, les ancêtres d'Israël. Toute la différence qu'il y a entre les faits rapportés par Gen. I-XI et ceux que relate Gen., XII-L, c'est que les premiers intéressent toute l'humanité. Mais dans les deux parties du Ier livre de la Bible, nous constatons le même caractère et le même ton historique.

2. *La connexion spéciale des trois premiers chapitres entre eux et avec les suivants.* — Les c. I et II de la Genèse ont un lien commun puisque tous deux parlent de la création du monde et surtout de celle de l'homme. Quoique ces deux récits soient différents, le second contient des allusions au premier. Quant au c. III, il est la continuation du c. II. Il nous rapporte, en effet, la chute d'Adam et d'Ève et la déchéance de leurs prérogatives, alors que le c. II nous racontait leur création et leur situation privilégiée. Les c. IV-XI nous fournissent des renseignements historiques sur les enfants directs d'Adam et d'Ève et sur leurs descendants lointains : Abraham et les autres patriarches, dont il est question à partir de Gen., XII, sont des descendants d'Adam et d'Ève par Seth. Gen., V, X, XI.

3. *Témoignage multiple des Écritures, soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament.* — L'Ancien Testament comprend de nombreuses allusions à la création du monde et de l'homme, par exemple Ps. CIV-CIII, CXXXVI-CXXXV; Is., XL, 18-31; Job, XXXVIII; Eccli., XLII, 15 et XLIII; Prov., VIII, 22-31; Sap., XIII, 1-9, etc. Les allusions au péché originel les plus claires se trouvent dans Sap., X, 1-2; II, 23, 24 (l'homme créé par Dieu immortel et à son image; mort due au péché), Ps., LI, 7 (conception dans le péché). Dans les sombres couleurs sous lesquelles le livre de Job (surtout c. III) et celui de l'Ecclésiaste nous dépeignent la condition de l'homme ici-bas, on peut voir des allusions voilées au péché originel.

Saint Paul enseigne clairement l'existence de ce péché originel et sa transmission à tous les descendants d'Adam (Rom., V, 8-21). Tous les autres textes où il parle de la rédemption de l'homme par le Christ, supposent le péché originel, surtout Rom., III, 22-26. Il signale la création universelle comme la manifestation de l'existence de Dieu et de sa toute puissance (Rom. I, 18-20) et il fait allusion à la création de la femme telle qu'elle est rapportée dans Gen., II dans le texte de I Cor., XI, 8-12. De même, Eph., V, 31, est une citation de Gen., II, 24. Il est certain que le prologue de l'évangile de saint Jean contient des références à Gen., I : *in principio... omnia per ipsum facta sunt* (℣. 3) *in ipso vita erat, lux in tenebris lucet*, filiation divine, 12, 13.

4. *La pensée presque unanime des Saints Pères.*

5. *Le sens traditionnel qui fut transmis par le peuple israélite à l'Église et qu'elle a toujours conservé.*

D'après les citations de l'Ancien Testament que nous venons de faire, nous pouvons constater que les Hébreux ont toujours considéré comme historiques les c. I-III de la Genèse. La tradition orale de ce peuple n'a pas eu un autre sentiment.

Quant à l'Église catholique elle-même, elle n'a pas varié dans l'admission du caractère historique de Gen., I-III. Si quelques-uns de ses membres ont battu en brèche cette historicité, en soutenant un des systèmes envisagés dans la seconde partie de cet article, elle a condamné de pareilles opinions.

2° *Trois systèmes condamnés parce qu'ils nient ou réduisent trop l'historicité de Gen., I-III.* — 1. Ces trois chapitres seraient des fables extraites des mytho-

logies ou des comosgonies de peuples anciens, que l'auteur sacré aurait dépouillées de toute erreur polythéiste et accommodées à la doctrine monothéiste.

Les peuples anciens, aux mythologies et aux cosmogonies desquels il est fait ici allusion sont surtout les Sumériens, les Akkadiens, les Assyriens. Vers le milieu du siècle dernier, on pratiqua des fouilles sur divers sites de la Mésopotamie. Celles qui eurent lieu à Koyoundjik par l'anglais Layard (1845-1847, 1849-1851) furent particulièrement fécondes: elles livrèrent la bibliothèque d'Assurbanipal (668-626) où le plus érudit des rois d'Assyrie avait réuni soit les originaux, soit des copies des plus anciens documents des pays babyloniens et assyriens. La découverte de tant de documents suscita des efforts pour arriver à lire des inscriptions si antiques. On y parvint, et on constata que beaucoup de ces textes contenaient des récits qui avaient de nombreux rapports avec les récits des onze premiers chapitres de la Genèse. Déjà en 1873, E. Schrader faisait paraître en Allemagne son livre sur *Les inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament;* en 1875, Georges Smith attirait l'attention du public anglais sur les fragments alors connus du récit babylonien de la création. Depuis lors, les découvertes et les traductions se sont multipliées.

Sur les onze premiers chapitres de la Genèse, les documents anciens les plus importants sont : le poème de la création, le mythe d'Adapa, et l'épopée de Gilgameš. Cf. Plessis, dans le *Supplément*, t. I, col. 714-740, 740-742, 756-765.

Le poème de la création rapporte le chaos primordial, le combat entre Tiamat et Marduk, la victoire de ce dernier, l'organisation du monde par lui (ciel, astres, animaux). Dans l'état lacuneux où il nous est parvenu, le poème de la création ne parle pas de la création de l'homme; mais celle-ci est racontée dans un texte appelé la *Cosmogonie chaldéenne* (*Cuneiform texts*, t. XIII, pl. XXXVI, XXXVI, XXXVII). La création des grandes villes de la Chaldée, et celle des génies de la terre, les Anunnaki, eurent lieu auparavant. La création de l'homme fut l'œuvre de Marduk et de la déesse Aruru. Enfin, les végétaux et les animaux furent créés.

On croit trouver dans le mythe d'Adapa un rapport avec Gen., II-III. Les récits bibliques nous apprennent que nos premiers parents mangèrent du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal et que par suite de cette faute, ils furent privés du don d'immortalité et qu'ayant perdu leur innocence, ils prirent des vêtements. Or Adapa fut instruit par Ea « des choses des cieux et de la terre »; il n'eut point le privilège de l'immortalité, car sur l'ordre de son dieu protecteur, il refusa de manger de la nourriture de vie et de boire des eaux de vie; mais il accepta un vêtement que lui offrit la divinité.

On trouve quelques rapports entre l'épopée de Gilgameš et Gen., II-III. Afin de fournir un compagnon à Gilgameš, la déesse Aruru « forma dans son cœur une image d'Anu », façonna avec de la boue Eabani, qui vécut avec les animaux et s'adonna à la chasse. Il ignorait la femme. Mais il fut séduit par une prostituée et perdit son innocence si bien que les animaux ne voulaient plus le reconnaître. Alors la prostituée lui proposa de le mener à Erech, où il trouvera Gilgameš, parfait en force. Dans le désir de trouver un ami, quelqu'un qui connaisse son cœur, Eabani acquiesça à cette proposition. A Erech, il fut mis en présence de Gilgameš. On ne sait pourquoi Eabani maudit la prostituée. Samaš lui en fait des reproches et lui rappelle les bienfaits dont elle l'avait comblé : aliments propres à la divinité, vêtements magnifiques, le beau Gilgameš. Les deux amis remportent une victoire sur le géant Humbaba. La déesse Ištar, pour persuader Gilgameš de devenir son époux, lui fait les plus séduisantes promesses. Mais le héros refusa en rappelant à la déesse toutes ses infidélités passées. Irritée, Ištar obtint de son père Anu, qu'il fasse un taureau céleste qui châtiera Gilgameš. Le taureau céleste fut créé. Or Gilgameš lui perça la poitrine, tandis qu'Eabani l'avait saisi par la tête et par la queue. Colère d'Ištar à cause de la mort du taureau céleste. Eabani la brava en lui jetant à la face un membre du taureau. Maudit probablement par Ištar, Eabani fut frappé d'une maladie mortelle. Sa mort causa une vive douleur à Gilgameš qui le pleura six jours et six nuits et craignit pour lui-même un pareil sort. Aussi, afin d'échapper à la mort, Gilgameš résolut d'entreprendre un lointain voyage à l'effet de demander à son ancêtre Um-napištim-ruqu (« jours de vie lointains ») qui jouissait de l'immortalité, le secret de son heureux sort. Après avoir cheminé au milieu de difficultés nombreuses et au sein d'une profonde obscurité, il arriva dans un endroit merveilleux, à la douzième double heure. Il rencontra la déesse Sabitu qui, se défiant de lui, voulut lui fermer la porte. En menaçant de briser le verrou, et en lui racontant son histoire, Gilgameš la fléchit et lui demanda le chemin pour parvenir jusqu'à Um-napištim-ruqu. Après lui avoir dit que seul Samas, dans sa course nocturne, traversait l'océan, la déesse lui dit de s'efforcer de passer avec le batelier d'Um-napistim-ruqu. Gilgameš rencontra le batelier, lui raconta son histoire et monta dans le bateau. Au bout d'un mois et demi, il pénétra dans les eaux de la Mort qu'il devait éviter de toucher. Enfin Gilgameš fut en présence d'Um-napištim-ruqu et lui raconta son histoire. L'ancêtre voulut dissuader son descendant de rechercher l'immortalité, car « les dieux placèrent la mort pour l'humanité et ils retinrent la vie entre leurs mains ». Il lui conseilla en conséquence de se réjouir en cette vie. Mais Gilgameš remarquant qu'Um-napištim-ruqu est un homme comme lui et que, cependant, il a trouvé la vie, lui demanda son secret. Um-napištim-ruqu fit alors à son descendant un récit détaillé du déluge et lui déclara que c'est parce qu'ils avaient échappé à ce fléau que lui et sa femme avaient été divinisés; en conséquence, ils participaient à l'immortalité des dieux et habitaient au loin, à l'embouchure des fleuves. (On a trouvé plusieurs relations de ce cataclysme, tant en akkadien qu'en sumérien.) Les ressemblances entre ces récits et celui de la Bible (Gen., VI-IX) sont incontestables : elles portent même sur des détails. Parmi tous les récits relatifs aux origines, c'est incontestablement au sujet du déluge que les rapports entre la tradition biblique et la tradition mésopotamienne sont les plus étroits. Cf. Dhorme, *Le déluge babylonien*, dans *Rev. biblique*, 1930, p. 481-502. Mais puisque les décisions de la Commission biblique ne sont relatives qu'aux c. I-III de la Genèse, nous n'avons point à mettre en relief ces coïncidences. D'ailleurs, comme l'écrivit si justement M. Plessis, « les nombreuses divergences de détail, aussi bien que l'absence de citations littérales, sans parler de la supériorité qu'assurent aux récits bibliques leur monothéisme et leur caractère moral, nous interdisent de croire à un emprunt direct de la Bible aux documents babyloniens actuellement connus. » (BABYLONE ET LA BIBLE, dans le *Supplément*, t. I, col. 764).

Um-napištim-ruqu se décida alors à renvoyer Gilgameš dans son pays: il lui envoya un sommeil d'une durée de six jours et de sept nuits, lui prépara sept pains, le fit mener par le batelier au lavoir pour qu'il lavât ses vêtements sales et son corps recouvert de peaux. Sur les conseils de son épouse, Um-napištim-ruqu s'émut des fatigues causées à Gilgameš par son long voyage et, en récompense, il lui révéla le mystère

de la plante de vie. Il était difficile de s'en emparer à cause de ses épines et de sa situation au fond de l'eau. Gilgameš réussit pourtant à la cueillir, tout en se perçant la main. Le héros connaît la vertu de cette plante épineuse; il sait qu'elle entretient la vie humaine et que son nom est « le vieillard devient jeune ». Il a bien l'intention d'en manger lui-même afin de redevenir jeune. Mais, tandis que Gilgameš était descendu dans un puits d'eau froide pour se laver, un serpent attiré par l'odeur de la plante, l'emporta. Pleurs et désespoirs de Gilgameš. Néanmoins, désespéré, il retourne à Erech, en compagnie du batelier. Nous nous dispensons d'analyser la XIIe tablette, parce qu'elle nous est parvenue dans un état de conservation très défectueux et parce qu'elle n'a aucun rapport avec la teneur de Gen. I-III. La scène la plus curieuse, c'est l'évocation d'Eabani, qui décrit la condition des morts au royaume de Nergal. Pour être intéressante en elle-même, cette question est étrangère à la teneur des trois premiers chapitres de la Genèse.

François Lenormant fut frappé par les ressemblances qui existaient entre les documents assyro-babyloniens et les onze premiers chapitres de la Genèse. D'autre part, il était ému par les difficultés que présentait l'interprétation des récits contenus au début de la Bible. Aussi, vers 1880, composa-t-il l'ouvrage *Les origines de l'hist. d'après la Bible et les traditions des peuples orient.*, où il proposait une solution de ces difficultés par un système ressemblant beaucoup à celui que la Commission biblique condamne dans ce 1° de la seconde partie de l'art. 2.

La teneur fondamentale des onze premiers chapitres de la Genèse, et notamment les c. I-III, serait celle d'« une tradition dont l'origine se perd dans la nuit des âges les plus reculés et que tous les grands peuples de l'Asie antérieure possédaient en commun, avec quelques variantes... La famille d'Abraham aurait emporté avec elle, cette tradition déjà rédigée, dans la migration qui l'a conduite d'Our des Chaldéens en Palestine. Les premiers chapitres de la Genèse constituent un « livre des origines » conforme à ce qu'on en racontait de génération en génération en Israël, depuis le temps des patriarches; et ce qu'on en racontait chez ce peuple est pareil, dans toutes ses données fondamentales, à ce qu'en disaient les livres sacrés des bords de l'Euphrate et du Tigre. » L'inspiration divine résiderait « dans l'esprit absolument nouveau qui anime la narration, bien que la forme en soit restée presque de tout point la même que chez les peuples voisins. C'est le même récit, ce sont les mêmes épisodes se succédant de même... Le polythéisme qui encombrait ces histoires chez les Chaldéens, en a été soigneusement éliminé pour faire place au plus sévère monothéisme. Ce qui exprimait des notions naturalistes d'une singulière grossièreté, est devenu le vêtement moral de l'ordre le plus haut et le plus purement spirituel. » *Op. cit.*, préf., p. XVI. Le Ier volume de l'ouvrage de Lenormant, *Les origines de l'hist. d'après la Bible et les traditions des peuples orient.* fut mis à l'index.

Dans son célèbre article sur la *Question biblique* paru dans le *Correspondant* du 25 janvier 1893, Mgr d'Hulst disait : « Les vues de Fr. Lenormant, dégagées de certaines exagérations, ont paru acceptables à plusieurs savants catholiques; surtout elles leur ont paru commandées par les nécessités de l'apologétique. L'hypothèse suivant laquelle l'inspiration des Écritures pourrait porter sur des récits d'origine humaine sans en garantir l'absolue véracité, mais en y introduisant des vérités dogmatiques ou morales, cette hypothèse est adoptée par un certain nombre de savants orthodoxes. C'est ainsi qu'ils se tirent de toutes les difficultés historiques, chronologiques, ethnographiques, etc., que soulève aujourd'hui la lecture de la Genèse. » De fait, dans un pareil système, toutes les fables, toutes les légendes et toutes les erreurs seraient imputables aux auteurs des documents insérés, et non point à l'Esprit-Saint. Du fait de l'inspiration, l'auteur sacré n'aurait été préservé d'erreur qu'en matière de foi et de morale. Mgr d'Hulst prétendait qu'il n'était pas prouvé que l'inspiration excluait toute espèce d'erreurs et notamment celles qui avaient trait à l'histoire, quand la foi et la morale n'entraient pas en jeu. On sait que ces opinions ont été formellement condamnées par Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893. En effet, nous lisons dans ce document ces paroles : « Elle ne doit pas être tolérée la conduite de ceux qui, pour se tirer de ces difficultés, n'hésitent pas à concéder que l'inspiration appartient aux matières de foi et de mœurs et à rien de plus, parce qu'ils estiment à tort que, pour la vérité des pensées, il faut faire attention pas tant aux choses dites par Dieu qu'au motif pour lequel il les a dites. »

Malgré cette condamnation formelle, M. Loisy fit paraître en 1901 *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, où il professa que les récits bibliques des origines de l'humanité ont été empruntés aux mythes chaldéens et qu'en tout cas ce sont des légendes. Dans la préface de ce livre, M. Loisy dit bien que la comparaison des mythes chaldéens avec les premières pages de la Bible révèle « la puissante originalité de l'esprit religieux d'Israël, qui a su tirer des vieilles légendes mythologiques de la Chaldée un enseignement moral, en les adaptant à la croyance monothéiste. » (P. VI). Il dit encore : « Le rapport des deux traditions, chaldéenne et israélite, est moins simple qu'on ne l'avait cru d'abord lorsqu'on se représentait les *légendes bibliques* comme dérivées tout entières et immédiatement de la littérature religieuse des Chaldéens. Il ne saurait plus être question de prendre en bloc les onze ou douze premiers chapitres de la Genèse et d'y retrouver comme une réduction monothéiste des mythes babyloniens actuellement connus. Dès qu'on examine de près les récits jéhovistes, on s'aperçoit qu'ils ne forment pas un cycle régulièrement ordonné, mais une compilation de légendes ou de cycles légendaires primitivement indépendants, et que chaque légende a existé d'abord pour elle-même. L'idée d'un emprunt général, direct et simultané, que la tradition israélite aurait fait à la tradition chaldéenne, soit par les premiers ancêtres des Hébreux, soit plus tard, par suite des relations qui existèrent entre les empires mésopotamiens et la Palestine, ne supporte pas la discussion. Quoique les légendes chaldéennes aient fourni en grande partie la matière des légendes bibliques, un long travail d'assimilation et de transformation, beaucoup de temps, probablement aussi des intermédiaires, c'est-à-dire des traditions phéniciennes et araméennes, se placent un peu partout entre les mythes chaldéens et la Bible. On aurait tort de voir dans la communauté des matériaux légendaires une marque d'infériorité pour Israël, car les contes mythologiques ont été, de tout temps, objet de facile échange; produits d'une invention anonyme, ils valent surtout par le sens qu'y mettent ceux qui les adoptent. Ni la forme mythologique, ni la forme poétique n'ont été gardées dans la tradition israélite; l'épopée redevient un conte en prose; mais le conte se fait moral pour s'adapter au caractère du Dieu unique. Il serait malaisé de croire que le travail qui a transformé des mythes polythéistes, ornés d'épisodes variés et rédigés selon le rythme de la poésie, se soit accompli dans l'esprit de quelques individus, et dans un temps très limité. C'est au cours

des siècles, et progressivement, que l'évolution s'est opérée d'abord dans la tradition orale et populaire, puis dans la tradition littéraire des hagiographes israélites. » (P. VII, VIII, IX, X, XII, XIII.) Ces citations empruntées à la préface de son livre, montrent que M. Loisy, en dépit de ses réserves sur un emprunt direct et total aux légendes chaldéennes, dans la forme où elles nous sont parvenues, et sur la supériorité dogmatique et morale des récits bibliques, admet néanmoins que ceux-ci n'ont pas d'autres sources que des mythes, surtout d'origine chaldéenne, et qu'ils n'ont pas d'autre valeur historique que celle de légendes ou de contes. Ces idées se retrouvent maintes fois exposées dans le corps de l'ouvrage. Ainsi, « à part le rôle de la femme et celui du serpent, qui ont leurs équivalents dans d'autres légendes, on est surpris de trouver que la matière du récit biblique est presque la même que celle de la légende d'Adapa. De part et d'autre, la science et l'immortalité sont des privilèges divins, qui sembleraient ne devoir pas être séparés, qui ne le sont pas dans la divinité, mais qui ne sont pas donnés tous deux à l'homme, parce que s'il les possédait l'un et l'autre, il serait comme Dieu; il peut bien arriver à la science, mais non à l'immortalité; encore paie-t-il cher ce don de la science. » L'auteur biblique a combiné les rôles d'Anu et d'Ea, dont l'un voulait faire participer l'homme à l'immortalité et l'autre s'y opposait. « Plus tard, on fut choqué de voir dire à Yahweh que l'arbre de vie était un arbre de mort et l'introduction de l'arbre de la science pallia le mensonge divin. Ces gaucheries de la narration proviennent des modifications introduites dans la légende traditionnelle. » (p. 76-78, 82, 95, 101.) M. Loisy voit aussi un rapport certain entre la perte par Eabani de son innocence et la chute de nos premiers parents. « Le récit jéhoviste, dans sa forme primitive, associe deux légendes, qui ont d'abord été distinctes, sur la destinée humaine : l'une où la mort était censée résulter d'une méprise fatale ou d'une faute de l'homme seul, comme dans la légende d'Adapa; l'autre où la mort de l'homme était causée par la séduction de la femme, comme dans la légende d'Eabani... » (p. 123-124). « Le sentiment moral et le but religieux qui ont présidé à la combinaison des éléments traditionnels dans la *légende* israélite explique l'élimination de l'acte charnel si complaisamment décrit dans l'épopée chaldéenne. » (P. 125-129.) « Ce n'est pas le mythe d'Eabani, tel que nous le lisons dans l'épopée de Gilgameš, qu'il faut regarder comme une des sources possibles du récit jéhoviste, ou plutôt de la très ancienne légende qui a fourni la matière de ce récit, mais le même mythe ou un mythe analogue, où les rôles d'Eabani et de l'hiérodule étaient ceux de l'homme et de la femme. » (P. 129, 130.) Après avoir fait remarquer les rapports frappants entre les récits du déluge dans les documents chaldéens et dans la Bible, M. Loisy dit : « La légende du déluge universel est un mythe et ne peut pas être autre chose... Le point de départ du mythe est sans doute l'inondation annuelle de la basse Chaldée par la crue de l'Euphrate, avec le souvenir d'une ou plusieurs catastrophes occasionnées par cette inondation dans les temps primitifs; le tout s'est mêlé et grossi dans la perspective du passé lointain, et le mythe du déluge a été formé, mythe chaldéen, que la tradition biblique doit à la tradition chaldéenne. » (P. 169-170.) « La transformation par laquelle les *légendes* israélites sont sorties des légendes chaldéennes n'a pas été l'œuvre d'un ou deux hommes, mais de plusieurs individus et de plusieurs générations. » (P. 171.) M. Loisy croit que le serpent qui dérobe à Gilgameš la plante de vie a la même origine que celui qui fit perdre l'immortalité à Adam et à Ève. « Ce ne doit pas être par un effet du hasard que, des deux côtés, le serpent se trouve en rapport avec la plante de vie et avec l'homme contribuant à éloigner pour toujours celui-ci de celle-là... » (P. 180.) Ces longues citations que nous pourrions multiplier, suffisent à montrer que, pour M. Loisy, les récits des onze premiers chapitres de la Genèse participent à la nature des légendes et des mythes chaldéens, auxquels ils doivent leur origine d'une façon plus ou moins directe. Aussi ne doit-on pas s'étonner que *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* figurent dans la liste des ouvrages de cet auteur mis à l'Index.

Les idées de M. Loisy sur l'origine mythique et légendaire de Gen., I-XI sont partagées par nombre d'exégètes rationalistes. Contentons-nous de citer Gunkel. Dans la préface de son *Commentaire sur la Genèse*, cet auteur traite de légendes et l'histoire primitive et l'histoire des patriarches. Les légendes de Gen. I-XI sont tirées, selon lui, des mythes babyloniens; elles n'ont pas plus de droits qu'eux au titre d'histoire, p. 16. «Sans doute les narrations mythiques de la Genèse nous sont parvenues en une certaine mesure décolorées. » Ainsi, si l'on compare les légendes de la Bible sur la création et sur le déluge avec les légendes babyloniennes sur le même sujet, on constatera que « les contours monstrueux, les couleurs particulièrement ardentes », propres aux dernières, ont été atténués dans les premières. Les assimilations des dieux aux êtres ou aux forces de la nature, les combats des dieux entre eux, leurs générations ont été écartés de la Bible. A cause de son monothéisme, le trait dominant de la religion de Yahweh est d'être défavorable aux mythes. (P. 18.)

Il est évident que ce premier système implique la négation absolue de l'historicité de Gen., I-III. Par conséquent, il est incompatible avec la première partie du 2e art. qui professe au contraire l'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse.

Ce n'est pas ici le lieu de réfuter directement l'opinion que nous venons d'exposer. Il suffira, pensons-nous, de comparer nos résumés des teneurs de Gen., I-III et des mythes babyloniens, pour faire comprendre que ces deux sortes de récits ne peuvent pas dériver les uns des autres, même en faisant intervenir un long espace de temps et en multipliant les intermédiaires. Il faut supposer ou bien que récits bibliques et récits babyloniens dérivent d'une tradition primitive commune, ou bien que les traditions emportées de Chaldée par Abraham furent purifiées de leur paganisme et de leurs erreurs grâce à la révélation divine et se transmirent ensuite « oralement d'abord, puis peut-être par écrit, parmi ses descendants, en formant deux courants parallèles que Moïse recueillit pour les incorporer, presque sans changement, dans la Genèse... Cf. J. Plessis, BABYLONE ET LA BIBLE, dans le *Supplément*, t. I, col. 764.

2. *Ces trois chapitres seraient des allégories et des symboles sans fondement dans la réalité objective proposés sous forme d'histoire pour inculquer des vérités religieuses et philosophiques.* — Gunkel, par exemple, semble avoir partagé une telle conception. Il dit en effet qu'une série de mythes sont destinés à faire comprendre « que des faits de la nature arrivant maintes fois et régulièrement, ont fourni les traits et les couleurs pour la narration de cet événement aux temps primitifs ». C'est ainsi que l'on a décrit la création du monde comme un vaste printemps, que l'arc-en-ciel se produisant après la pluie a donné lieu à l'arc-en-ciel survenant à la fin du déluge.

Beaucoup de mythes, poursuit le même auteur, sont destinés à répondre à des questions et à instruire. Tel est le cas des légendes du début de la Genèse. Par elles nous apprenons le mélange primitif du ciel et de

la terre, le motif de la sanctification du sabbat, les origines du corps et de l'âme de l'homme, de sa science et de sa mortalité, de son amour pour la femme, de l'enfantement douloureux de la femme, du pénible travail agricole de l'homme, de la marche sur le ventre du serpent, etc. La réponse à ces questions forme la teneur des légendes de Gen., I-XI. L'antique Israël n'a jamais été spéculatif et il s'est toujours inquiété surtout de ce qui concernait son prochain immédiat, de ce qui avait un intérêt israélite. C'est un peuple plus ancien que lui qui fut apte à traiter des problèmes de ce genre concernant l'humanité en général, et les plus profondes questions relatives à l'espèce humaine. L'histoire de la création et celle du paradis sont les débuts de la théologie et de la philosophie. Aussi ne faut-il pas s'étonner que, depuis les temps postérieurs à la Bible jusqu'à nos jours, on prête une grande attention aux premières pages de la Bible et on y découvre les plus profondes pensées. *Op. cit.*, p. 18.

Évidemment, ce que la Commission biblique condamne dans cette opinion et dans d'autres analogues, ce n'est pas l'affirmation que des vérités religieuses et philosophiques soient enseignées dans Gen., I-III puisque, dans l'art. 3 de la présente décision, elle énumérera les faits qui touchent aux fondements de la religion chrétienne et qu'il faut entendre au sens littéral historique. Ce que la Commission réprouve dans ce sentiment, c'est la supposition que la doctrine religieuse contenue dans les trois premiers chapitres de la Genèse soit dépourvue d'une base historique.

3. *Ces trois chapitres seraient des légendes partiellement historiques et partiellement fictives composées librement pour l'instruction et l'édification des âmes.* — Ce troisième système admet l'historicité partielle des récits de Gen., I-III. Mais la Commission biblique ne s'en contente pas. C'est la pleine historicité qu'elle réclame pour la teneur des premiers récits de la Bible. Dans l'art. 3, elle va spécifier des faits à l'historicité desquels elle attache une importance spéciale. Dans les autres articles, au contraire, elle dira dans quelle mesure elle autorise l'exégète à s'écarter de l'interprétation strictement historique.

D'une façon générale, la Commission a voulu indiquer ici qu'elle n'approuvait pas les interprètes qui, se bornant à admettre l'historicité des faits essentiels de Gen., I-III, sacrifiaient volontiers celle des faits secondaires. En d'autres termes la Commission a voulu interdire aux exégètes de faire un choix arbitraire, au point de vue de l'historicité, dans la teneur des trois premiers chapitres de la Genèse.

Toutefois, si l'on considère les termes usités, on reconnaîtra que la Commission n'a pas prétendu que la fiction était complètement étrangère à Gen., I-III et que l'auteur de ces récits s'était toujours interdit de recourir à cet artifice pour l'instruction et pour l'édification des âmes.

Des précisions s'imposaient donc pour spécifier d'une part les faits dont il fallait admettre la parfaite historicité, et, d'autre part, les choses pour lesquelles il était loisible de supposer la fiction.

Ces précisions sont données dans les articles suivants de la décision. Aussi peut-on dire que c'est ce troisième système qui est le point de départ de toutes les autres parties de la décision, que c'est lui qui constitue le lien entre les premiers articles et tous les autres. De fait, les art. 3 à 8 n'ont pas d'autre but que d'expliquer quand on doit admettre la pleine historicité et quand on peut s'en départir.

ART. 3. — *Utrum specialim sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in eisdem capitibus enarratis, quæ christianae religionis fundamenta attingunt : uti sunt, inter cœtera, rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primæ mulieris ex primo homine; generis humani unitas; originalis protoparentum felicitas in statu justitiæ, integritatis et immortalitatis; præceptum a Deo homini datum ad ejus obedientiam probandam; divini præcepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio; protoparentum dejectio ab illo primævo innocentiæ statu; necnon Reparatoris futuri promissio?*

Resp. — *Negative.*

ART. 3. — Peut-on, en particulier révoquer en doute le sens littéral historique là où il s'agit, dans ces mêmes chapitres, de faits qui touchent aux fondements de la religion chrétienne, comme sont, entre autres, la création de toutes choses faite par Dieu au commencement du temps; la création spéciale de l'homme, la formation de la première femme, tirée du premier homme; l'unité du genre humain; la félicité originelle de nos premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité; l'ordre donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance; la transgression de l'ordre divin, à l'instigation du diable sous l'apparence d'un serpent; la déchéance de nos premiers parents de cet état primitif d'innocence et la promesse d'un Réparateur futur?

Rep. — Non.

Dans cet art. 3, la Commission a énuméré des faits contenus dans Gen., I-III, dont l'exégète catholique doit admettre *le sens littéral historique.* Ainsi que nous allons le constater, ce sont tous des faits dogmatiques.

Ce nouvel article commence par donner les précisions qu'exigeait la condamnation du troisième système. Ici, en effet, sont indiqués les faits rapportés dans les trois premiers chapitres de la Genèse, pour lesquels la pleine historicité doit être reconnue. En mettant l'adverbe *specialim* en tête de sa décision, l'expression *inter cætera* au début de l'énumération, la Commission a voulu signifier qu'elle ne prétendait pas dresser une liste complète des faits rigoureusement historiques de Gen., I-III et qu'elle ne s'interdisait pas d'allonger cette énumération. Cette interprétation de *specialim* et d'*inter cætera* est incontestable. Sous cette réserve d'additions ultérieurement possibles, la pleine historicité doit être admise pour les faits énumérés si bien que nous avons dans cet art. 3 une règle d'herméneutique très importante pour l'exégèse catholique de Gen., I-III. Par ses indications positives, l'art. 3 lui signale le moyen de rester orthodoxe, relativement à l'historicité des faits racontés dans les trois premiers chapitres de la Bible. Par ses silences, il lui suggère les incidents, pour lesquels, si la tradition l'y autorise, elle a la possibilité d'une interprétation plus large. Aussi n'hésitons-nous pas à dire que cet art. 3 doit être regardé comme une règle très précieuse par l'exégète qui a le désir de demeurer orthodoxe et qui, cependant, veut user d'une sage liberté. Ajoutons que les autres articles de la décision donnent des précisions sur la liberté laissée à l'exégète catholique.

Parcourons maintenant les différents faits énumérés, en les accompagnant de quelques explications sur leur importance dogmatique ou sur les termes employés pour les formuler.

a) La création de toutes choses faite par Dieu au commencement du temps. — En se servant d'une telle formule, la Commission a signifié qu'il fallait admettre comme un fait historique la création universelle faite par Dieu au début du temps. Sans doute, les deux récits de la création, quoiqu'ils semblent contenir l'énumération de tous les êtres, contiennent beaucoup de lacunes, par exemple, ils passent sous silence les anges et ils omettent bien des forces de la nature, beaucoup d'astres et de phénomènes météorologiques, nombre de végétaux et d'animaux, etc. En dépit de ces lacunes et de ces apparences, il faut admettre comme un fait historique que Dieu a créé toutes choses au début du temps.

Malgré la rigueur de cette formule, nous ne pensons pas qu'elle exclut un transformisme modéré. Elle ne spécifie pas que Dieu ait été le créateur immédiat de toutes les espèces végétales ou animales. Elle n'exclut pas davantage le jeu des forces cosmiques. Et surtout la Commission n'a pas demandé pour les êtres de l'univers différents de l'homme une *création spéciale de Dieu.*

b) La création spéciale de l'homme. — De fait, les deux récits de la création relatent que Dieu a mis un soin tout spécial à créer l'homme. Sans doute ces deux narrations sont différentes (I, 26-31 et II, 18-24), mais elles ne sont pas incompatibles et elles se complètent plutôt. Remarquons-le, d'ailleurs, la formule générale employée non seulement laisse le choix d'admettre les détails du c. I ou ceux du c. II, mais elle n'impose la croyance à l'historicité ni des uns, ni des autres. La Commission n'a fait d'exception que pour la création de la femme (II, 21, 22[a]).

En demandant l'admission de la stricte historicité de la création spéciale de l'homme, il est évident que la Commission a exclu tout transformisme pour son âme, et il est à croire qu'elle n'a pas davantage autorisé une pareille hypothèse pour la création de son corps. La formule dont elle s'est servie le donne clairement à entendre. Cette formule exclut le transformisme pour le corps humain, surtout si l'on considère que la Commission biblique vise des récits qui donnent l'impression de la création directe du corps et de l'âme de nos premiers parents. Par conséquent, il n'y a aucun avantage à conserver une hypothèse, pour le moins extra-biblique, que la science est bien loin de ratifier.

c) La formation de la première femme au moyen du premier homme. — Ce fait est rapporté par Gen., II, 21-22, avec la précision que ce fut *à l'aide d'une côte d'Adam* que Yahweh forma la première femme. Remarquons que la Commission biblique passe sous silence l'historicité de cette dernière particularité. Cependant, les paroles d'Adam : « Voici l'os de mes os et la chair de ma chair » (23) sont vraies dans la matérialité de leur sens littéral, si la partie prise au corps d'Adam était formée à la fois d'os et de chair. Quoi qu'il en soit, le fait que Dieu s'est servi d'une partie du corps d'Adam pour former celui d'Ève, suffit à manifester l'étroite union de l'homme et de la femme. Or celle-ci est le fondement de l'indissolubilité du mariage, comme le dit le ℣. 24.

S. Paul considéra la formation de la première femme du premier homme comme un fait strictement historique, quand il affirma sous l'influence de l'inspiration, que la femme provenait de l'homme (I Cor., XI, 8, 12; Eph., V, 28-31).

d) L'unité du genre humain. — L'Ancien Testament ne nous rapporte, en fait de création humaine, que celle d'Adam et d'Ève. La Genèse nous montre par ses généalogies et par sa table ethnographique que tous les hommes et que tous les peuples descendent de ce ce couple unique (Gen., V, X, XI, 10-25).

A son tour, saint Paul nous dit, dans son épître aux Romains, que le péché d'Adam et son châtiment, la mort, se sont transmis à tous les hommes (Rom., V, 12, 14-19). Auparavant, le même apôtre avait écrit que tous les hommes avaient péché, que tous avaient besoin de la grâce de Dieu, que de fait tous les hommes avaient été justifiés par la grâce méritée par la rédemption de Notre-Seigneur Jésus-Christ (Rom., III, 23-30). Ce que l'apôtre des gentils affirme en termes clairs, ce qu'il explique d'une façon profonde, est attesté dans maints autres passages du Nouveau Testament relatifs au salut du genre humain.

Il est évident que la transmission du péché d'Adam et de son châtiment, à tous les hommes, ne peut s'expliquer que par la descendance. De fait, l'Église a toujours considéré l'unité du genre humain comme un fait dogmatique dont l'historicité était nécessaire à ses doctrines sur le péché originel, sur la grâce, sur la rédemption, etc.

e) La félicité originelle de nos premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité. — C'est bien revêtus de ces dons que nous apparaissent nos premiers parents dans les deux récits de la création. Ils sont créés à l'image de Dieu; ils reçoivent l'empire sur tous les animaux et bénéficient de la bénédiction divine (I, 26-30). Pour qui connaît l'importance de l'imposition du nom chez les Sémites, il sera clair qu'Adam ne pouvait donner aux animaux un nom leur convenant parfaitement (II, 19-20), que parce qu'il comprenait très bien leur nature intime, c'est-à-dire parce qu'il était fort intelligent. Le fait qu'avant leur chute nos premiers parents ne rougissaient pas de leur nudité prouve qu'ils étaient exempts de concupiscence et qu'ils se trouvaient dans un état de justice originelle (II, 25). La présence d'un arbre de vie au paradis (II, 9; III, 22), surtout la menace de la mort comme châtiment d'une désobéissance (II, 17; III, 3, 4) et l'application de cette peine (III, 19) prouvent bien que nos premiers parents furent créés dans un état d'immortalité. Enfin, toutes les prérogatives qui furent enlevées à Adam et à Ève en punition de leur faute attestent indirectement que nos premiers parents furent créés dans un état d'intégrité (III, 16, 19). C'est pourquoi il est facile de comprendre que les théologiens aient pu déduire des descriptions de Gen., I-III que nos premiers parents furent mis en possession des états de justice, d'intégrité, d'immortalité et qu'ils jouirent d'une grande félicité.

Des traces de la déchéance originelle se trouvent dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, et notamment dans la plainte de Job, c. III; l'auteur de la Sagesse dit clairement que Dieu avait créé l'homme immortel et que la mort est uniquement l'œuvre du démon (Sap., II, 23-24). Enfin, saint Paul dit nettement que la mort est une conséquence du péché originel (Rom., V, 12-14). Il est facile de constater que le même apôtre fait allusion aux conséquences de la chute originelle lorsqu'il parle de l'asservissement de la créature à la corruption, de ses gémissements et de ses laborieux enfantements, de la filiation divine adoptive et de la délivrance du corps (Rom., VIII, 19-23).

C'est donc à bon droit que la Commission biblique a veillé à garantir la stricte historicité de vérités qui sont attestées explicitement ou implicitement dans Gen., I-III, auxquelles des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament font allusion, et qui, en conséquence, font partie de la doctrine catholique.

f) L'ordre donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance et la transgression de cet ordre à l'instigation du diable sous l'apparence d'un serpent. — Relativement à la chute originelle, la Commission veut que les exégètes sauvegardent l'historicité de sa nature et celle d'une importante circonstance dans laquelle elle se produisit.

Pour la substance du péché originel, il faut admettre que ce fut un acte de désobéissance au précepte divin. C'est au fond la chose essentielle à tout péché. La Commission a visé la transgression du précepte *positif* qui se trouve dans Gen., II, 17, car son énumération dans cet art. 3 est un résumé du texte biblique et c'est ce texte qui nous donne, si besoin est, le sens précis de ce résumé. Saint Paul parle expressément de la désobéissance du premier homme et il l'oppose à l'obéissance du Christ.

La chute eut lieu à l'instigation du diable, sous l'apparence d'un serpent, telle est l'importante circonstance dans laquelle nos premiers parents se rendirent coupables, d'après Gen., III, et la Commission veut que l'on en maintienne l'historicité. Mais, en

réalité, cette formule exprime deux circonstances de la chute originelle : l'une principale, l'autre accessoire. La première c'est la tentation par le démon; la seconde c'est l'apparence prise par lui, celle d'un serpent.

Que le démon soit intervenu réellement pour la chute de nos premiers parents, il faut l'admettre sans la moindre hésitation. Sans être nommé expressément, le diable est désigné d'une façon assez nette sous la figure d'un serpent intelligent (Gen., III, 1-5, 14-15). La Sagesse (II, 24) dit clairement que la mort est intervenue dans le monde à cause de « l'envie du diable ». Le livre de Job (I et II) nous montre Satan tentant les hommes. Notre-Seigneur fut lui-même tenté par le démon et maintes fois il avertit ses disciples de se mettre en garde contre les tentations du diable. Saint Pierre enfin, a donné aux chrétiens l'avertissement général que « le diable, leur adversaire, comme un lion rugissant, rôdait pour trouver une proie à dévorer » (I Petr., V, 8). Ce sont là des témoignages positifs, qui confirment l'historicité de l'intervention du diable et cette intervention, au lieu de compliquer le fait de la chute originelle, sert à rendre l'événement moins incompréhensible. Les théologiens ont assez de mal à s'expliquer comment des êtres fort intelligents et exempts de concupiscence ont pu pécher contre Dieu, pour qu'ils refusent d'admettre la réalité de l'intervention d'un être bien supérieur à l'homme en intelligence et en puissance.

La particularité accessoire, c'est que le diable ait pris l'apparence d'un serpent. Telle est en effet la forme sous laquelle il nous est présenté dans Gen. III. Nous pensons que la Commission a eu l'intention d'obliger à maintenir l'historicité de ce détail. S. Jean y fait allusion dans l'Apocalypse où il identifie le grand dragon, contre lequel saint Michel combattit, avec « l'antique serpent, lequel est appelé diable et Satan, qui fait errer l'univers ». Apoc., XII, 9; XX, 2. D'ailleurs, si la Commission n'avait pas voulu préciser ce point, elle n'aurait pas indiqué, ne faisant que s'appuyer sur le récit génésiaque, la forme sous laquelle le diable apparut à nos premiers parents, *diabolo sub serpentis specie suasore.*

g) La déchéance de nos premiers parents de cet état primitif d'innocence. — Cette vérité découle des deux précédentes. Toute déchéance suppose une situation supérieure à la situation présente et elle demande une cause expliquant le passage de la première à la seconde.

Nous avons montré que c'était en se basant sur le texte de Gen., I et III, et sur d'autres témoignages scripturaires, que la Commission biblique demandait d'admettre qu'Adam et Ève avaient été créés dans un état de justice, d'intégrité et d'immortalité. Pour ce qui concerne spécialement l'état primitif d'innocence, rappelons qu'avant leur faute nos premiers parents ne rougissaient pas de leur nudité (II, 25) et qu'ils ne devaient pas mourir.

La cause qui explique leur déchéance, c'est la chute.

Quant au fait de la perte de l'innocence originelle, elle est affirmée en termes exprès soit par la honte de la nudité (III, 11), soit par les châtiments, et surtout la mort, qui devaient être désormais le lot de l'humanité. Quel que soit le sens précis du célèbre tableau fait par saint Paul (dans Rom., VII, 14-25), il est certain qu'il suppose la déchéance de l'homme de son innocence première. Que l'homme soit impuissant, sans la grâce de Jésus-Christ, à observer la loi naturelle ou la loi juive, c'est toujours parce qu'il a perdu son innocence première. Il est probable encore que saint Paul fait allusion, dans ce texte, à la concupiscence, fruit du péché.

h) La promesse d'un réparateur futur. — L'unanimité des Pères, des docteurs et des théologiens ont vu la promesse d'un réparateur futur dans Gen., III, 15. Ce texte est appelé communément, dans la théologie catholique, le *Protévangile.* Cette sentence contient deux idées : la prédiction d'une inimitié durable entre le démon et la femme, entre les races de chacun d'eux; l'annonce de la victoire de la race de la femme sur le démon. L'issue victorieuse de la lutte est annoncée d'une façon implicite mais claire par les attitudes respectives des deux combattants : « Elle (la race de la femme) t'écrasera la tête et tu la viseras au talon. »

Tel est le sens général que les exégètes trouvent à cette parole, soit en étudiant le texte hébreu d'après le vocabulaire et la grammaire, soit en examinant les versions. Ce sens littéral permet assurément de découvrir l'annonce d'un rédempteur futur. Mais cette promesse devient plus claire, si on la rapproche des autres prophéties messianiques.

C'est donc à juste titre que la Commission a voulu que l'on sauvegarde le sens littéral historique du *Protévangile.*

ART. 4. — *Utrum in interpretandis illis horum capitum locis, quos Patres et doctores diverso modo intellexerunt, quin certi quippiam definitique tradiderint, liceat, salvo Ecclesiæ judicio servataque fidei analogia, eam quam quisque prudenter probaverit, sequi tuerique sententiam.*	ART. 4. — Dans l'interprétation des passages de ces chapitres que les Pères et docteurs ont diversement compris, sans rien enseigner de certain et de défini, est-il permis, sauf réserve du jugement de l'Église et en se maintenant dans l'analogie de la foi, de suivre et de soutenir telle opinion que chacun, après mûr examen, croira devoir adopter?
Resp. — *Affirmative.*	Rép. — Oui.

Les articles qui suivent indiquent quelle liberté est laissée à l'exégète pour l'interprétation de Gen., I-III. L'art. 3 a servi de transition entre cette nouvelle série et la précédente. Comme on a pu le remarquer, en spécifiant certains faits qui devaient être admis au sens littéral historique, la Commission n'a donné que des exemples *inter cætera;* elle n'a pas prétendu faire une énumération complète des faits de Gen., I-III dont la pleine historicité devait être maintenue. Envisager son silence à l'art. 3, comme une liberté entière d'interprétation relativement aux faits non énumérés, serait une erreur. Ce n'est pas dans l'art. 3, mais dans les art. 4, 5 et 6 pour les trois premiers chapitres de la Genèse et dans les art. 7 et 8 pour le premier chapitre seul, que se trouve précisée par la Commission la mesure dans laquelle l'exégète catholique jouit d'une certaine liberté d'interprétation.

L'art. 4 laisse à chacun la liberté de suivre son sentiment et de le défendre pour tous les passages que les Pères et les docteurs ont compris différemment, et, par conséquent, pour lesquels ils n'ont rien enseigné de certain et de défini. Toutefois, la Commission met quelques conditions à l'exercice de ce droit, elle réserve le jugement futur de l'Église, elle veut que l'on sauvegarde l'analogie de la foi, elle suppose enfin que l'opinion personnelle a été formée prudemment.

Ces règles suffisamment claires par elles-mêmes n'ont pas besoin d'explication. Faisons remarquer toutefois que le consentement unanime des Pères et des docteurs n'est règle infaillible qu'en matière de foi et de mœurs.

Dans le c. I, les questions, où il y a divergence entre les Pères, sont nombreuses. Dans les art. 7 et 8, nous verrons les principales. Contentons-nous de remarquer qu'il y a divergence entre les Pères sur l'interprétation du pluriel « faisons » (I, 26). On trouve comme explication : les trois personnes de la sainte Trinité, une ou deux d'entre elles s'adressant aux autres ou à l'autre, Dieu se servant du pluriel de majesté. Cf. Hummelauer *Commentarius in Genesim,* p. 106-108. De même, les Pères ont discuté pour savoir en quoi consistait

« l'image de Dieu » en l'homme. Existe-t-elle dans son corps, ou dans son âme, ou dans tous les deux? Les Pères, qui ont admis que l'image divine existait dans l'âme humaine, l'ont trouvée tantôt dans l'immortalité, tantôt dans l'intelligence, tantôt dans le libre arbitre, tantôt dans ces deux facultés, tantôt dans la domination sur toutes les autres créatures, tantôt dans toutes ces prérogatives à la fois. D'autres Pères et d'autres docteurs ont trouvé que le corps humain portait la ressemblance divine, par sa stature droite, indice de majesté, par sa parole, par l'expression extérieure de ses vertus. A cette image naturelle de Dieu existant dans l'homme, d'autres Pères ont voulu substituer ou ajouter une image surnaturelle, consistant dans la grâce sanctifiante ou même portant sur les trois personnes de la sainte Trinité. Voir Hummelauer, *op. cit.*, p. 109 et 110.

Les opinions des Pères et des docteurs sont fort divisées au sujet de l'identification des deux fleuves du paradis qui sont inconnus : le Phison et le Gehon. On y a vu le Nil, le Gange ou le Danube.

Pour le serpent, on ne peut douter ni de l'objectivité de l'apparition, ni des rapports de ce serpent avec le diable, mais des Pères et des docteurs supposèrent les uns que les sons furent réellement formés par le démon, les autres pensèrent que seules les oreilles de nos premiers parents furent impressionnées.

Il y eut aussi entre eux des discussions sur la nature de l'arbre de la science du bien et du mal et sur les effets produits par la manducation de son fruit : le discernement du bien et du mal, ou bien l'expérience de cette différence, ou bien la dénomination ironique pour tenter l'homme, ou l'expérience des bienfaits procurés par l'obéissance ou des maux causés par la désobéissance, ou enfin la science universelle. Cf. *op. cit.*, p. 131, 132.

Le fait que nos premiers parents ne sont pas morts immédiatement après leur chute, est expliqué ou bien par l'effet de la miséricorde divine, qui ajourna le châtiment, ou bien par le dépôt de germes de mort dès la chute, ou enfin par le fait que la menace divine portait sur la certitude de la mort. *Ibid.*, p. 141.

Les Pères furent enfin partagés sur la question de la formation de la femme d'une côte d'Adam. Cette côte fut-elle enlevée réellement ou la chose s'est-elle seulement passée en songe?

Ces quelques exemples suffisent pour indiquer des passages où les Pères et les docteurs sont divisés. Par conséquent, dans ces passages, l'exégète catholique peut suivre le sentiment qu'il croira le plus sage, si, d'autre part, ce sentiment est conforme à l'analogie de la foi.

Art. 5. — *Utrum omnia et singula, verba scilicet et phrases, quæ in prædictis capitibus occurrunt, semper et necessario accipienda sint sensu proprio, ita ut ab eo discedere nunquam liceat, etiam cum locutiones ipsæ manifesto appareant improprie, seu metaphorice vel anthropomorphice, usurpatæ, et sensum proprium vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere?*

Resp. — *Négative.*

Art. 5. — Faut-il nécessairement et toujours prendre au sens propre tous et chacun des mots et phrases qui se rencontrent dans ces chapitres, en sorte qu'il ne soit jamais permis de s'en écarter, même lorsqu'il est évident que ces locutions sont employées dans un sens manifestement impropre, métaphorique ou anthropomorphique, et que la raison défend de s'en tenir au sens propre ou que la nécessité contraint de l'abandonner?

Rép. — Non.

Cet article diffère du précédent et par la nature des textes au sujet desquels il y a liberté d'interprétation et par la règle permettant de reconnaître l'existence d'une telle liberté.

Précédemment, il s'agissait de l'explication ou de l'identification des pensées ou des réalités dont le sens littéral historique était certain. Par exemple, vu l'emploi du pluriel pour la création humaine, la présence de l'image divine en l'homme, l'irrigation du paradis par quatre fleuves, la présence d'un arbre de la science du bien et du mal, etc., il s'agissait de savoir comment expliquer ce pluriel, cette image de la divinité en l'homme, comment identifier les quatre fleuves, qualifier la science produite par la manducation du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, etc. Maintenant il s'agit de rejeter le sens historique ou propre, pour adopter le sens métaphorique et spécialement reconnaître les anthropomorphismes.

La règle à suivre dans l'explication des textes, dont le sens littéral historique est certain, c'est l'unanimité ou la diversité des sentiments des Pères et des docteurs. Suivant que ces interprètes autorisés de la sainte Écriture ont émis des explications identiques ou divergentes au sujet d'un passage de Gen., I-III, l'exégète de nos jours sait s'il est privé ou s'il bénéficie de la liberté de choisir et de proposer les éclaircissements qu'il juge les meilleurs. La règle à suivre pour savoir si l'on peut entendre au sens métaphorique ou anthropomorphique des mots ou des phrases, c'est de consulter le bon sens : mais le bon sens éclairé et guidé par les exigences de l'inerrance biblique et la teneur même du texte sacré.

Or, il y a des cas où le bon sens ainsi éclairé commande de recourir au sens métaphorique et aux anthropomorphismes. Nous ne signalerons pas ici d'exemples empruntés au c. I, puisque la Commission biblique a formulé des décisions spéciales pour l'interprétation de ce premier récit de la création (art. 7 et 8). Les c. II et III nous fourniront du reste une quantité assez nombreuse de cas où le bon sens suggère l'interprétation métaphorique ou anthropomorphique. Tous les exégètes s'accordent à reconnaître que le second récit de la création et celui de la chute sont caractérisés par l'abondance des anthropomorphismes. Ces deux chapitres forment à ce point de vue un contraste avec le premier récit de la création, où Dieu apparaît comme transcendant et où, notamment, il donne des ordres et ne se mêle jamais directement lui-même à la matière. Comme anthropomorphismes, signalons notamment les phrases où Yahweh, au c. II, est censé faire pleuvoir directement (℣. 5), pétrir lui-même la terre pour former le corps de l'homme et lui insuffler lui-même dans les narines le souffle vital (℣. 7), planter lui-même l'Éden (℣. 8), prendre l'homme comme par la main et le placer lui-même dans le paradis (℣. 15), la réflexion de Yahweh sur les inconvénients de la solitude pour l'homme (℣. 18), ses tentatives pour lui faire trouver parmi les animaux un aide lui convenant (℣. 19, 20), ses opérations analogues à celles d'un chirurgien pour la formation de la femme (sommeil, extraction de la côte, son agencement en femme, présentation à Adam) (℣. 21, 22). Nous rencontrons aussi des anthropomorphismes dans le III[e] chapitre, par exemple : Yahweh faisant du bruit en se promenant dans l'Éden au souffle du soir (℣. 8), appelant Adam à haute voix (℣. 9), susceptible d'être choqué par la nudité d'Adam et d'Ève (℣. 10), faisant subir à Adam, à Ève et au serpent des interrogatoires pour connaître la vérité (℣. 11, 13, 14), façonnant lui-même à nos premiers parents des tuniques de peau et les en revêtant (℣. 21), plaisantant Adam sur sa prétendue science divine et sur sa faculté de devenir immortel (℣. 22), procédant lui-même à son expulsion et préposant des chérubins à la garde de l'arbre de vie (℣. 24). Voilà une liste assez longue de cas où le bon sens impose de reconnaître des anthropomorphismes. Non seulement il est permis à l'exégète de les faire remarquer, mais il lui est recommandé d'agir ainsi toutes les fois où il expliquera les

trois premiers chapitres de la Genèse à un auditoire qui ne sera pas composé d'enfants. Quand on explique ces premiers récits devant des jeunes gens ou des hommes faits, il importe, pour éviter leurs moqueries, de leur faire remarquer qu'ils ont été composés pour un peuple simple, primitif, encore enfant. Pour donner plus de poids à ces observations, on leur fera remarquer que l'on retrouve beaucoup de ces anthropomorphismes, avec des passions violentes et grossières en plus, dans les poèmes de l'antique Chaldée.

Les c. II et III de la Genèse sont tellement remplis d'anthropomorphismes qu'il n'y a plus guère de place pour les métaphores. Nous croyons cependant que l'on peut en trouver au c. III. Si on examine les expressions employées pour signifier au serpent sa condamnation, on est forcé d'admettre que les diverses sanctions prises contre lui doivent être entendues au sens métaphorique. La malédiction divine atteignant le serpent plus que tous les autres animaux signifie en langage métaphorique la malédiction divine frappant le démon plus que toutes les créatures. La marche sur le ventre et la manducation de la poussière ne sont que des métaphores désignant les supplices infligés à Satan. En réalité, c'est à l'égard du démon et de sa race qu'une profonde inimitié est nourrie par la femme et sa race. La position du serpent sous le talon de la femme, ses efforts pour la mordre, l'écrasement de sa tête par le pied de son ennemie, tout cela est une attitude et ce sont des gestes pour exprimer d'une façon métaphorique la lutte entre le démon et la race humaine, les efforts désespérés de Satan pour faire le plus grand mal possible au genre humain et la victoire définitive par le plus illustre représentant de l'humanité, le Messie associé à sa très sainte Mère. Nous avons vu que les Pères avaient des opinions divergentes sur la façon dont la manducation du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal pouvait procurer l'omniscience et celle du fruit de l'arbre de vie, l'immortalité. Les noms donnés aux deux arbres que signale l'hagiographe sont évidemment métaphoriques; ils indiquent les effets produits, selon une volonté expresse de Dieu, par la manducation de leur fruit. La connaissance de l'immoralité de l'état de nudité et le soin de ne point apparaître aux regards de Dieu dans une telle situation expriment, en langage concret plutôt que métaphorique, les vérités abstraites de l'éveil de la concupiscence, du remords de la conscience et de la peur du châtiment divin. Enfin, il faut certainement faire une part à la métaphore dans les formules des châtiments de l'homme et de la femme. D'abord, si on entend au sens littéral strict ces pénalités, on constate qu'elles ne sont relatives qu'à l'ordre matériel. Or chacun sait que les souffrances du cœur sont bien autrement amères et profondes que les douleurs d'ordre physique. Sans doute, on peut admettre que la terre du paradis était moins dure à cultiver et qu'elle portait moins de ronces et d'épines que le sol des pays habités plus tard par Adam et par ses descendants. Mais, dans la dureté du sol, dans le travail pénible et dans le pain mangé à la sueur du front, il faut certainement voir en partie des métaphores pour signifier les difficultés de l'intelligence, les peines de l'esprit et les souffrances du cœur. Cela est d'autant plus vrai que « manger son pain » est un hébraïsme qui signifie vivre autant de la vie morale que de la vie matérielle. Enfin, la douleur des enfantements n'est pas la seule ni même la plus grande des peines éprouvées sur terre par le cœur d'une mère. Ne fut-ce qu'à cause du mode de leur origine, dans l'Éden, les femmes auraient bien eu des attraits pour leurs maris, et elles leur auraient été soumises. L'exégète peut donc, au nom du bon sens, reconnaître le caractère incomplet des sanctions contre la femme et la part que la métaphore y occupe.

Terminons l'étude de cet art. 5, en affirmant que l'exégète est dans la nécessité de mettre en relief les anthropomorphismes et les métaphores se trouvant réellement dans les récits de Gen., I-III; sinon il rabaisserait le texte sacré et s'exposerait à lui faire manquer de respect.

ART. 6. — *Utrum, præsupposito litterali et historico sensu, nonnullorum locorum eorumdem capitum interpretatio allegorica et prophetica, præfulgente sanctorum Patrum et Ecclesiæ ipsius exemplo, adhiberi sapienter et utiliter possit?* Resp. — *Affirmative.*	ART. 6. — Peut-il être sage et utile, en présupposant le sens littéral et historique, d'employer pour certains endroits de ces chapitres, l'interprétation allégorique et prophétique, suivant l'exemple lumineux des Saints-Pères et de l'Église elle-même? Rép. — Oui.

Cet article se rapporte au sens spirituel ou figuré. Pour le désigner, la Commission a employé les termes *allégorique et prophétique*. Il y a allégorie quand une personne ou une chose en représente une autre. Cette conception, on le voit, s'identifie avec celle de la figure. De plus, l'allégorie ou la figure peut être qualifiée de prophétique si la personne ou la chose représentée, appartient à l'avenir. En fait, toutes les figures de l'Écriture se réfèrent au domaine de l'avenir, et, par conséquent, sont prophétiques.

La Commission met une condition préalable à l'autorisation de l'emploi du sens allégorique et prophétique, c'est qu'il soit fondé sur le sens littéral et historique. Loin de regarder cette exigence comme excessive, on peut plutôt se demander s'il valait la peine de la formuler. Il y a bien eu autrefois quelques exégètes qui ont prétendu qu'un petit nombre de textes de la sainte Écriture n'avaient pas de sens littéral, mais seulement un sens spirituel. Cet artifice était un moyen de disculper la sainte Écriture du reproche de contenir des choses soi-disant immorales ou absurdes. Mais cette opinion est rejetée aujourd'hui par les exégètes. Ceux-ci considèrent l'ubiquité du sens littéral comme un des principes de l'herméneutique sacrée. Ils veulent que la personne ou le fait figuré repose sur la réalité de la figure. Comme la Commission, ils exigent qu'un sens spirituel s'appuie toujours sur le sens littéral.

C'est seulement pour quelques endroits de ces c. I-III que se pose la question de l'existence d'un sens allégorique et prophétique. Une saine exégèse condamne l'opinion qui admet que l'Écriture contient partout des sens spirituels. Un tel sentiment est une exagération manifeste. On sait dans quelles aberrations sont tombés des hommes parfois doués de génie, comme Origène et saint Augustin, pour avoir appliqué une telle doctrine. Il n'y a, au contraire, qu'un petit nombre de textes scripturaires, qui possèdent des sens spirituels. La chose est particulièrement vraie pour les trois premiers chapitres de la Genèse. Dans le souffle d'Élohim planant au-dessus de l'abîme, on voit généralement l'image du Saint-Esprit dominant et fécondant le monde des âmes. Ainsi que l'avait déjà remarqué saint Paul (Rom., v), Adam est la figure du Christ, qui est le premier représentant et le chef de l'humanité régénérée et nouvelle. En dehors de ce caractère général de chef, Adam est la figure du Christ, parce que, de même qu'Ève a été formée de sa côte pendant son sommeil, l'Église est née du côté du Christ mort sur la croix. Tels sont, croyons-nous, les principales figures contenues dans Gen., I-III.

Pour autoriser l'emploi du sens spirituel, la Commission allègue l'exemple des Pères et de l'Église. De fait, les Pères ont usé abondamment du sens allégorique et prophétique. Les Pères de l'école d'Alexandrie et saint Augustin y ont même recouru d'une façon excessive. Il suffit de connaître tant soit peu les

prières liturgiques de l'Église, pour y voir combien souvent le sens spirituel de la sainte Écriture y est mis à contribution. Non seulement la pratique des Pères et de l'Église peut servir d'exemple à l'exégète catholique, mais c'est pour lui une précieuse autorité. Il n'est point interdit à un interprète de la Bible de suggérer des sens spirituels, qu'il a discernés lui-même, pourvu qu'en cela il agisse sagement, ainsi que la Commission le lui recommande dans le présent article. Mais il est évident qu'un sentiment provenant des Pères et de l'Église aura beaucoup plus de poids qu'une pensée émanant d'un auteur particulier et de notoriété obscure. Aussi peut-on avancer qu'en principe, pour qu'un sens allégorique et prophétique ait une véritable valeur, il faut qu'il ait été proposé par des Pères nombreux et de grande autorité. Tel est le cas précisément des figurismes d'Adam et d'Ève, par rapport à Notre-Seigneur Jésus-Christ et à l'Église. Saint Paul les a proposés d'une façon générale dans (Rom., v et Eph., v, 23-32). Des Pères, tels que saint Cyrille d'Alexandrie, saint Augustin et saint Bernard, etc., ont vu dans la formation d'Ève à l'aide d'une côte tirée d'Adam endormi, la figure de l'Église née de l'ouverture du côté de Jésus, ouvert par la lance. D'une façon plus précise, les Pères ont pensé avec la liturgie sacrée que l'Église était née du côté transpercé de Jésus, parce que l'eau et le sang qui en ont coulé figuraient les sacrements de baptême et d'eucharistie.

L'emploi, au sens spirituel, de quelques textes de Gen., I-III dans les conditions où l'autorise la Commission biblique, peut être chose sage et utile. Les conditions indiquées ne visent pas spécialement les trois premiers chapitres de la Bible, mais bien la totalité des textes du Livre sacré, et elles sont de toute première nécessité. Personne ne peut être autorisé à procéder d'une façon arbitraire, artificielle, excentrique pour extraire de la Bible des sens spirituels. Jamais l'Église catholique n'admettra que l'on propose des sens allégoriques et prophétiques de la sainte Écriture, pour une autre fin que l'édification des fidèles; la Bible ne doit servir ni à montrer l'ingéniosité ou la subtilité des exégètes, ni à amuser des auditeurs ou des lecteurs.

Les deux derniers articles concernent le c. I de la Genèse. L'art. 7 montre dans ce chapitre un récit populaire; l'art. 8 indique quel sens on peut donner au mot « jour ».

Art. 7. — *Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico more docere; sed potius suæ genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accommodatam, sit in horum interpretatione adamussim semperque investiganda scientifici sermonis proprietas?*
Resp. — *Negative.*

Art. 7. — Comme l'auteur sacré, en écrivant le 1er chapitre de la Genèse, n'a pas eu le dessein d'enseigner scientifiquement la constitution intime des choses visibles et l'ordre complet de la création, mais plutôt de donner à sa nation un récit populaire, conforme au langage ordinaire de ses contemporains, et adapté à leurs sentiments et à leur intelligence, faut-il régulièrement et toujours chercher dans son interprétation la propriété du langage scientifique?
Rép. — Non.

Dans l'art. 7, la Commission biblique s'est contentée de faire l'application au c. I de la Genèse des principes généraux qu'avait exposés Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus* sur la manière dont il était parlé dans la Bible des sciences naturelles suivant les apparences et le langage vulgaire. Pour mieux permettre à nos lecteurs de s'en rendre compte, nous mettons sous leurs yeux les deux textes.

Léon XIII

De cujus æquitate regulæ in consideratione sit primum, scriptores sacros... noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) *docere homines... quare eos, potius quam explorationem naturæ recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare... aut* sicut communis sermo per ea ferebat tempora, *hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur* quæ cadant sub sensus, *non dissimiliter scriptor sacer... « ea secutus est* quæ sensibiliter apparent », *seu quæ Deus ipse, homines alloquens,* ad eorum captum *significavit humano more. Enchirid. bibl.*, n. 106.

Commission biblique

Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem *ordinemque creationis completum scientifico more docere; sed potius suæ genti tradere notitiam popularem* prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accommodatam, *sit in horum interpretatione adamussim semperque investiganda scientifici sermonis proprietas?*
Resp. — *Negative.*

La comparaison de ces deux textes est des plus suggestives et il suffit de parcourir ce c. I de la Genèse pour voir comment s'y trouve tour à tour justifié chacun des points de cet article.

Et d'abord l'auteur sacré a parlé suivant les apparences et le langage vulgaire. Qu'on en juge : au ℣. 1. « le ciel et la terre » désignent tout l'univers, la lumière et les ténèbres sont conçues comme deux réalités distinctes alors qu'on ne parlera du soleil et de la lune qu'au ℣. 14; le ciel est considéré comme une voûte solide qui semble retenir les eaux supérieures (℣. 6 et 7) et la terre, comme une masse émergeant des eaux (℣. 9); le soleil et la lune sont indiqués comme les régulateurs du jour et de la nuit, des époques et des années (℣. 14-18); les étoiles apparaissent suspendues à la voûte du firmament comme autant de pendentifs pour éclairer, elles aussi, la terre (℣. 17); les eaux et la terre sont considérées comme sources de vie pour les animaux qui y vivent (℣. 20-25); l'homme aura pour nourriture l'herbe portant semence et les fruits des arbres (℣. 29); les animaux, l'herbe verte (℣. 30); le travail ininterrompu du Créateur pendant six jours, qui a abouti à la création de tant de choses belles et utiles, est donné comme le modèle d'une semaine parfaitement bien remplie et le repos divin apparaît comme absolument nécessaire après un labeur si constant et si fécond (c. II, 2).

Ensuite, l'auteur sacré n'a nullement voulu retracer l'ordre complet de la création. De cet ordre complet, les hébreux n'avaient cure; seule les intéressait l'origine de la lumière, du firmament, des eaux, des continents, des astres qu'ils contemplaient, des végétaux et des animaux qu'ils voyaient et surtout celle de l'être humain, leur ancêtre. De là cette sélection faite par Moïse; mais sélection suffisante dès lors qu'elle englobait tous les objets qui constituaient le terme habituel de leurs perceptions quotidiennes pour leur inculquer très nettement et très fermement cette idée que rien de ce qui existait n'avait échappé à l'action créatrice de Dieu.

Enfin, ces diverses créations étaient réparties en six journées pour bien montrer que l'institution de la semaine avait une origine religieuse et rappeler que le septième jour devait être consacré à Dieu seul par le repos.

Mais, dès lors que nous avons un récit de la création qui n'est pas complet, qui n'a aucune allure ni aucune prétention scientifique, que la Commission biblique caractérise elle-même de « récit populaire », pourquoi vouloir, en se méprenant sur son genre et sur son but, le rapprocher des diverses phases ou étapes par lesquelles la cosmologie, la géologie et la paléontologie

aiment à faire passer le système cosmique, notre planète et les êtres qui l'occupent. Entrer dans cette voie d'un *concordisme positif*, condamné à évoluer suivant les progrès de la science ou le caprice des savants, c'est méconnaître les directives de Léon XIII et de la Commission biblique, c'est imposer, sans aucune utilité, à l'exégèse catholique une position humiliée et souvent dangereuse.

D'autre part, on ne fera jamais trop ressortir la beauté littéraire de cette page et surtout sa richesse dogmatique incomparable. Sous une forme concrète et vivante, nous est donné l'enseignement le plus précis sur les problèmes religieux et philosophiques qui préoccupèrent et préoccupent encore tant d'esprits distingués : l'existence d'un Dieu unique qui a créé, sans matière préexistante, un monde distinct de lui et dont il est le maître absolu, la dignité incomparable de l'homme due à son origine, la fin pour laquelle il a été créé, la sanctification de la semaine par le repos du septième jour.

Art. 8. — *Utrum in illa sex dierum denominatione atque distinctione, de quibus in Geneseos capite primo, sumi possit vox yôm (dies), sive sensu proprio pro die naturali, sive sensu improprio pro quodam temporis spatio, deque hujusmodi quæstione libere inter exegetas disceptare liceat?*

Resp. — *Affirmative.*

Art. 8. — Dans la dénomination et la distinction des six jours dont parle la Genèse au chapitre 1er, le mot *yom* (jour) peut-il être pris, soit au sens propre pour un jour naturel, soit au sens impropre pour un certain espace de temps, et cette question est-elle librement ouverte aux discussions des exégètes?

Rép. — Oui.

A la vérité, le mot *yom* au singulier, n'a jamais, dans la Bible, le sens de période; au pluriel, l'expression « en ces jours », qui revient souvent dans nos Livres saints, signifie « en ce temps-là », « à cette époque ». Ce n'est pas au sens propre mais seulement au sens métaphorique que le mot *yom* peut parfois désigner un laps de temps plus ou moins long, une période indéterminée. Mais, vraiment, convient-il d'user de cette liberté que la Commission biblique a daigné laisser aux partisans attardés d'un concordisme fort vague et fort imprécis? Dès lors que nous avons dans le 1er chapitre de la Genèse un *récit populaire* dans lequel l'auteur sacré a parlé *conformément au langage ordinaire de ses contemporains*, il est bien évident qu'il a donné au mot « jour » l'acception généralement usitée dans le langage courant.

P. Cruveilhier et L. Pirot.

GENÈSE (PETITE) ou LIVRE DES JUBILÉS. — Voir dans le *Supplément*, t. I, col. 371-380.

GENRES LITTÉRAIRES (DANS LA BIBLE). — Voir Critique biblique, dans le *Supplément*, t. II, col. 202-212.

GÉRASA. — Voir Jerash ou Villes romaines.

GERMER-DURAND, Joseph, religieux assomptioniste, archéologue.

I. Sa vie. — Fils d'Eugène Germer-Durand, agrégé de l'université, qui s'était voué à l'enseignement libre au collège de l'Assomption, dirigé par le P. Emmanuel d'Alzon, à Nîmes, Joseph Germer-Durand naquit dans cette dernière ville le 23 septembre 1845. A l'âge de 20 ans, il se donnait par la profession perpétuelle, à la congrégation des Assomptionistes, née la même année que lui. Ordonné prêtre le 21 mai 1869, il fut pendant quatre ans professeur au collège de l'Assomption. Sous l'influence de son père, archiviste départemental et fondateur du médaillier de la Maison carrée, il sentit s'éveiller en lui l'admiration pour les monuments de l'antiquité romaine dont la ville de Nîmes offre des spécimens si remarquables. Mais ce fut seulement après treize années de ministère à Paris qu'il trouva sa vocation scientifique à Jérusalem : il s'était contenté jusque-là de publier quelques articles d'érudition dans la *Croix-Revue*. Appelé en 1886, par ses supérieurs, à fonder l'hôtellerie et le scolasticat de Notre-Dame de France dans la Ville sainte, il resta à la tête du nouvel établissement, où logeaient les grands pèlerinages dits « de pénitence », jusqu'en 1895 et demeura à Jérusalem comme professeur jusqu'en 1913. Devenu assistant général de sa congrégation, il mourut à San Remo (Italie), le 27 septembre 1917.

II. Son œuvre. — Le P. Germer-Durand n'avait pas tardé à acquérir à Jésuralem, sur le versant oriental du mont Sion chrétien, entre le Cénacle et la piscine de Siloé, un terrain de fouilles qui s'agrandit peu à peu et devint un magnifique champ d'exploration scientifique de près de quatre hectares. C'était tout un quartier de la Ville sainte au temps de Jésus-Christ et à l'époque byzantine. Avec une ardeur inlassable, le P. Germer-Durand exhuma les vestiges de ce long et glorieux passé : atrium de maison romaine, partagé en deux par un mur de ville au temps de Saladin (fin du XIIe siècle), large voie pavée de la période byzantine, vasque romaine à degrés, bain privé du temps d'Ælia, rue descendante de la ville juive contemporaine de l'Évangile, nécropole judaïque, tombeau avec pavement en mosaïque et inscription, sous-sols de l'époque hérodienne, linteau de porte avec inscription hébraïque, restes enfin de l'église byzantine de Saint-Pierre en Gallicante. Cf. *La Palestine, guide hist. et pratique*, par des professeurs de Notre-Dame de France à Jérusalem, 3e éd., Paris, 1922, p. 173; *La maison de Caïphe et l'église Saint-Pierre à Jérusalem*, par le P. Germer-Durand, Paris, 1914. *Le véritable emplacement du Palais de Caïphe et l'église Saint-Pierre à Jérusalem*, par le R. P. Xavier Marchet, Paris, 1927.

Les objets découverts au cours des fouilles du mont Sion inspirèrent au P. Germer-Durand la création à Notre-Dame de France d'un musée archéologique où seraient exposées des collections palestiniennes variées, embrassant toutes les époques et toutes les civilisations, depuis la période du silex jusqu'au XVIe siècle. Ces collections, classées avec un ordre parfait, forment, aujourd'hui encore, l'ensemble le plus complet qui existe en Palestine.

Cependant, le P. Germer-Durand ne borna pas son activité à Jérusalem et à ses environs. A la tête des jeunes scolastiques de Notre-Dame de France, il explorait, pendant les vacances, non seulement la Palestine proprement dite, mais encore les régions situées à l'est du Jourdain et de la mer Morte, depuis Bostra jusqu'à Pétra, en passant par Djérash, Amman et Madaba, en quête des vestiges du passé : monuments, inscriptions et surtout voies romaines dont les bornes milliaires, gisant parfois sous le sol à la profondeur de 1 m., étaient toujours l'objet d'une recherche opiniâtre. « Nul n'a plus fait que lui, écrivait le R. P. Lagrange, pour déterminer par les milliaires le réseau des voies romaines. » *(Rev. biblique*, 1919, p. 301.)

Le P. Germer-Durand a publié de nombreux articles de topographie et d'archéologie dans les *Échos de Notre-Dame de France* qu'il avait fondés (Paris, Bonne presse), dans les *Échos d'Orient (ibid.)*, dans la *Rev. biblique* et dans la revue *Jérusalem* (Paris, Bonne presse). Servi par une imagination scientifique de bon aloi, il a été un novateur très heureux sur plusieurs points, par exemple en attribuant, d'après des inscriptions par lui découvertes, le canal venant de l'Aïn-Dérech à Jérusalem, et dit de Salomon, au IIe siècle de l'ère chrétienne. Cf. *Échos d'Orient*, t. IV, p. 9, 134, 201; t. V. p. 139). C'est lui qui, le premier, a publié un grand

album avec texte explicatif de la célèbre mosaïque de Madaba (Paris, Bonne presse). Beaucoup de ses opinions personnelles, que le temps n'a pas vieillies, sont passées dans le guide *La Palestine*, rédigé par ses disciples.

Ajoutons que cet archéologue était en même temps un causeur aimable et distingué dont on goûtait fort les conférences données à l'École biblique, et aussi un poète délicat qui a laissé dans ses *Pages d'album* de charmantes petites compositions de circonstance ayant trait le plus souvent au pays de Jésus qui était devenu le sien.

L. Dressaire.

GERZA (PAPYRUS PTOLÉMAIQUES). — Lieu et circonstances de la découverte, publication, date des papyrus, ce qu'était Zénon, renseignements politiques, historiques, géographiques, fiscaux, commerciaux et religieux fournis sur la Palestine et la Syrie par ces papyrus.

I. Lieu et circonstances de la découverte. — Ces papyrus ont été découverts par des fouilles clandestines dans les ruines d'*el-Gerza*, l'ancienne Philadelphie ptolémaïque, vers la lisière orientale du Fayoum. Le trésor, où s'alimentaient depuis plusieurs années les trafiquants d'antiquités, fut épuisé au cours de l'hiver 1915, avant que toute vigilance officielle ait pu s'en apercevoir. Le butin fut dispersé au plus offrant; en dépit néanmoins de cette dissémination, il semble que les papyrus se soient finalement groupés en deux endroits, à Florence et surtout au Caire.

II. Publication des papyrus. — Quelques-uns de ces papyrus ont été publiés par M. C. Edgar dans les t. xviii-xxiv des *Annales du Service des antiquités de l'Égypte* sous le titre *Selected papyri from the archives of Zenon*. Puis 139 papyrus des archives de Zénon ont été édités, toujours par M. C. Edgar, dans deux des tomes du *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*. Le premier avec 24 planches en héliogravure, reproduit une cinquantaine de documents entiers ou fragmentaires (Le Caire, 1925, in-4°, viii, 181 p.); le IIe a 205 pages et 30 planches (Le Caire, 1926). Les Italiens, de leur côté nous ont fait bénéficier de leurs trésors en publiant plus de 300 pièces extraites des archives de Zénon (cf. t. iv-vii de la collection *Papiri greci e latini della Societa italiana*, Florence, presso la libreria internazionale, enfin, la *Columbia University* vient de publier 58 papyrus sur les 120 qu'elle possède). M. Edgar suggère de recourir, pour désigner ces papyrus, à l'abréviation *Pap. Cairo. Zen.*, avec numéro de classification.

III. Date des papyrus. — Ces papyrus sont du règne de Ptolémée II Philadelphe (285-247 avant J.-C.). Ceux d'entre eux qui concernent la Palestine ou la Syrie datent des années 261-260, 257-256; ils correspondent, par conséquent, aux années 25 à 29 du règne de ce monarque.

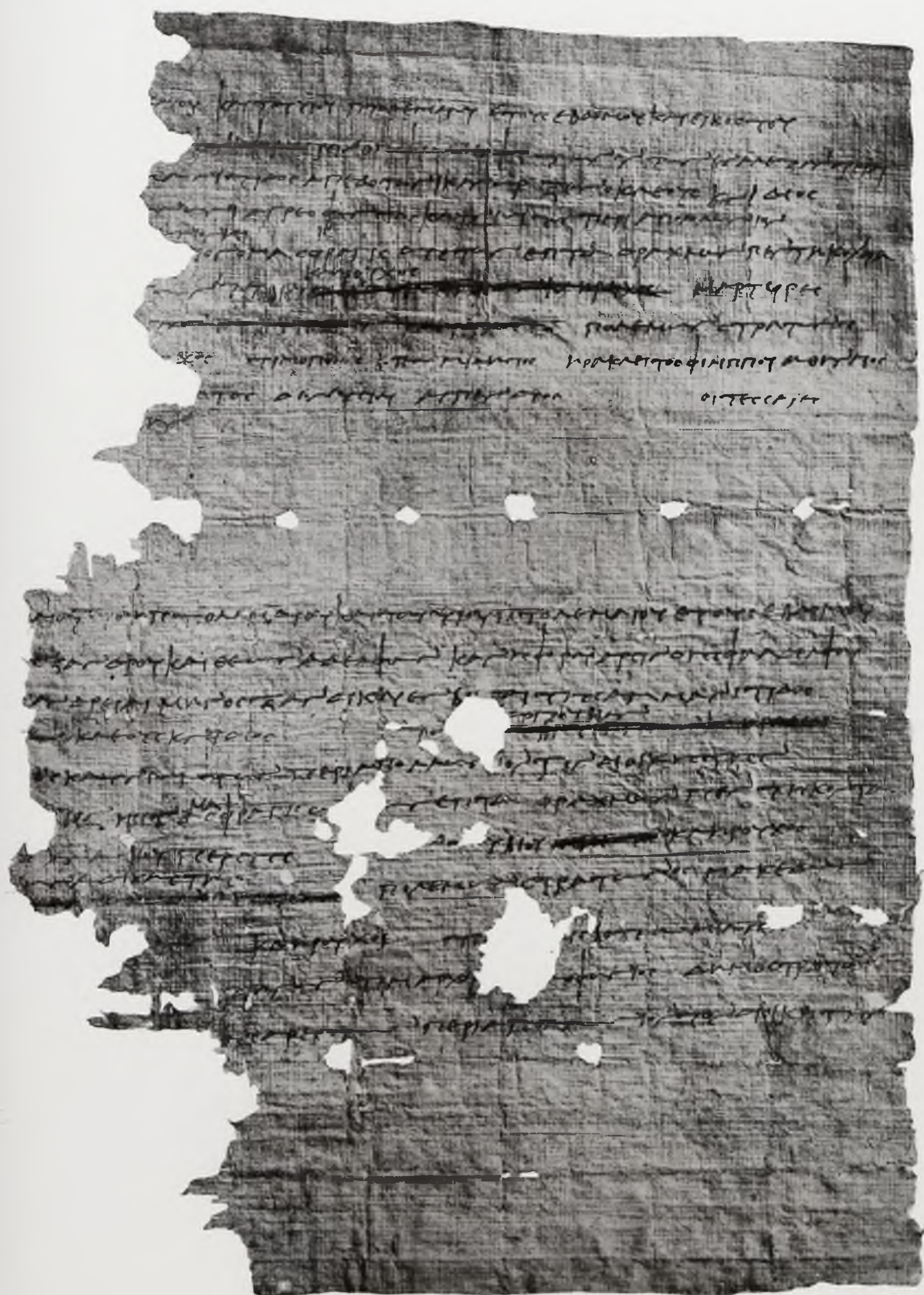
IV. Ce qu'était Zénon. — On ne connaissait autrefois Zénon que par une stèle découverte à Philadelphie sur laquelle son nom était d'ailleurs associé à celui du diœcète Apollonios. On peut aujourd'hui, grâce aux papyrus découverts, esquisser sa carrière à grands traits.

Zénon, fils d'Agrœophon, était originaire de Caunos, centre commercial important de la Carie méridionale; il épousa une Lycienne de Calynda et il continua à s'intéresser aux affaires de cette cité, même quand il se fut installé dans le Fayoum égyptien. On ne sait pas au juste à quelle époque précise il s'y rendit. On a bien dans ses archives un contrat de la 12e année de Ptolémée II, soit de 274-273; mais, comme ce contrat est une pièce isolée qui n'exige en rien son intervention, on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une pièce qui se serait égarée ou qu'il aurait conservée dans ses archives.

Les premiers documents émanant de lui ou le concernant, sont de l'an 261-260. Zénon apparaît alors comme le bras droit et le confident intime du diœcète Apollonios. Sous les Lagides, le diœcète était le chef suprême de la hiérarchie dans l'administration des finances et Apollonios occupa ce poste durant la seconde moitié du règne de Ptolémée II, avec Zénon comme chargé d'affaires ou comme contrôleur, préposé durant une vingtaine d'années, à la rentrée des impôts et des taxes de toute nature.

Edgar a pu même, en s'aidant des papyrus, discerner trois phases d'importance inégale dans la longue carrière de Zénon. De 261-257, Zénon, tout en ayant à Philadelphie son point d'attache, fut sans cesse en tournée pour le compte du ministre des Finances, soit en Égypte, soit dans les provinces lointaines récemment annexées, en particulier en Syrie et en Palestine. C'est uniquement cette phase de son activité qui retiendra notre attention dans ce *Supplément* consacré à la Bible et aux pays bibliques. Puis Zénon, bien qu'en contact permanent avec le diœcète qui résidait habituellement à Alexandrie, cessa ses voyages fréquents et lointains d'inspection; il résida régulièrement dans son district du Fayoum où il régissait le splendide domaine que possédait Apollonios à Philadelphie. En temps opportun, il recevait de son ministre des ordres pour tout y organiser à son gré. Il fallait remplir le parc de pins, en mettre tout autour de la vigne et des olivettes pour qu'il y en eut le plus possible, au moins trois cents, « car l'arbre lui-même a un aspect charmant et il peut, à l'occasion, rendre service au roi ». Pour la vigne, au moment voulu, il recevrait d'Alexandrie tous les plants dont il aurait besoin. Cf. Edgar, dans *Catalogue...*, n. 59140-59297; *Zenon papyri*, t. ii, p. 15 sq. Dans les dernières années, Zénon est tout à fait sédentaire; il semble devenu étranger aux préoccupations administratives, car Apollonios n'est plus à la tête des finances de l'État. Il est même à supposer qu'il est mort car son domaine de Philadelphie est devenu la propriété de l'agent préféré du monarque. Zénon vit donc en fonctionnaire retraité dans sa paisible province; il ne se soucie plus, ainsi qu'en font foi ses archives, que de gérer ses propres intérêts et de classer au jour le jour, avec des dates précises et des annotations minutieuses, toute sa correspondance et tous ses papiers officiels, pièces reçues au cours de ses lointains voyages et minutes des documents expédiés par lui en cours de route. C'est grâce à ces années de retraite que nous possédons, classé avec un esprit méthodique et avisé, tout cet amas de lettres d'affaires, de comptes divers, de quittances et de contrats qui font revivre sous nos yeux une contrée et une époque.

V. Renseignements fournis sur la Palestine et la Syrie par les papyrus de Zénon. — 1° *Renseignements politiques.* — Nous savons que Ptolémée II, merveilleusement servi par les dissensions qui déchiraient alors le royaume séleucide, s'efforça, dès le début de son règne, d'étendre sa domination, sinon par voie de conquête, tout au moins sous forme d'un protectorat, sur la Cœlé-Syrie et, en 271, la paix qu'il signait avec Antiochus I Soter (280-261) lui assurait la jouissance, en pleine souveraineté, non seulement de la Palestine, de la Syrie et de la Phénicie qu'il possédait déjà, mais encore de la Carie, de la Lycie et surtout de la Cœlé-Syrie dont il convoitait la possession depuis toujours. Cette situation durait encore en 252. Nous avons, du 13 avril de cette année-là, une lettre du médecin Artémidore à Zénon (cf. Edgar, dans *Catal... du Musée du Caire : Z non papyri*, t. ii, p. 102) écrite par lui dès son arrivée à Sidon, car il avait pris part *jusqu'à la frontière* au cortège qui amenait au roi Antochius II Theos (261-246) sa fiancée Bérénice, fille de Ptolémée Philadelphe. L'arrêt de l'escorte égyptienne à Sidon montre clairement que cette ville



371. — Contrat de Zénon. Papyrus ptolémaïque de Gerza.
D'après une photographie.

appartenait aux Lagides et n'était pas éloignée de la limite des deux royaumes. Si donc Ptolémée n'accompagna sa fille que jusqu'à Péluse, ce fut pour un tout autre motif que celui de ne pas dépasser les frontières de ses états.

C'est, à partir de l'an 260, que Ptolémée profita du calme dont il bénéficiait pour consolider ses conquêtes syriennes et réorganiser l'administration intérieure de son vaste royaume. Cette main-mise des Lagides sur la Syrie-Palestine fut bien acceptée. A Sidon, un ancien stratège égyptien, d'origine grecque, du nom de Philoclès, fut installé comme roi et, à Marisa, Apollophanès demeura durant trente-trois ans le chef des Sidoniens qui s'y trouvaient établis. En Ammonitide un Tobiah eut la confiance du Philadelphe. Les villes du littoral syro-phénicien acceptèrent loyalement une suzeraineté qui savait être peu tracassière et qui compensait, par les bénéfices de la paix qu'elle assurait au commerce extérieur et intérieur et à la libre évolution de la vie nationale, des exigences fiscales un peu lourdes parfois, sans être immodérées. A l'intérieur de la Palestine, la population juive ou samaritaine s'accommodait parfaitement, et depuis longtemps déjà, d'une domination qui s'était toujours montrée tolérante et sympathique, si bien que des cités nouvelles ou de très vieilles villes égyptisaient leur nom et l'on voyait se multiplier les localités dénommées Bérénice, Arsinoé, Ptolémaïs ou Philadelphie. C'est au début de cette période (261-257) que Zénon est sans cesse sur les routes de la Syrie, de la Palestine et de l'Idumée, allant à l'intérieur des terres, parcourant les villes du littoral, pour activer et surveiller commerce et fonctionnaires, inspecter les douanes, faire percevoir les taxes et rentrer les impôts.

2° *Renseignements historiques.* — Un papyrus qui porte le n. 3 et qui a été publié par M. Edgar dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, t. XVIII, p. 164, 165 est de nature à fournir de précieux renseignements sur la famille des Tobiades et les origines du palais d'ʿAraq el-Emir. Vu son importance, nous en donnons ici le texte et la traduction d'après le P. Vincent, *Revue biblique*, 1920, p. 182-183 (fig. 371, hors texte) :

Βασιλεύοντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου καὶ τοῦ υἱοῦ Πτολεμαίου ἔτους ἑβδόμου	L'an 27 du règne de Ptolémée, fils de Ptolémée et de son fils Ptolémée (259-258 avant J.-C.).
Και εἰκοστοῦ, ἐφ' ἱερέως 'Αλεξάνδρου καὶ Θεῶν 'Αδελφῶν, κανηφόρου 'Αρσινόης Φιλαδέλφου	Étant prêtre d'Alexandre et des dieux adelphes et étant cénophore d'Arsinoé-Philadelphe.
Τῶν ὄντων ἐν 'Αλεξανδρεία, μηνὸς Ξανδικοῦ, ἐν Βίρτα τῆς 'Αμμανίτιδος, ἀπέδοτο' Νικάνωρ Ξενοκλέους Κνίδιος τῶν Τουβίου ἱππέων κληροῦχος	Ceux qui existent à Alexandrie, au mois de Xanthicos, à Birthâ de l'Ammanitide, Nicanor fils de Xénoclès, Cnidien, clérouque d'entre les cavaliers de Toubias.
Ζήνωνι 'Αγρεοφῶντος Καυνίῳ τῶν περὶ 'Απολλώνιον τὸν διοικητὴν παιδίσκην τινὰ ὤνιον ᾗ ὄνομα Σφραγὶς ὡς ἐτῶν ἑπτὰ δραχμῶν πεντήκοντα.	A vendu à Zénon fils d'Agréophon, Caunien appartenant au personnel du diœcète Apollonios, une esclave dont il disposait, nommée Sphragis et âgée d'environ 7 ans [pour la somme] de 50 drachmes.
[......]ος 'Ανανίου Πέρσης τῶν Τουβίου ἱππέων κληροῦχος.	...os fils d'Ananias, Perse, clérouque d'entre les cavaliers de Toubias.
Μάρτυρες... ωνα δικαστὴς 'Αγάθωνος Πέρσης, Πολέμων Στράτωνος Μακεδών, οἱ δύο τῶν Τουβίου ἱππέων κληροῦχοι, Τιμόπολις Βοτέω Μιλήσιος,	Témoins : le « dikaste » ...ona fils d'Agathon, Perse; Polémon fils de Straton, Macédonien : l'un et l'autre clérouques d'entre les cavaliers de Toubias; Timopolis fils de Botéo, Milésien.
'Ηράκλειτος Φιλίππου 'Αθηναῖος, Ζήνων Τιμάρχου Κολοφώνιος, Δημόστρατος.	Héraclite fils de Philippe, Athénien; Zénon fils de Timarque, de Kolophon; Demostrate,
Διονυσίου 'Ασπένδιος, οἱ τέσσαρες τῶν περὶ 'Απολλώνιον τόν διοικητήν.	Fils de Dionysos, d'Aspendée : tous les quatre du personnel du diœcète Apollonios.

Parmi les noms qui figurent sur ce contrat de vente à Zénon pour la somme de 50 drachmes d'une petite esclave de 7 ans, nous relevons celui de Toubias, comme étant le nom du chef hiérarchique de la province de l'Ammonitide. Nicanor, qui vend l'esclave dont il avait la libre disposition, est l'un de ses cavaliers et deux autres aussi, un Perse et un Macédonien sont parmi les témoins. Tous les trois sont qualifiés de clérouques, c'est-à-dire, qu'ils sont tous les trois des colons militaires ou plutôt des vétérans de l'armée régulière à qui l'administration royale a concédé la libre possession d'un lot (κλῆρος) de terre dont ils pouvaient vivre tout en demeurant soumis à certaines obligations de service : assurer la police et, au besoin, prêter main-forte aux agents du fisc. La présence de ces vétérans était précieuse dans les contrées éloignées, et surtout dans les provinces récemment annexées. Leur loyalisme assurait celui-là même du chef indigène délégué par le pouvoir central, en l'occurrence, de Τουβίας ou Τωβίας, forme grecque du nom ammonite Tôbiah.

Deux autres lettres nous parlent de ce même personnage. Apollonios, le ministre des Finances dont il relevait surtout, puisque son rôle essentiel était d'assurer la levée des taxes et des impôts, lui demande, à titre officieux, de recueillir pour les collections royales, les curiosités exotiques de sa province. Cf. Edgar, *Annales du Service des antiquités de l'Égypte, Selected papyri*, t. XVIII, p. 232. Et c'est avec un zèle empressé que s'exécuta Tôbiah. Bientôt, il faisait savoir à Apollonios qu'il expédiait deux chevaux, six chiens, un hémionagre croisement d'ânesse, un couple de chameaux arabes blancs, deux rejetons d'hémionagre et un d'onagre. Tous ces animaux, déclare-t-il, sont apprivoisés. Ils durent être accueillis avec grande satisfaction par Ptolémée II Philadelphe, si soucieux de grouper dans le jardin d'acclimatation de sa jeune capitale les échantillons les plus extraordinaires du règne animal. Par un bulletin très laconique Tôbiah informait le roi lui-même de son envoi; mais il avait soin de faire passer son message par l'intermédiaire du tout-puissant ministre Apollonios pour ne contrevenir en rien aux usages de la hiérarchie administrative. D'autres pièces des archives de Zénon nous montrent ce même Tôbiah envoyant des esclaves, des présents officiels pour l'anniversaire de la naissance du monarque ou pour celui de son couronnement. De cet ensemble de faits il résulte clairement que Tôbiah était une notabilité locale choisie par Ptolémée II pour gouverner la province de l'Ammonitide.

Or, comment nommer en cette contrée un personnage d'un tel nom, sans penser tout aussitôt à ce fameux Tobie l'Ammonite, qui suscita tant de difficultés à Néhémie lors de la restauration juive après l'exil de Babylone? (Neh., II, 19; IV, 3, 7; VI, 1, 12, 14, 17-19; XIII, 4-9.)

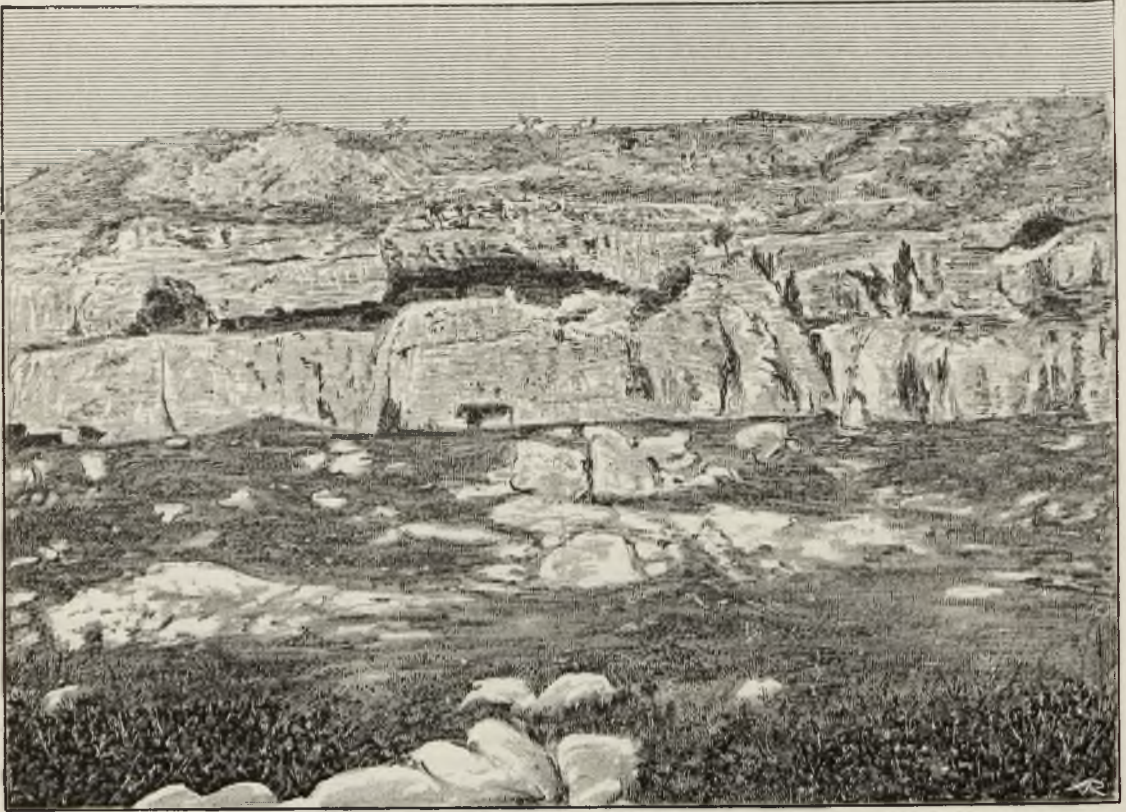
Et voici qu'à une autre date, celle-là plus récente, lors de l'épopée macchabéenne, et dans la même contrée, les juifs disséminés parmi les gens ou dans les domaines de Tôbiah, ἐν τοῖς Τουβίου, seront impi-

toyablement massacrés dès qu'une nouvelle intervention syrienne aura ravivé les rancunes séculaires et reformé contre eux la coalition arabe, édomite et ammonite (I Macch., v, 13). Nous sommes donc avec ces Tôbiah en présence d'une famille dont l'influence politique en Ammonitide fut plusieurs fois séculaire.

Aux alentours de l'an 265, les populations du pays d'Ammon, voyant les embarras au milieu desquels se débattait la monarchie séleucide et sentant s'affermir le pouvoir de Ptolemée II, s'étaient courageusement portées au secours du plus fort et elles s'étaient placées sous la suzeraineté de l'Égypte. Elles avaient changé le nom de Rabbath-Ammon leur capitale en celui de Philadelphie, et un membre de la famille Tôbiah avait continué d'y exercer le pouvoir politique pour le compte de l'Égypte, par l'investiture de Ptolémée II, avec l'appui, pour ne pas dire sous la surveillance, d'anciens vétérans installés dans cette contrée, considérée plutôt comme un territoire de protectorat que comme une véritable colonie égyptienne.

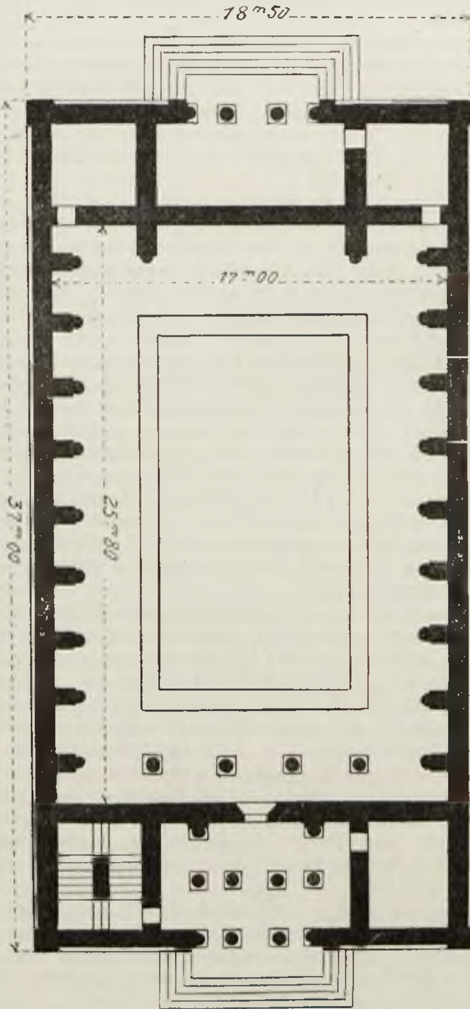
Le contrat de vente de Sphragis a été conclu à *Birtha de l'Ammonitide*. Cette Birtha de l'Ammonitide qui fait songer à la *Birtha* de *Yeb* des papyrus d'Éléphantine, désigne non la forteresse, au sens moderne et précis du mot, mais l'installation d'un poste de colons miliciens où peut évoluer la vie civile et religieuse. Or, dans cette région il y eut une installation antique de ce genre. Josèphe, en hellénisant le mot, l'a appelée Βάρις, attestant ainsi qu'elle avait conservé de son temps sa désignation primitive et, de nos jours, tous s'accordent à reconnaître ce site dans les ruines d'*'Arâq el-Emîr* que l'architecte Butler, de la mission américaine de *Princeton university* a explorées en 1904 et décrites en 1907 (*Princeton university arch. Expedition to Syria.* Div. II. *Ancient architecture...*, by H.-C. Butler, sect. A I, p. 1-25). De la minutieuse description de Butler, nous ne retiendrons que ce qui peut faire ressortir la vraisemblance de l'hypothèse que nous avançons et permettre d'éclairer, à l'aide de ce papyrus, un récit de Josèphe concernant un certain Hyrcan « fils de Tobie ».

Il y avait à *'Arâq el-Emîr*, à l'extrémité septentrionale du cirque naturel formé par la montagne, deux étages de chambres communiquant par un chemin couvert qui serpentait dans la pierre et par un couloir horizontal taillé dans le rocher (fig. 372). Certaines de ces chambres, éclairées par de larges fenêtres, furent habitées; les autres, avec leurs mangeoires et leurs anneaux taillés dans la pierre, étaient évidemment des écuries pouvant abriter une cinquantaine de chevaux; d'autres, plus grossières, servirent de magasins de provisions en vue, au besoin, d'un long siège. Au rez-de-chaussée, les grottes sont grossièrement taillées, à l'exception toutefois de deux salles rectangulaires plus soignées, avec parois layées, plafond en forme d'une voûte surbaissée qui servirent évidemment de logement à un maître. Sur la façade aplanie de ces salles est gravée, en deux endroits, en caractères hébreux archaïsants, cette courte épigraphe טוביה Tôbiah. (fig. 374) Non loin de là, au bord de l'oued *es-Syr* on trouve une autre ruine, dénommée *Qasr el-'Abd*. Elle forme le monument le plus remarquable de tout cet ensemble (fig. 373). C'est le temple de Tôbiah, rectangle de 37 m. × 18 m. 50, orienté de Nord-Nord-



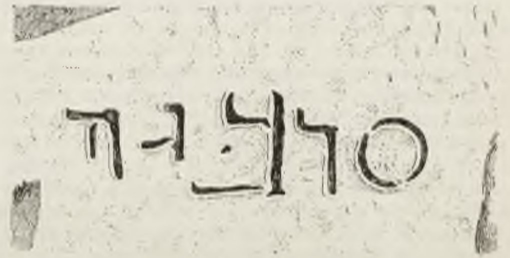
372. — Les ruines d'‘Arâq el-Emîr. Deux étages de chambres mises en communication par un couloir taillé dans le roc. D'après *Revue bibl.*, 1920, p. 191.

Ouest en Sud-Sud-Est, avec entrée monumentale sur chacun des petits côtés nord et sud. M. Butler a trouvé sur place assez d'éléments pour tenter de ce monument une restauration bien motivée. D'après les données archéologiques, il aurait volontiers assigné, comme date la plus vraisemblable, à l'édifice le règne de Ptolémée II Philadelphe (285-247) si l'historien Josèphe, évoquant les hauts faits d'un certain Hyrcan, fils de Tobie (*Ant. jud.*, XII, iv, 11; cf. Séjourné, dans



373. — Plan du temple de Tôbiah.
D'après *Rev. bibl.*, 1920, p. 193.

Rev. biblique, 1893, p. 139 et 140) n'avait, autrefois, attribué ce temple à cet Hyrcan et par conséquent ne l'avait daté des environs de l'an 180, donc, d'un siècle plus tard. Et pourtant le récit de Josèphe soulevait bien des difficultés : comment Hyrcan, guerroyant sans trêve contre les Arabes avait-il pu s'occuper de cette construction? Comment lui, Juif, quel que soit son laxisme, avait-il pu couvrir son temple de représentations d'animaux prohibées avec tant de rigueur, bien que non toujours respectées, nous devons maintenant le reconnaître. Et puis, pourquoi ce nom de Tôbiah sur les rochers de la forteresse, par lequel il semblait faire honneur de la fondation à son père, était-il écrit en caractères archaïsants? Et alors, tandis que M. de Vogüé, faisant du groupe de cavernes un refuge-forteresse, voyait dans le temple un palais qu'il rattachait à Hyrcan, vers 175, M. de Saulcy en faisait un très vieux sanctuaire ammonite, depuis longtemps abandonné, dont Hyrcan, fugitif, s'était fait un abri, en le transformant, pour lui et pour sa suite. Or, il semble que ce petit contrat, de 259-258, d'apparence insignifiante, puisqu'il s'agissait en l'occurrence d'une petite esclave de 7 ans, passé entre Zénon et le clérouque Nicanor, placé sous la dépendance de Tôbiah dans la *Birtha de l'Ammanitide*, apporte quelques élé-



374. — Inscription de Tôbiah.
D'après *Rev. bibl.*, 1920, p. 197.

ments nouveaux susceptibles de dirimer cette vieille controverse archéologique qui contraria tant Butler dans ses conclusions et, du même coup, permet d'entrevoir quel rôle joua, au milieu du IIIe siècle, le site si imposant d'*'Araq el-Emîr*.

Si le Caunien Zénon, agent de confiance du diœcète Apollonios, vint à la *Birtha* d'Ammonitide, ce ne fut pas pour y acheter la petite esclave Sphragis. Cet achat fut purement occasionnel. Il y vint pour y rencontrer Tôbiah, le gouverneur de la province du pays d'Ammon. Rabbath-Ammon était évidemment toujours sa capitale et, donc, le siège officiel de l'administration égyptienne. Mais on peut se demander si Tôbiah, qui n'était pas de vraie race ammonite, s'y trouvait parfaitement en sécurité, dans le cas où un revirement soudain de la fortune aurait ruiné l'autorité des Ptolémées dont il était la créature. De plus, l'installation des mercenaires, chargés d'assurer son loyalisme et celui de la province, ne se faisait pas d'ordinaire dans la capitale officielle mais dans quelque canton agricole. Le site d'*'Arâq el-Emîr* réalisait parfaitement cette condition et Tôbiah devait avoir, au milieu de ces clérouques, une résidence secondaire d'où il exerçait son commandement sur eux et sur toute la région que la faveur du roi lui avait confiée. Les salles du rez-de-chaussée, où son nom est gravé sur la façade, devaient être le lieu où il aimait à mettre sa personne et ses biens à l'abri de toute éventualité fâcheuse. Peut-être compléta-t-il l'installation primitive par l'aménagement de certaines grottes. En tout cas, à ce campement de miliciens, il fournit l'édifice religieux dont les ruines du *Qasr el-'Abd* nous offrent les vestiges grandioses. « Érigé en pleine période hellénistique, au milieu d'une colonie de vétérans gréco-asiatiques, par le fastueux Tobiade, qui incarnait momentanément dans la contrée le pouvoir royal égyptien (ce temple) paraît être dérivé d'un concept religieux aussi mixte que le milieu hétéroclite où il surgissait. Si, comme il y a de bonnes raisons de le penser, le Tôbiah de 259 était un descendant du turbulent contemporain de Néhémie, son origine était juive, mais son judaïsme, depuis longtemps fort atténué, ne se marquait apparemment plus que par des nuances dans une culture hellénique alors très en faveur. Le poste ou la *Birtha* de l'Ammonitide apparaît ainsi très à l'instar de la *Birtha* d'Éléphantine; mais tandis qu'il s'agissait ici de miliciens juifs établis en terre égyptienne pour y assurer

la sécurité d'un pouvoir nouveau, là, au contraire, nous trouvons des miliciens grecs installés au cœur d'une province sémitique, sous le commandement d'un ancien dynaste local, peut-être un Juif mâtiné d'ammonite, iduméen ou arabe. » Cf. L.-H. Vincent, *La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza*, dans *Rev. biblique*, 1920, p. 198-199.) Là, Tôbiah, appuyé sur ses mercenaires, se trouvait à l'abri de tout péril temporaire pouvant surgir à l'intérieur du pays; les voies d'accès étaient facilement défendables et la vie civile et religieuse du gouverneur et de sa colonie pouvait évoluer avec autant de commodité que d'agrément. Il en put être ainsi durant une vingtaine d'années, temps largement suffisant pour l'aménagement complet du site et la construction du temple qu'il convient de faire remonter à Tôbiah comme l'exigent tous ses caractères artistiques et qu'il ne faut pas rajeunir d'un siècle pour l'attribuer à Hyrcan. Quant à ce dernier, dont Josèphe nous a conté une histoire quelque peu romancée, il ne s'est pas enfui à tout hasard et à l'aventure en Transjordanie. Il savait en s'y rendant qu'il allait dans une résidence qu'avait peut-être occupée autrefois son grand-père, où il était assuré de trouver, en même temps qu'un asile très sûr et suffisamment confortable, une population prête à le seconder dans sa lutte contre les populations du voisinage que le déclin de la puissance des Ptolémées et les intrigues syriennes commençaient à rendre provocantes. Malheureusement, avec l'avènement d'Antiochus Epiphane (175-164), Hyrcan jugea que la lutte devenait désormais pour lui impossible et il préféra se suicider. Ainsi s'éclairent par un contrat de vente d'esclave, récemment exhumé, les seuls éléments historiques d'une narration de Josèphe et se dirime une controverse archéologique relative à la date d'un temple.

3° *Renseignements géographiques.* — Zénon voyagea beaucoup entre les années 261-257; nombreux sont donc les noms de villes mentionnés dans ses archives; ils se présentent même parfois sous la forme de véritables itinéraires; nous en avons un dans le Sud (n. 59 006 dans *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire : Zenon papyri*, t. I, 1925); nous en avons un autre à travers la Palestine, le *P. Cairo Zen.*, n. *71*. *Annales*... t. XXII, p. 209-231 ou dans le *Catalogue*... t. I, 59 004. Recueillons ici quelques détails destinés à compléter ou à préciser nos connaissances des lieux et de leur vocable.

Le *P. Cairo Zen. n. 71* est de l'époque même à laquelle Zénon se trouvait en Ammonitide, comme en témoigne le contrat d'achat de Sphragis, 259-258. Nous connaissons par lui l'itinéraire que suivit alors ce haut fonctionnaire dans sa tournée d'inspection. Nul n'était mieux qualifié que le P. Abel pour arracher tous ses secrets à cette liste géographique et dissiper les obscurités qu'une première lecture pouvait laisser, même chez des esprits avertis.

Voici cette liste telle que l'a publiée le P. Abel dans la *Rev. biblique*, 1923, p. 410, d'après M. Edgar :

ἐν Στρατων[ο]ς πυ
Ἱεροσολύμ[οις]
ἐν Ἐριχο[ῖ]
ἐν Ἀβέλλοις
Σουραβιτ..οις
Λακάσοις
Νόηι
Ειτουι
Βαιτιανατοις
Κυδίσωι
ἐν Πτολεμαίδι

Prenons ces divers noms dans l'ordre même où la liste les présente :

ἐν Στρατων[ο]ς πυ(ργωι). Le papyrus *71*, étant de 259 avant J.-C., nous fournit ainsi l'attestation la plus ancienne du nom primitif de Césarée de Palestine, Jusqu'alors la première mention de la tour de Straton. dont le nom fut changé par Hérode le Grand en celui de Césarée, ne remontait qu'aux environs de l'an 100 avant J.-C. Dès lors, il est vraisemblable que la tour de Straton eut non une origine ptolémaïque, mais une origine sidonienne puisque le nom de Straton figure dans la liste des derniers rois de Sidon et qu'en 259 ce port n'apparaît nullement comme étant de fondation récente.

Ἱεροσολύμ[οις]. Cette forme du pluriel neutre a été aussi retrouvée dans un fragment de compte (n° *59005* du *Catalogue*). Elle était couramment employée chez les écrivains grecs profanes; nous la retrouvons dans Tobie, dans les Macchabées et presque constamment dans saint Matthieu, saint Marc, saint Jean et dans l'historien Josèphe.

ἐν Ἐριχο[ῖ], « à Jéricho ». Cette leçon Ἐριχος se trouve aussi dans la grande majorité des manuscrits de la *Géographie* de Ptolémée; vu notre papyrus, elle doit donc être considérée comme originale et il se trouve que le nom actuel *Eriḥa* se rapproche beaucoup plus de cette forme que de la forme ordinaire Ἱεριχοῦς.

ἐν Ἀβέλλοις, « à Abella». On trouve dans la Pérée une localité que Josèphe nomme Ἀβελα dans la *Guerre juive* (II, XIII, 2) et qu'il mentionne avec Gadara sous le nom de Ἀβιλα dans les *Antiquités judaïques* (XII, III, 3). La très ancienne traduction latine de Josèphe qui, au dire de Niese *interdum solus Josephi verba incorrupta servavit* (*Th. Josephi Opera*, t. III, p. XXXIX) porte Abella. La forme Ἀβιλα prévalut à l'époque byzantine, d'ou le nom actuel de *Tell Abil* désignant des ruines situées à 18 km. environ à l'est-nord-est de l'ancienne Gadara.

Σουραβιτ[ην]οις, « chez les habitants de Sourabit ». On retrouve, semble-t-il, cette localité sous le nom arabe *Oumm es-Sourab* désignant une ruine assez étendue située à 60 km. à vol d'oiseau de *Tell Abil* au sud-est et à 22 km. au sud-ouest de Boṣra.

Λακάσοις, « à Lacasa ». D'après le P. Abel ce neutre pluriel correspondrait à *el-Kisoueh*, bourg important à 20 km. au sud de Damas. La première syllabe a été transformée en article; on a Λακασοις, *el-Kisoueh*, comme on a Λαζάριον, *el-ʿAzariyeh*, nom actuel de Béthanie, aux portes de Jérusalem. Lacasa serait peut-être Νελάξα que Ptolemée range parmi les villes de la Batanée.

Νόηι « à Noé », équivalent à נוה qui, dans les Talmuds, désigne une localité appelée Νεύη par les Byzantins; ce serait le village actuel de *Naouâ*, au centre du Hauran. A *Naouâ*, on vénère un *Néby-Sâm*, identique à Sem, fils de Noé; la forme Νοη du papyrus *71* explique la tentative de rattacher à cette localité le souvenir du vieux patriarche.

Ειτουι, « à Heit ». C'est le petit village à 22 km. au sud-ouest de *Naouâ* ou bien la plaine d'*el-Kheit*, au bord occidental du lac Ḥouleh, comparable à l'Iraq pour l'excellence de ses récoltes.

Βαιτιανατοις, « à Bethanata »; on trouve ailleurs n. *594*. ἐν Βαιτανάτοις, « à Bathanata », village de la haute Galilée, aujourd'hui ʿAinîta identifié par Guérin (*Galilée*, t. II, p. 355) avec la *Beth-ʿAnath.*, de Josué (XIX, 38) et des Juges (I, 33).

Κυδίσωι, « à Qadès », aujourd'hui *Qedeš*. Cette ville, comme la précédente, fut autrefois de la tribu de Nephtali.

εν Πτολεμαίδι, « à Ptolémaïs »; c'est le nom grec, imposé à l'ancienne *Acco*, plus probablement par Ptolémée II Philadelphe (285-246) en 281 (M. Rouvier), ou en 267 (M. Babelon); toujours est-il que, lors du voyage de Zénon, en 259, ce vocable officiel était deve-

nu courant. Le papyrus *71* en est la plus ancienne attestation (fig. 371).

Une vue d'ensemble montre que nous avons dans cette liste l'énumération des principales étapes parcourues en 259 par Zénon, à l'intérieur du territoire syro-palestinien, lors de son voyage d'inspection avec pour point de départ, la tour de Straton (Césarée de Palestine) et pour point d'arrivée, Ptolémaïs (Saint-Jean-d'Acre). Le trajet est des plus naturels, de la tour de Straton, port de débarquement, jusqu'à la Transjordanie, en passant par Jérusalem et Jéricho. Si c'est, comme on doit le supposer, vu les coïncidences de date, au cours de ce voyage que Zénon a acheté la petite Sphragis (papyrus n. *3*) il passa, d'abord, à *'Arâq el-Emîr* pour s'y rencontrer avec Tôbiah, le gouverneur de l'Ammonitide. De là, il monta vers le Nord, à Abella, dans la Décapole, puis au lieu de franchir la crevasse profonde du Yarmouk, il inclina vers l'Est pour atteindre Sourabit. Il remonta ensuite dans la direction de Damas en longeant les monts du Hauran. S'il n'alla pas jusqu'à Damas qui, pourtant, selon M. Edgar qui le conclut du papyrus n. *59 006* devait très probablement appartenir en 259 à l'empire des Ptolémées, il s'en approcha toutefois beaucoup puisqu'il alla à Lacasa. Ensuite, il redescendit vers Naouâ. De là, il gagna la Cisjordanie. On ne peut savoir, dit le P. Abel, si Zénon franchit le Jourdain au sud ou au nord du lac de Génésareth, car la position de Heit manque de fixité (*op. cit.*, p. 415). Mais, avec Bethanata et Qadès, nous sommes en haute Galilée et de là, le fonctionnaire égyptien atteignit Ptolémaïs par un itinéraire normal (fig. 375).

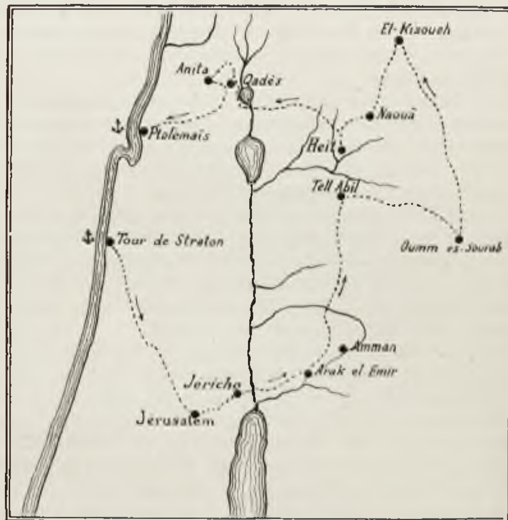
Un autre papyrus, le *76* des *Annales...*, t. XXIII, p. 95-98, ou le n. *59 006* du *Catalogue*, t. I, 1925, écrit sans doute au cours de l'été 259, nous montre Zénon toujours en voyage d'inspection, mais cette fois dans le sud de la Palestine, en Idumée. Peut-être a-t-il suivi la côte depuis Ptolémaïs jusqu'à quelque port au sud du Carmel, Joppé par exemple, puisqu'il se trouve en rapports avec Krotos, préposé aux opérations de transit dans les ports, en particulier à Joppé. De ce port, Zénon gagna l'Idumée où il visita Adôreos et Marisa, villes principales.

Adôreos est la forme hellénistique (*Bell. jud.*, I, II, 6), Adôra, la forme araméenne (*Antiq. jud.*, XIII, IX, 1) d'où vient le nom actuel *Doura*, gros village à 8 km. à l'ouest-sud-ouest d'Hébron.

Quatre heures de marche séparaient Adôreos de Marisa où, au cours du IIIe siècle, sous la domination des Lagides, une colonie sidonienne, mêlée d'éléments macédoniens, était venue grossir la population iduméenne. Apollophanès, d'après une inscription trouvée dans l'ancienne nécropole de cette localité, était le chef de la colonie sidonienne de Marisa (aujourd'hui Tell *Sandahannah*) non loin de *Beit-Djebrîn*, et, chef indigène, il devait remplir, en Philistie, le même rôle administratif que remplissait Tôbiah en Ammonitide.

Vu les affaires que traitait Zénon, et ses voyages nombreux, les noms des ports de la côte méditerranéenne reviennent souvent sous sa plume : Gaza, εἰς Γαζαίων λιμένα, ἐν Γάζηι (*Catalogue...*, n. *59 009*), Sidon, εἰς Σιδῶνα, Ascalon, ἐν Ἀσκαλωνι (*Catalogue...* n. *59 010*), Joppé, ἐν Ἰόπηι. (*Op. cit.*, n. *59 011*), Beyrouth, εἰς Βηρυτόν. Dans le papyrus n. *7* des *Annales...* (t. XVIII) nous voyons Zénon en tournée d'inspection avec son ministre recevoir une requête d'un certain Zoïle dont nous parlerons plus loin *dans le port — ou la station — de Bérénice.* Sans doute, cette année-là (258-257) Zénon était en tournée en Syrie-Palestine, mais on n'y connaît pas de Bérénice maritime. On ne peut songer non plus au mouillage par trop écarté de Bérénice, nom nouveau d'Aziongaber, au bout du golfe élanitique. Selon le P. Vincent, il s'agirait d'une *Bérénice* située sur la côte occidentale de la mer Rouge, aux confins de l'Éthiopie, qui aurait été fondée par Ptolémée II au début de son règne (*Rev. biblique*, 1920, p. 169, 170).

Le n. *616* des *Papiri greci e latini della Societa italiana* (t. IV-VII), mentionne l'ancienne *Rabbath-Ammon*, sous la forme ἐν Ῥαββαταμμάνοις qui se trouve dans Étienne de Byzance et, sauf le redoublement de μ, dans Polybe (*Hist.*, V, LXXI) : εἰς τὰ Ῥαββατάμανα. On constate que dans cette correspondance le nom indigène ancien est employé de pré-



375. — Carte de l'Itinéraire de Zénon. D'après le papyrus *71*.

férence au nom nouveau, *Philadelphie*, pour éviter, sans doute, toute confusion avec la Philadelphie d'Égypte où résidait Zénon.

Dans le papyrus n. *14* des *Annales...* (t. XVIII, p. 233), qui date de 257-256, à côté de noms familiers et connus, nous en trouvons deux autres : Héraclée et Massyas dont la localisation n'est pas sans offrir quelques difficultés.

1. *Héraclée.* — Les villes de ce nom foisonnaient alors. Étienne de Byzance en énumère vingt-trois et Pauly-Wissowa en mentionne trente (*Real-Encyclop.*, t. VIII, au mot *Heraklea*). Il nous faut évidemment, vu le contexte, une Héraclée maritime; celle qui semble avoir été visée dans le papyrus est l'Héraclée syrienne, située sur le littoral, entre le mont Cassios au Nord et Laodicée au Sud, vers l'estuaire du *Nahr Kandil* (cf. Vincent, dans *Rev. biblique*, 1920, p. 178). Le nom de cette Héraclée de Phénicie réapparaît sur d'autres papyrus.

2. *Massyas.* — M. René Dussaud proposa de voir dans le nom de cette localité une déformation de Marisa où Apollophanès était à la tête des Sidoniens (cf. *Topographie hist. de la Syrie ant. et médiévale*, p. 399-400, et *Syria*, 1920, p. 252). Cette opinion semble difficilement admissible. Sans doute, Marisa était le lieu où résidait d'ordinaire Apollophanès et l'on s'expliquerait, à la rigueur, qu'Héraclite, ayant à traiter d'affaires avec lui, soit allé d'abord vers cet endroit, mais, outre qu'il faudrait admettre qu'il ait été bien mal renseigné sur les déplacements du personnage — car il y a une sérieuse distance entre l'endroit où il va au sud de la Palestine, dans l'Idumée, et l'endroit où, finalement, il le rencontrera, le port de

Sidon au nord de la Phénicie — contre l'hypothèse que Massyas serait une déformation de Marisa se dresse surtout le fait que nos papyrus connaissent parfaitement Marisa et qu'ils parlent de cette localité d'une manière fort correcte. Ainsi le papyrus *76* (*Annales*..., t. XXIII, p. 95-98) qui la mentionne sous cette double forme ἐν Μαρίσηι, ἐν Μαρίζηι. Il semble donc que cette ville se trouvait plutôt au nord de la Palestine; ainsi l'itinéraire d'Héraclite se conçoit beaucoup mieux. Le R. P. Vincent la situe au cœur même de la Cœlé-Syrie, entre la Beqaʿa méridionale de nos jours et la région de Ḥama, sans pouvoir préciser davantage son emplacement. Jusqu'à ce jour on n'avait à son sujet que la donnée fort laconique d'Étienne de Byzance Μαρσύα, πόλις Φοινίκης. L'appellation Massyas serait une déformation hellénistique (*Rev. biblique* 1920, p. 178).

4° *Renseignements fiscaux.* — Le principal souci de l'administration d'Apollonios était, pour assurer la prospérité du royaume, la perception des taxes et la rentrée des impôts. Les tournées de Zénon, son bras droit, avaient principalement ce but.

Dans les provinces récemment annexées, surtout si elles étaient éloignées, on s'efforçait d'éluder les obligations vis-à-vis du trésor ou de tromper les agents du fisc. Ces derniers eux-mêmes, qu'ils fussent collecteurs particuliers ou fermiers généraux, avaient besoin d'avoir à redouter un contrôle.

Le papyrus n. *4* des *Annales*, t. XVIII, de l'an 259-258 nous montre Zénon à l'œuvre en Palestine. Un certain Ἰεδδους (Jaddus), évidemment juif, n'était pas en règle avec le fisc. Zénon lui dépêcha Straton pour faire rentrer un recouvrement en retard. En fonctionnaire bien stylé, Straton alla trouver Oryas, sans doute le fermier général de la contrée. Celui-ci, à son tour, ordonna à son agent local de seconder Straton. L'agent devait parfaitement connaître le client. Il resta chez lui et se contenta de mettre à la disposition de Straton l'un de ses employés. Tous les deux se rendirent chez *Ieddous*. Ils furent fort mal reçus et jetés hors du village. Un beau rapport administratif se contenta de relater les faits et il parvint à Zénon par la filière hiérarchique pour justifier du retard dans le paiement de la créance réclamée. Celle-ci finit-elle par être payée? Nous l'ignorons; mais l'incident que nous venons de raconter montre que la mission de Zénon et de ses employés n'était pas sans les exposer à quelques mécomptes dans les cantons écartés, là où les contribuables pouvaient espérer échapper aux sanctions. C'était une illusion, d'ailleurs, car, pour être plus lentes, les sanctions contre les refus d'impôts ou les fraudes se produisaient tôt ou tard et, alors, comme maintenant, le fisc avait toujours le dernier mot.

5° *Renseignements commerciaux.* — Les archives de Zénon nous ont abondamment documentés sur le commerce de ce temps en Syrie-Palestine, sur les centres d'activité, sur la nature des échanges, etc.

Les noms des principaux ports : Gaza, Sidon, Ascalon, Joppé, Tyr, Beyrouth, Ptolémaïs, Tripoli sont souvent mentionnés. Et si le monopole des transports n'existait pas en Syrie-Palestine comme il existait alors en Égypte, on doit, à tout le moins, admettre que l'administration égyptienne avait dans les ports syro-palestiniens ses propres agents pour acheminer vers Péluse, avec leur concours et sous leur surveillance, les denrées acquises. Tels nous apparaissent dans les papyrus de Zénon Krotos et Héraclite.

Dans le papyrus n. *12* des *Annales*... (t. XVIII) de l'an 257-256, nous voyons Krotos, que le papyrus n. *14* du même recueil montre à la tête d'opérations de transit à Jaffa, écrire à Zénon revenu à Alexandrie. Il a embarqué un chargement d'huile, sans doute, à destination d'Égypte. Or, le patron du cargo, qui avait pris livraison de l'huile contre la promesse d'un remboursement cautionné par une esclave, n'a livré en fait ni l'argent, ni l'esclave. Le magistrat local du nom d'Alexis s'est contenté pour l'armateur d'une condamnation de principe; il ne lui a infligé aucune amende, n'a exigé aucune restitution. Cet Alexis nous apparaît, d'ailleurs, comme un juge singulièrement indulgent. Il a tiré de prison, avant expiration de sa peine, le matelot Théron et on ne sait plus où le saisir.

Cette plainte de Krotos confirme aussi une autre pratique d'ordre commercial. Krotos n'a signalé son voleur qu'en indiquant la nature et la provenance de sa cargaison. Comment, dès lors, Zénon aurait-il pu le découvrir au milieu d'autres cargos apportant d'ailleurs la même denrée dans les entrepôts d'Alexandrie et de Péluse? Tout simplement parce que l'importation des huiles de Syrie, spécialement réputées, était soumise à une sévère réglementation. Ces huiles étaient centralisées à Péluse où elles étaient déclarées, puis acheminées sur Alexandrie avec un σύμβολον, sorte de laisser-passer. Elles étaient vendues par l'État, qui les achetait aux marchands et fixait lui-même son bénéfice, étant seul acheteur et vendeur en gros. Cf. Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, t. III, p. 265. On devine aisément ce qui dut se passer. Le patron indélicat ne voulut pas perdre le bénéfice de sa précieuse cargaison; il la déclara et, du même coup, se dénonça.

Un autre agent, Héraclite, d'après le papyrus n. *14*, ne témoigna pas de moins de zèle que Krotos, en cette même année 257-256. Lui aussi regrette bien le départ de Zénon qui vient juste de quitter la Palestine. S'il avait été là, nul doute qu'il n'eût appuyé sa réclamation contre un certain Nicanor qui devait être son supérieur hiérarchique et qu'il n'eût obtenu qu'on lui échangeât son petit cheval contre une monture plus robuste. Sur ces entrefaites arrive en Syrie un personnage, Apollophanès. Héraclite se met aussitôt en route pour aller à sa rencontre; pensant l'atteindre à Massyas, c'est à Sidon, en réalité, qu'il le rencontre. Il a à lui soumettre des difficultés concernant certaines expéditions que Krotos a effectuées de Jaffa, par voie de mer, à Héraclée. Il doit aussi l'entretenir des litiges douaniers soulevés par le transport de passagers et par le cabotage que Ménéclès, établi à Tyr, pratique entre Gaza et Tyr. Apollophanès intervient non par autorité, mais par persuasion et il s'efforce de démontrer au Tyrien Ménéclès que la cargaison doit être quitte de droits de douane puisque passagers et marchandises relèvent directement de Zénon; mais il est bien loin de résoudre toutes les difficultés qui lui ont été soumises et le pauvre Héraclite sollicite, pour être tiré d'embarras, des instructions directes de Zénon, le puissant contrôleur auquel, en terminant, il renouvelle ses doléances au sujet de Nicanor qui abuse de lui, dit-il, comme on ne le ferait même pas d'un ennemi.

Très variées étaient les denrées que l'Égypte venait chercher en Syrie-Palestine. Nous avons déjà signalé l'huile. En Syrie, on se procurait aussi le vin Bethanath qui était un crû réputé (n. *594* des *Papiri greci e latini della Soc. italiana*, t. IV-VII); on y achetait également du blé. Plusieurs lettres parlent de ceux qui exportaient cette denrée de première nécessité, τῶν ἐξαγόντων τὸν σῖτον ἐξ Συρίας. Un billet ordonne d'acheter de la laine au juif Pasis pour confectionner un matelas à Pisiclès. Une lettre de 259, écrite par Démétrios, *grammateus* de Chypre, signale à Zénon sa détresse. Il a tellement fait d'emplettes à Tyr qu'il n'a presque plus d'argent; il faut que l'intendant lui envoie au plus vite 150 drachmes à Beyrouth. A la même époque remonte un mémoire de la nourriture fournie aux

bêtes de somme de l'escorte de Zénon durant sa randonnée à travers la Palestine dont le papyrus n. *71* (n. *59 004* du *Catalogue*, t. I), nous a donné l'itinéraire. Par le papyrus n. *59 092*, cf. *op. cit.*, t. I, on a même l'inventaire de la garde-robe de Zénon au cours de son voyage.

Les esclaves étaient aussi alors une denrée commerciale. Nous l'avons déjà vu par le papyrus n. *3* des *Annales...*, t. XVIII, à l'occasion de la vente de la petite Sphragis. Un autre papyrus, le n. *76* des *Annales...*, t. XXIII, nous fournit quelques détails sur la traite des esclaves en Idumée. Ce papyrus est de l'été 259 avant J.-C. A Marisa, Zénon a acheté un certain nombre d'esclaves à Zaidélos qui en fait le commerce de concert avec son frère Kollochoutos, et, comme il regagnait l'Égypte, vraisemblablement par terre, en suivant la côte, trois de ces esclaves se sont enfuis. Arrivé à Alexandrie, Zénon apprend de Krotos, le fonctionnaire préposé au port de Jaffa, que les trois fugitifs sont revenus auprès de leurs anciens maîtres. Pasiclès, qui a informé Krotos, touchera sans doute la prime accordée au dénonciateur. Pour récupérer plus vite et plus sûrement ses esclaves, ce n'est pas à Krotos, mais à Pasiclès que Zénon écrit. Il envoie également un billet à Epicrate. Zaidélos et Kollochoutos ne veulent relâcher les esclaves, payés pourtant déjà une fois, que moyennant une mine, soit 100 drachmes d'argent. Pasiclès ou Épicrate devront subir leurs exigences, assurés qu'ils seront d'être remboursés de tous leurs débours. Ils remettront les esclaves à Straton, le fonctionnaire autrefois chargé de recouvrer une créance chez le Juif Ieddous et qui, dans la circonstance, sert de courrier et de commissionnaire. Zénon, toutefois, n'est pas sans inquiétude sur la manière dont il s'acquittera de sa mission. Il craint qu'il ne manque d'énergie et il tient tant à récupérer ses trois esclaves, dont deux sont frères, qu'il écrit aussi à Pisistrate pour lui demander de rappeler au besoin son devoir à Straton et de le seconder dans sa tâche afin que les esclaves ne prennent pas de nouveau la fuite. Pour exciter davantage son zèle, il va jusqu'à lui offrir de lui envoyer d'Égypte ce qu'il pourrait désirer. Enfin, d'autres fonctionnaires Epainète, Ammon sont priés par Zénon de veiller à ce que Straton ne soit pas employé à d'autres offices, ni entravé en quoi que ce soit dans son action.

Ce qui étonne le plus dans toute cette histoire, c'est l'indulgence témoignée aux courtiers iduméens. Ils devaient occuper dans la contrée une situation prépondérante et Zénon devait avoir besoin de leur crédit pour que l'on en passe par toutes leurs exigences. Il était sans doute difficile de se procurer sans eux, en pleine paix, les esclaves de choix dont avait besoin le luxe des grands d'Égypte. C'est par des razzias aux portes des villes, en Syrie et en Arabie, que l'on se ravitaillait et les deux compères, adonnés à ce commerce, s'ils étaient parmi les mieux pourvus, n'étaient pas les seuls à le pratiquer.

Dans un autre billet on parle d'esclaves de Syrie (n. *648* des *Papiri greci e latini della Soc. italiana*).

Nous avons déjà vu, dans l'entourage de Toubias, en Ammonitide, le clérouque Nicanor vendre à Zénon pour 50 drachmes une petite esclave de 7 ans. Toubias lui-même envoyait au diœcète Apollonios (pap. *84*), le 17 juin 257, un eunuque et quatre jeunes esclaves, distingués en même temps qu'il expédiait au roi Ptolémée Philadelphe sa collection d'animaux exotiques (pap. *13*). Et sans doute pour éviter tout détournement, toute substitution ou permettre de retrouver l'esclave en cas de fuite, il donnait soigneusement le signalement de chacun d'eux. Le pap. *84* a du moins conservé ce signalement pour les deux premiers; pour le troisième, il est lacuneux; pour le quatrième, il a totalement disparu. Le voici : « Hæmos, 10 ans environ, peau brune, cheveux bouclés, yeux noirs, bonnes joues, taches de rousseur sur la joue droite, incirconcis... — Aticas, environ 8 ans, teint clair, cheveux bouclés, légèrement camus, yeux noirs, cicatrice sous l'œil droit, non circoncis... Cf. *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, t. XXIII, p. 202 sq. En faisant ainsi, Toubias se conformait à l'usage courant. Cf. Letronne, *Notices et textes des papyrus grecs du musée du Louvre*, t. XVIII, p. 178 sq.

Le nom d'Onésime, qu'illustrera plus tard l'esclave de Philémon, converti par saint Paul, figure dès le mois d'août 256 dans une lettre de Hiéroclès à Zénon.

Le commerce d'esclaves tel que le pratiquaient les deux frères iduméens, la cargaison d'huile, volée à Krotos par un caboteur sans scrupule, nous ont montré que la loyauté ou l'honnêteté ne présidaient pas, d'ordinaire, aux relations commerciales ou aux relations entre maîtres et esclaves. Citons encore quelques exemples : Artémidore, ce médecin attaché à la maison d'Apollonios, dont nous avons déjà parlé, voudrait bien obtenir à bon compte l'étalon noir que possèdent les frères Leptinès; son billet à Zénon, modèle d'une lettre d'affaires, montre qu'il compte sur lui pour arriver à ses fins. Cf. Edgar, *Catalogue général... du Musée du Caire*, n. *59 140-59 297 : Zénon papyri*, t. II, p. 82); Sphragis, probablement la petite esclave achetée en Transjordanie, adresse une pétition à Zénon pour lui signaler qu'elle a été dépouillée de tout ce qu'elle avait en se rendant à Sophtis, dans le district de Memphis. Le papyrus *616* de la collection italienne dénonce les méfaits d'un individu chargé du transport de tout un matériel de literie à travers l'Asie Mineure et la Palestine; un officier du nom de Ptolémée avertit Zénon qu'un de ses esclaves lui a dérobé un cheval qu'il a vendu et que cette bête doit se trouver maintenant dans les écuries d'Artémidore. Cf. Edgar, *op. cit.*, p. 72. D'autres billets signalent des vols de chameaux, de mules, etc. Vraiment, il faisait bon alors d'examiner de près les contrats et d'exercer une active vigilance sur tous ses biens, y compris ses esclaves.

6° *Renseignements religieux.* — Dans cet ordre d'idée, le papyrus n. *7* de l'an 258-257 (*Annales*, t. XVIII) mérite de retenir un instant l'attention. Un certain Zoïle, originaire d'Aspendos, en Pamphylie, adresse à Apollonios une requête au sujet de la fondation d'un sanctuaire à Sérapis. Apollonios est alors en tournée d'inspection avec Zénon et c'est à lui que nous devons de posséder ce document, car il le conserva dans ses archives après y avoir inscrit la date de réception *dans le port — ou la station — de Bérénice*. Cf. plus haut, col. 625. Or, Zoïle est quelqu'un, puisque l'un des « amis du roi » a attiré l'attention du ministre sur sa requête et qu'il peut prendre à sa charge les frais énormes d'une telle fondation, pour laquelle il ne sollicite que le placet royal. Si actuellement, il est à Alexandrie, la ville qu'il habite d'ordinaire, et pour laquelle il sollicite cette fondation, est assez lointaine et on y accède par mer. Or voici à la suite de quelles circonstances s'est imposée impérieusement à lui l'obligation d'agir. Dévot à Sérapis, il l'invoquait pour la santé d'Apollonios et la prospérité du roi. Or, maintes fois, Sérapis lui avait prescrit en songe de prendre la mer pour venir solliciter de la cour qu'on lui bâtisse un temple à ... (le nom de la cité manque malheureusement) temple et *téménos* devront être édifiés dans le quartier hellène au voisinage du port ἐν τῇ Ἑλληνικῇ πρὸς τῷ λιμένι, avec un desservant et des offrandes. Zoïle ne s'empressant pas d'obéir fut frappé d'une grave maladie qui mit ses jours en danger; il ne fut guéri qu'après avoir promis à Sérapis de s'acquitter sans délai de la mission que le dieu lui

avait confiée. Dans l'intervalle, un Cnidien voulut se substituer à lui et construire un *serapeum* mais le dieu lui fit savoir qu'il n'agréait pas son zèle et lui interdisait toute construction. Alors Zoïle s'est hâté vers la capitale pour voir le ministre. Mais il eut le tort de traiter auparavant avec lui d'affaires profanes. Frappé de nouveau par Sérapis, il est malade depuis quatre mois et ne pouvant courir à la recherche d'Apollonios, il lui envoie un message car il faut exécuter, en toute diligence, les ordres du dieu. Apollonios lui-même en sera le premier récompensé par une bonne santé et une faveur royale accrue.

Quelle peut bien être la cité maritime lointaine qu'habitait Zoïle? De menus indices peuvent peut-être nous permettre de la découvrir. La ville où Sérapis veut avoir son temple n'est pas toute en bordure immédiate du littoral; elle a, au voisinage du port, un quartier spécial dénommé « quartier grec », donc c'est une ville qui groupe plusieurs éléments ethniques, ce qui indique déjà une localité de quelque importance et rend compte de la présence simultanée, en cette cité, du Pamphylien Zoïle et de son compétiteur le Carien anonyme de Cnide. Le centre maritime ici visé doit être cherché sur le littoral méditerranéen, en Cilicie ou en Syrie, mais plutôt en Phénicie et en Palestine, contrées foncièrement égyptiennes à cette époque.

Entre les noms qui se présentent à l'esprit, le P. Vincent écarte Sidon, qui était demeurée trop phénicienne pour avoir laissé dans ses murs un emplacement propice à l'installation d'un quartier étranger, peuplé de Grecs et il retient celui de Gaza (*Rev. biblique*, 1920, p. 472). Gaza, vieille cité philistine, avait été, dès le début sous la suzeraineté des Lagides; sa position géographique en faisait un bastion avancé pour les terres de l'empire, située qu'elle était au delà du torrent de Gaza. Elle se trouvait à l'entrée des provinces nouvellement annexées, et le pouvoir central avait tout intérêt à la satisfaire. Son importance n'avait cessé de croître; elle attirait vers son port le trafic de l'intérieur et les caravanes de l'Arabie; L'exploitation du port un peu distant était dévolue sans doute aux descendants des anciens colons philistins, crétois ou cariens, mais, à l'arrière du port s'était constituée toute une colonie grecque; c'est pour cette colonie que Zoïle demande l'érection d'un sanctuaire en l'honneur de Sérapis. Nous ignorons le résultat de sa requête, mais elle avait d'autant plus de chance d'être agréée que Zoïle ne demandait au trésor aucune contribution.

Or, en 1878, sur un tertre dominant le littoral à quelques kilomètres au sud-ouest de la moderne Gaza, on a découvert une statue monumentale de Zeus-Sérapis, qui se trouve présentement au musée de Constantinople. Tout portait à considérer cette statue comme une œuvre hellénistique. Ne conviendrait-il pas de rapprocher maintenant ce Zeus-Sérapis, trouvé à Gaza, de la création d'un *serapeum* au port de Gaza, entre 260-255, à la requête du Pamphylien Zoïle? Et si le rapprochement était justifié, le papyrus n. *7* serait désormais, pour les archéologues, un guide précieux. Il faudrait rechercher l'antique Gaza dans une crique abritée au moins sommairement vers l'estuaire de l'oued *Ghazzéh*. Or, dit le P. Vincent, « c'est précisément sur l'un ou l'autre des tells campés sur les deux rives de ce large estuaire — *Tell 'Adjoul* au Nord et *Tell en-Neqeiz* au Sud — que fut trouvé le Sérapis » dont nous avons parlé plus haut. Cf. *Rev. bibl.*, 1920, p. 175.

Bibliographie. — Les papyrus provenant des archives de Zénon se trouvent en trois collections contenant chacune plusieurs centaines de pièces : 1° Edgar, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire, Zenon papyri*, t. i, Le Caire, 1925, in-4°, viii-181 p. 5; t. ii, Le Caire, 1926, in-4°, 205 p. — 2° *Papiri greci e latini della Societa italiana*, t. iv-vii, Florence. — 3° *Zenon papyri. Business papers of the third century B. C. dealing with Palestine and Egypt*, by W. L. Westermann, t. i. New-York, 1934. Quelques papyrus détachés de l'ensemble de la collection ont été publiés par Edgar dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte, Selected papyri from the archives Zenon*, t. xviii, 1918, p. 159-182; t. xix, p. 225-244; t. xxii, p. 209-231; t. xxiii, p. 95-98.

Ces papyrus ont fait l'objet de plusieurs articles dans la *Rev. biblique :* L.-H. Vincent, *La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza*, 1920, p. 161-202. — F.-M. Abel, *La liste géographique du papyrus 71 de Zénon*, 1923, p. 409-415; *Marisa dans le papyrus 76 de Zénon et la traite des esclaves en Idumée*, 1924, p. 566-574.

L. Pirot.

GESSEN. — Voir Israel en Égypte.

GETHSÉMANI. — Voir *Dict. de la Bible*, t. iii, col. 229-334. I. Gethsémani dans le Nouveau Testament. II. Gethsémani dans la tradition primitive. III. Gethsémani de 614 aux croisades. IV. Gethsémani de 1099 à nos jours. V. Les fouilles à Gethsémani. Bibliographie.

I. Gethsémani dans le Nouveau Testament. — Les évangélistes saint Matthieu et saint Marc localisent l'agonie de Notre-Seigneur dans un domaine rural, χωρίον, rendu *prædium* ou *villa* dans les versions latines, qu'ils nomment Gethsémani, mais dont ils n'indiquent nullement le site (Matth., xxvi, 36; Marc., xiv, 32). Les deux autres évangélistes s'accordent à dire que l'endroit anonyme, τόπος, était fréquenté par Notre-Seigneur et ses disciples et à le situer, saint Luc au mont des Oliviers, saint Jean sur la berge orientale du Cédron (Luc., xxii, 39; Joa., xviii, 1-2). Ce dernier, en outre, l'appelle un jardin, κῆπος.

L'interprétation du nom Gethsémani est rendue difficile par l'absence de toute certitude sur sa forme primitive. Les leçons qui importent pour la recherche de l'étymologie sont : Γεθσημανεί, la plus accréditée (*A*, *B*, ℵ, etc.), Γεθσαμανεί du codex de Bèze, appuyé pour — αμανεί par quelques anciennes versions latines (codd. *a*, *b*, *ff* ², *c*, *h*, *r*, *gatianus aureus*), Γεσσημανεί du codex de Bâle à reporter probablement à la recension d'Origène, Γεσσαμ[ανεί] du fragment du papyrus de Chester Beatty publié par H. Gerstinger (*Aegyptus*, t. xiii, 1933, p. 67-72). Si la leçon la plus anciennement connue, celle du papyrus du iiie siècle, donne la forme primitive du mot, il faut accepter l'interprétation attestée par Eusèbe (*P. G.*, t. xxiv, col. 285) et adoptée par saint Jérôme (*P. L.*, t. xxiii, col. 1218; t. xxiv, col. 516; t. xxvi, col. 197) « vallée des gras » ou « vallée très grasse ». Mais on objectera que Γεθ ne s'explique pas facilement comme une corruption de Γεσ et qu'au contraire le changement de Γεθ en Γεσ pourrait bien provenir d'une assimilation de consonnes ou même peut-être du désir de retrouver dans le Nouveau Testament une expression prophétique de l'Ancien, c'est-à-dire גיא שמנים, « vallée des graisses », nom donné par Isaïe (xxviii, 1-4) à la vallée fertile de Samarie. C'est pourquoi il vaut mieux voir dans le premier élément du nom composé le mot hébreu et araméen *gath*, « pressoir », réservé généralement, dans la littérature talmudique, au pressoir à vin mais appliqué aussi quelquefois au pressoir ou moulin à huile (Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 3e éd., 1924, p. 340, n. 2). Le second élément du nom est le pluriel, apocopé par la chute du *noun* final comme il arrive quelquefois dans l'araméen de Palestine (Dalman, *Aramäische Grammatik*, 2e éd., p. 191), ou de l'hébreu et l'araméen *sĕmān*, mot emprunté au grec σημεῖον, d'où *sĕmanei*, ou bien de l'hébreu *šemen* « huile », d'où *samanei*. C'est ainsi que la forme la mieux attestée Γεθσημανεί donne un sens peu satisfaisant « pressoir

des signes », car il n'y a pas de relation manifeste entre « pressoir » et « signes ». D'autre part la combinaison de « pressoir » et « huiles », d'où le sens « pressoir des huiles », est très naturelle. On est donc porté à regarder Γεθσαμανεί du *codex* de Bèze, appuyé abondamment pour Γεθ et par le papyrus du IIIe siècle pour σαμ[ανεί] comme la forme primitive grecque. Il se peut aussi que le *shéwa* de שְׁמָנִים soit transcrit exceptionnellement par η comme il arrive par exemple dans la forme ʼαλληλούϊα (Apoc., XIX, 1) de l'hébreu הַלְלוּ־יָהּ (Trusen, *Gesch. von Gethsemane*, dans *Zeitschr. des deut. Palästina-Ver.*, t. XXXIII, p. 60). On n'aurait ainsi en Γεθσαμανεί et Γεθσημανεί que deux transcriptions diverses du même nom. Mais il n'est pas moins possible que les signes opérés par Notre-Seigneur à Gethsémani, d'après le récit de saint Jean ou le signe (σημεῖον, Matth., XXVI, 48) donné par le traître Judas (cf. Gedsiman au singulier dans la Peschittâ) soient à la base de la forme la plus répandue. Quoi qu'il en soit il faut rejeter l'explication qui voit dans les « signes » les signaux allumés par les Juifs au *sommet* du mont des Oliviers pour annoncer la néoménie, car l'endroit dont il s'agit est au *pied* de la montagne.

Le domaine rural, appelé Gethsémani ou « pressoir des huiles », de saint Matthieu et saint Marc et le jardin, au delà du Cédron, et par conséquent au pied du mont des Oliviers, de saint Jean, se rencontrent dans une olivette. « Il est donc aisé de s'imaginer Gethsémani comme un grand bois d'oliviers, clos d'un mur de pierres sèches, ayant à l'une de ses extrémités une maison renfermant le moulin à huile ». (Vincent et Abel, *Jérusalem nouvelle*, p. 303). Le site approximatif en est assez assuré. La vallée du Cédron, très étroite au Nord et au Sud, s'élargit du côté oriental depuis la porte de saint Étienne jusqu'au monument dit « tombeau d'Absalom » pour faire place à une olivette. D'un point déterminé de cet élargissement de la vallée partent maintenant, et partaient aussi très probablement au temps de Notre-Seigneur, les trois voies qui mènent de Jérusalem à Béthanie. Plus d'une fois pendant la semaine sainte, le Sauveur passa la nuit à Béthanie (Matth., XXI, 17; XXVI, 6; Marc., XI, 11; XIV, 3). Il traversait donc une partie de la vallée pour arriver à l'une des voies de Béthanie, plus probablement à celle du milieu qui gravit à pic la montagne. S'il avait l'habitude d'y faire halte pour prier, on comprend aisément comment Judas sut si bien où le trouver la nuit du jeudi saint et pourquoi saint Jean nous dit qu'il fréquentait l'endroit avec ses disciples (Joa., XVIII, 2) et saint Luc qu'il y était allé *secundum consuetudinem* (Luc., XXII, 39). C'est donc dans la vallée, non loin de l'embranchement des voies de Béthanie, qu'il faut chercher le jardin. Mais saint Luc nous dit non seulement que Notre-Seigneur priait, mais aussi qu'il passait les nuits au mont dit des Oliviers (Luc., XXI, 37). On peut expliquer ce texte

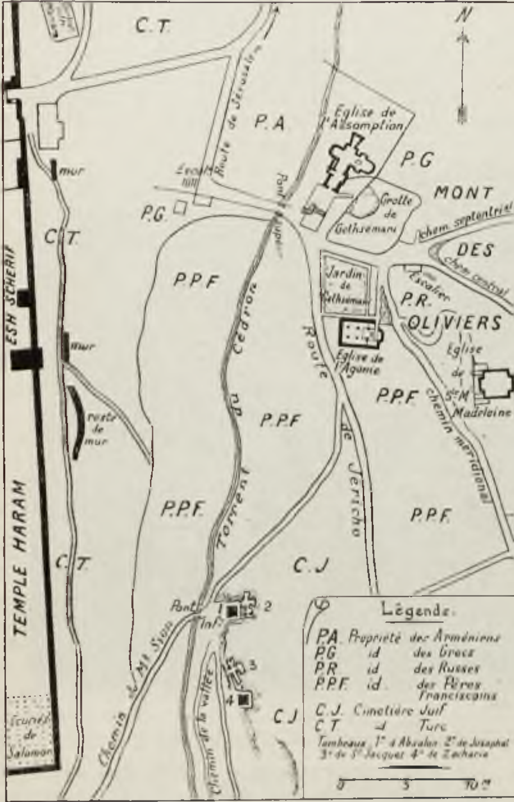


376. — Le mont des Oliviers. (Vue prise de devant l'angle N.-E. du Haram).

1. Chapelle de la Panagia au *Viri Galilaei*. — 2. Tour russe. — 3. Minaret de l'Ascension. — 4. Clocher du Carmel du Pater (site de l'Eléona). — 5. Couvent des Bénédictines. — 6. Chapelle du *Dominus flevit*. — 7. El Mansourîyeh. — 8. Sommet septentrional d'el-Qa'adeh. — 9. Tombeau des Prophètes. — 10. Chemin méridional du mont des Oliviers. — 11. Chemin central. — 12. Chemin septentrional. — 13. El Moskobîyeh. — 14. Ruines du sanctuaire primitif de l'agonie. — 15. Rocher des apôtres. — 16. Jardin de Gethsémani. — 17. Route de Jéricho. — 18. Embranchement vers les grands tombeaux et Siloé. — 19. Oliveraie de Gethsémani. — 20. Passage conduisant à la grotte dite de l'agonie. — 21. Terrasse au dessus de la grotte. — 22. Tombeau de la sainte Vierge. — 23. Pont sur le lit du Cédron. — 24. Tournant de la route vers Jérusalem.

par l'hypothèse que le Sauveur acceptait généralement l'hospitalité d'un ami, propriétaire du domaine rural, et n'allait qu'exceptionnellement à Béthanie. Mais il paraît plus probable que l'évangéliste emploie le mont des Oliviers dans un sens large, pour indiquer Gethsémani et Béthanie, les endroits de la prière et du repos du Maître. Son indication du lieu de l'agonie est donc vague, mais nullement opposée à celle de saint Jean.

Saint Jean nous raconte que Notre-Seigneur entra dans le jardin avec ses disciples. Les synoptiques ajoutent qu'il les laissa aussitôt, vraisemblablement tout près de l'entrée. D'après saint Matthieu et saint



377. — Plan de Gethsémani.
D'après Meistermann, *Gethsemani*, p. 56.

Marc il amena avec lui Pierre, Jacques et Jean, en se retirant dans le jardin, puis s'éloigna d'eux « un peu » pour prier tout seul. Saint Luc omet l'épisode des trois disciples favorisés mais fixe l'éloignement de Notre-Seigneur, du groupe laissé à l'entrée de l'enclos, à « un jet de pierre ». Il ne faut pas identifier les deux indications de distance comme le font quelques auteurs. D'après le texte et le contexte, les trois disciples, peu éloignés, devaient être associés de près à l'agonie du Maître dont les huit autres, éloignés à un jet de pierre, restèrent exclus. On évalue naturellement le jet de pierre à environ 30 m. (Lagrange, *S. Luc*, p. 559), tout en admettant que cette expression imprécise indique quelquefois une distance bien plus grande (Dressaire, *Jérusalem à travers les siècles*, p. 457). Le lieu de la trahison de Judas et de l'arrestation de Notre-Seigneur se trouve, d'après saint Jean, en dehors de la porte du jardin. Il nous paraît difficile d'interpréter ἐξῆλθεν (Joa., xviii, 4) autrement que par « sortit (du jardin) » (Lagrange, *S. Jean*, p, 457), surtout en vue de son rapport naturel avec εἰσῆλθεν « entra (dans le jardin) » (Joa., xviii, 1). Les paroles de Notre-Seigneur : « Levez-vous! Allons! Voilà que celui qui me livre est tout près » (Matth., xxvi, 46; Marc., xiv, 42) montrent certes l'intention de sortir à la rencontre du traître. D'autres traducteurs récents (Durand, *S. Jean*, p. 460; Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, p. 573) rendent ἐξῆλθεν par « s'avança » et localisent la trahison dans le jardin, près de la porte en tout cas. Il est donc clair qu'il faudrait savoir où était l'entrée de l'enclos pour déterminer avec quelque précision, d'après les données évangéliques, les sites de l'oraison et de l'arrestation. Si cela nous est inconnu, le site approximatif du jardin est du moins assez solidement établi.

II. Gethsémani dans la tradition primitive. — Les attestations littéraires des sites de l'oraison et de l'arrestation de Notre-Seigneur remontent à la première moitié du ive siècle. Eusèbe, dans l'*Onomasticon*, vers 330, définit Gethsémani comme « le domaine où le Christ pria avant la passion qui se trouve πρὸς τῷ ὄρει τῶν 'Ελαιῶν et où les fidèles ont maintenant l'habitude d'aller prier » (éd. Klostermann, p. 74). L'indication, traduite par saint Jérôme *ad radices montis oliveti*, paraît désigner un endroit peu élevé au pied et tout près de la montagne. Le *Pèlerin de Bordeaux*, en 333, nous indique, non pas comme Eusèbe, l'endroit de l'oraison, mais celui de la trahison : *Item ab Hierusalem euntibus ad porta, quæ est contra oriente, ut ascendatur in monte Oliveti, vallis quæ dicitur Iosafath; ad partem sinistram, ubi sunt vineae, est et petra ubi Judas Scarioth Christum tradidit, a parte vero dextra est arbor palmæ, de qua infantes ramos tulerunt et veniente Christo substraverunt. Inde non longe quasi ad lapidem missum sunt monumenta duo monubiles miræ pulchritudinis facta : in unum positus est Isaias propheta, qui est vere monolithus, et in alia Ezechias rex Judæorum. Inde ascendis in montem Oliveti...* (Geyer, *Itin. Hieros*, Vienne, 1898, p. 23). « La voie suivie par le Bordelais, dit le P. Abel, avait dans le fond de la vallée la même direction et à peu près le même tracé que le tronçon du chemin qui, de nos jours, enjambe le lit du Cédron et remonte jusqu'à l'angle nord-ouest de la propriété russe de sainte Madeleine. Les marches taillées dans le roc, visibles à l'ouest du pont du torrent, et celles qui s'aperçoivent encore dans la propriété russe, sur le flanc du mont des Oliviers, indiquent suffisamment que le passage n'a pas beaucoup varié. La roche à gauche, c'est-à-dire au nord du chemin, est par conséquent la masse de roc dans laquelle s'ouvre la grotte de Gethsémani » (*Jérusalem nouvelle*, p. 305). Saint Cyrille de Jérusalem indique le même endroit en 347, lorsqu'il prend à témoin de la vérité de l'Évangile et le palmier dont on coupa alors les rameaux et « Gethsémani qui fait presque voir encore Judas à ceux qui savent comprendre » (*P. G.*, t. xxxiii, col. 668). Du silence des trois auteurs cités on peut conclure qu'aucun édifice sacré ne commémora encore ni l'endroit de l'oraison, ni celui de la trahison.

Saint Jérôme, vers 388, dans sa version de l'*Onomasticon* d'Eusèbe, traduit et commente comme il suit la notice sur Gethsémani : « Gethsémani est l'endroit où le sauveur pria avant sa passion; il est situé au pied du mont des Oliviers *(ad radices montis Oliveti)*. Maintenant une église y est érigée. » Éthérie aussi, vers la même date fait mention de cette église en décrivant les cérémonies du vendredi saint : *Ac sic ergo cum cœperit esse pullorum cantus, descenditur de Imbomon cum ymnis et acceditur eodem loco, ubi oravit Dominus, sicut scriptum est in evangelio : Et accessit quantum iactus lapidis et oravit et cetera. In eo enim loco ecclesia est elegans* (Geyer, *op. cit.*, p. 86). L'église érigée entre 347 et 390 est à attribuer très probablement à Théo-

dose (379-395), car « il serait malaisé de la placer dans les temps troublés de Constance, de Julien et de Valens » (Vincent et Abel, *op. cit.*, p. 306). Eutychius d'Alexandrie atteste en effet que « Théodose le roi construisit aussi à Jérusalem l'église de Gismânîye où est le tombeau de Marie et que les Perses détruisirent » (*Corpus script. christ. orient.*, *Script. arab.*, IIIe siècle, t. VI, p. 152). Il s'agit apparemment ici du sanctuaire de l'Oraison, confondu par l'annaliste du xe siècle avec celui du tombeau de la Vierge, qui n'a été construit ni par Théodose ni avant le milieu du ve siècle, mais dont la mémoire éclipsa bientôt le souvenir évangélique de l'agonie.

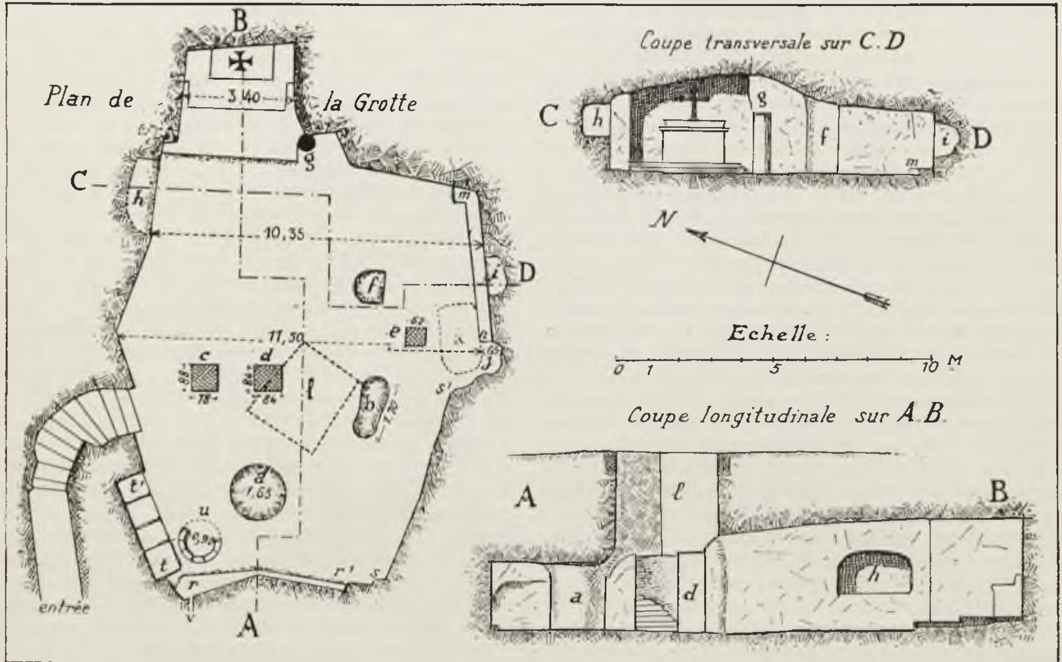
Après avoir décrit les fonctions — prières, hymnes, lectures — du matin du vendredi saint dans l'église élégante de l'Oraison, Éthérie continue ainsi son récit : *Et iam inde cum ymnis usque ad minimus infans in Gessamani pedibus cum episcopo descendent, ubi præ tam magna turba multitudinis et fatigati de vigiliis et ieiuniis cotidianis lassi, quia tam magnum montem necesse habent descendere, lente et lente cum ymnis venitur in Gessamani. Candelæ autem ecclesiasticæ super ducentæ paratæ sunt propter lumen omni populo. Cum ergo perventum fuerit in Gessamani, fit primum oratio apta, sic dicitur ymnus, item legitur ille locus de evangelio ubi comprehensus est Dominus. Qui locus ad quod lectus fuerit, tantus rugitus et mugitus totius populi est cum fletu, ut forsitan porro ad civitatem gemitus populi omnis auditus sit.* Cette description montre clairement que le site de l'oraison est plus élevé que celui de l'arrestation. On a même conclu de la phrase *quia tam magnum montem necesse habent descendere* qu'il fallait chercher l'église élégante sur le flanc de la montagne plutôt qu'à son pied (Baumstark, *Oriens christ.*, t. V, 1905, p. 269; Reymann, *Palästinajahrbuch*, t. V, 1909, p. 95). Mais le témoignage contemporain de saint Jérôme *ad radices montis Oliveti* s'oppose formellement à cette conclusion. On comprend d'ailleurs qu'Éthérie a été amenée assez naturellement, en indiquant les causes de la fatigue du peuple pour expliquer la lenteur de la procession, à englober les deux étapes de la descente dans la phrase incriminée. Il va sans dire que les cierges mentionnés devaient éclairer toute la descente. C'est ainsi que ce renseignement n'ajoute rien à l'information déjà donnée que l'on descend de l'Imbomon à l'église de l'Oraison et de là à l'endroit de l'arrestation. La récente découverte des restes de l'église du IVe siècle, à environ 80 m. au sud de la grotte, a enlevé tout doute sur le site de l'agonie dans la tradition primitive. Le rocher, à cet endroit, est plus élevé d'environ 10 m. qu'à l'entrée de la grotte. On ne peut pas localiser le site primitif de l'arrestation près de la grotte avec la même précision, faute de monument qui en conserve l'indication. Éthérie n'indique aucune église à *Gessamani* et laisse voir même, par la remarque que les cris et les gémissements du peuple pouvaient être entendus de la ville, que le service se tenait en plein air. Si la station se tenait dans la grotte elle l'aurait mentionné comme elle a mentionné la grotte de l'Eléona.

Hésychius, prêtre hiérosolymitain du ve siècle, dans une brève exposition des textes évangéliques, nous montre la base exégétique de la tradition locale et éclaire les témoignages d'Éthérie et d'Eusèbe. Il indique Gethsémani, site de l'arrestation, au delà du Cédron et au pied, πρὸς τὸ προπόδιον, du mont des Oliviers et le site de l'oraison à un jet de pierre de là et au pied du sommet même de la montagne, ὅθεν διαστὰς ὡσεὶ λίθου βολὴν, καὶ πρὸς αὐτῇ τῇ κορυφῇ τοῦ ὄρους γενομένος καὶ προσευξάμενος πάλιν (*P. G.*, t. XCIII, col. 1423). Le sommet de la montagne est le site traditionnel de l'ascension, l'Imbomon d'Éthérie, d'où l'on descend à pic à l'endroit de l'oraison. L'emploi de πρὸς avec le datif rappelle le πρὸς τῷ ὄρει d'Eusèbe et montre le bien fondé de la version de saint Jérôme *ad radices montis Oliveti* puisque le site de l'oraison ne se trouve qu'à un jet de pierre de celui de l'arrestation. On voit que le jet de pierre de saint Luc, dont Éthérie aussi se sert pour indiquer le site de l'oraison, mais sans mention explicite du *terminus à quo*, s'interprète, comme de juste, dans la tradition locale, de la distance qui sépare Notre-Seigneur, non pas de Pierre, Jacques et Jean, comme le veulent plusieurs interprètes modernes même parmi les défenseurs de la tradition (Vincent et Abel, *op. cit.*, p. 303; Fonck, *Verbum Domini*, t. VIII, 1928, p. 165; Dressaire, *Jérusalem à travers les siècles*, Paris, 1932, p. 457), mais des disciples laissés à l'entrée du jardin, c'est-à-dire à l'endroit de l'arrestation.

Le lectionnaire arménien, publié par Conybeare (*Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 507-532) et remontant à la seconde moitié du ve siècle, ne s'accorde pas entièrement avec Éthérie dans sa description des stations du matin du vendredi saint. On va de l'Imbomon non pas à l'église de l'Oraison mais à la « chambre des disciples », c'est-à-dire à la grotte de l'Eléona et de là à Gethsémani. La lecture évangélique : Luc., XXII, 39-46 à l'Imbomon, Marc., XIV, 33-42 à l'Eléona, Matth., XXVI, 36-56 à Gethsémani, se rapporte partout à l'agonie de Notre-Seigneur à laquelle est ajouté, à la dernière station, le récit de l'arrestation. On est porté à croire tout d'abord que la station tenue à l'église de l'Oraison au temps d'Éthérie ait été transférée à la « chambre des disciples », d'où il s'ensuivrait que l'église élégante n'était plus debout moins d'un siècle après sa construction. C'est la conclusion de Klameth appuyée par ce fait que les témoins du VIe siècle ne mentionnent pas cette église et que le nom de Gethsémani ne la désigne pas apparemment dès le temps d'Éthérie mais désignerait plutôt la grotte et son voisinage (*Die Oelbergüberlieferungen*, *Neutest. Abhandlungen*, t. X, v. 2, p. 78). Mais il n'y a guère de doute, après les récentes excavations qui ont relevé les traces évidentes d'un incendie violent et prolongé (Orfali, *Gethsémani*, p. 12), que l'église n'ait été détruite par les Perses. Elle existait donc à la date assignée au lectionnaire arménien et c'est là, sans doute, que se faisait la station de Gethsémani. Il ne faut pas trop restreindre le sens de ce nom, donné au jardin dans l'Écriture sainte et au lieu de l'agonie par Eusèbe et saint Jérôme, d'autant plus que l'église ne se trouvait qu'à environ 80 m. au sud de la grotte. Si les pèlerins du VIe siècle ne mentionnent pas cette église, ce qui n'est pas tout à fait certain, c'est que leur intérêt s'est concentré sur la grotte et sur le tombeau de la sainte Vierge.

Au VIe siècle, le *Bréviaire de Jérusalem* indique au pied du mont des Oliviers l'église du tombeau de la sainte Vierge, la trahison de Judas et l'endroit où Notre-Seigneur soupa avec ses disciples. *Et ibi est basilica sanctæ Mariæ, et ibi est sepulchrum eius. Et ibi tradidit Judas dominum nostrum Jesum Christum. Et ibi est locus, ubi Dominus cenavit cum discipulis suis. Et inde ascendit in montem « Oliveti »* (Geyer, *op. cit.*, p. 155). De Théodose, pèlerin contemporain, nous apprenons en outre que la cène dont il s'agit est celle du lavement des pieds, c'est-à-dire la cène de saint Jean, distinguée alors par une fausse exégèse de celle de l'institution de l'eucharistie décrite par les synoptiques. (Voir dans le *Supplément*, au mot CÉNACLE, t. I, col. 1077.) La commémoraison de cette cène fut célébrée dans une grotte de la vallée de Josaphat, où se voient encore quatre sièges de table dont chacun a reçu trois apôtres. *Ibi est vallis Josaphat; ibi Domnum Judas tradidit. Ibi est ecclesia domnæ Mariæ Matris Domini; ibi et Dominus lavit pedes discipulorum, ibi et cenavit; ibi sunt quattuor accubita, ubi Domnus cum*

apostolis ipse medius accubuit, quæ accubita ternos homines accipiunt. Modo aliquanti pro religiositate ibi cum venerint, excepto carnis ibi cibaria sua comedere delectantur et accendent luminaria, ubi ipse Domnus apostolis pedes lavit, quia ipse locus in spelunca est, et descendent ibi modo CC monachi (Geyer, *op. cit.*, p. 142-143). La grotte de Gethsémani, ainsi devenue sanctuaire, s'identifia bientôt avec l'endroit de l'arrestation, d'après le récit de l'*Anonyme de Plaisance* qui visita les lieux saints vers 570. *Descendentes de monte Oliveti in valle Gessemani in loco, ubi traditus est Dominus, in quo sunt tria accubita, in quibus ille accubuit, et nos accubuimus pro benedictione. Et in ipsa valle est basilica Sanctæ Mariæ, quam dicunt* modernes laissent mal discerner le roc de la maçonnerie... Abstraction faite de l'enfoncement oriental, seule partie sensiblement régulière où est installé l'autel, le reste figure vaguement un ovale de 15 m. × 10 m. en ses axes les plus grands avec des parois extrêmement anguleuses. Six piliers disparates et disposés comme au hasard consolident le plafond rocheux... Un grand regard quadrangulaire, *l*, ajoure la caverne, qui reçoit un notable supplément de lumière par l'escalier d'accès, surtout aux dernières heures de l'après-midi, quand le soleil décline. Une autre ouverture, *k*, aujourd'hui obturée par l'extérieur, se remarque dans le plafond au bout méridional du grand axe nord-sud. On la pourrait prendre d'abord pour une ancienne



378. — Plan et coupes de la grotte.

a, b, f, piliers de roc. — c, d, e, piliers en maçonnerie. — g, tronçon de colonne antique. — h, niche suggérant un arcosolium funéraire. — i, j, cavités de récente date. — k, ouverture obturée par l'extérieur. — l, ouverture quadrangulaire. — m, n, restes de gradins. — t, t', sol dallé. — u et v, bassin comblé et conduit exigu d'un pressoir.

domum eius fuisse, in qua et de corpore sublatam fuisse. Ipsa vallis Gessemani ibidem vocatur Josaphat (Geyer, *op. cit.*, p. 170).

Il est assez étonnant que ces trois témoins mentionnent tous l'église de la Sainte-Vierge, au nord de la grotte, mais ne soufflent mot de l'église de l'Oraison, au Sud. D'autre part, le *Typicon de Jérusalem* attribue plusieurs fois à l'empereur Maurice (582-602) la construction de l'église de la Sainte-Vierge à Gethsémani. Il se peut donc que les pèlerins se soient trompés sur le titre de l'église qu'ils mentionnent; mais il paraît plus probable que Maurice a été substitué à Marcien (451-457) dans la version géorgienne du *Typicon* (voir Abel, *Rev. biblique*, 1914, p. 455, et *Jérusalem nouvelle*, p. 809, et pour l'opinion contraire Goussen, *Ueber georgische Drucke und Handschriften die Festordnung und den heil. Kalender des altchristlichen Jerusalems betreffend*, dans *Liturgie und Kunst*, t. IV, 1923, p. 29).

La grotte est une excavation dans la roche vive, au pied de la montagne (fig. 378).« On y accède par un long couloir et une série de marches où les crépissages bouche de citerne, quoique sa situation peu normale et surtout sa forme très prononcée de rectangle lui donnent plutôt l'air de quelque tombe isolée, creusée jadis à la surface du roc et accidentellement perforée quand fut développée l'excavation inférieure » (*Jérusalem nouvelle*, p. 336). Le R. P. Vincent, auquel nous empruntons cette description, énumère ensuite plusieurs indices qui font soupçonner dans la grotte une « spacieuse sépulture antique » et quelques-uns « qui s'accorderaient mieux avec l'hypothèse d'un pressoir émise naguère par M. le professeur Dalman ».

La tradition primitive ne localisa pas l'arrestation dans la grotte, mais, semble-t-il, sur la voie qui amène de Jérusalem au mont des Oliviers, et plus précisément là où elle passe au sud de la grotte à environ 50 m., c'est-à-dire à un jet de pierre, au nord du site de l'agonie. La grotte est regardée par quelques auteurs comme l'élément le plus authentique de la tradition. D'après Klameth, la direction méridionale prise par la voie après avoir dépassé la grotte aurait déterminé la localisation du site de l'agonie à un jet de pierre au Sud (*Die Oelbergüberlieferungen...*, p. 77). Dalman

soutient comme plus probable que le jardin primitif s'étendait au nord de la grotte, laquelle lui servait vraisemblablement de pressoir et lui donna son nom de Gethsémani. Le jardin de la tradition primitive, délimité à l'Ouest, au Nord et à l'Est par les voies de Jéricho, du mont des Oliviers et de Béthanie, ne comprendrait pas la grotte. Notre-Seigneur, en cherchant l'isolement, ne se serait guère dirigé au Sud dans la région des chemins (*Orte und Wege Jesu*, p. 345). Ces arguments n'ont pas grande valeur. Il n'est pas établi que la grotte, élément relativement tardif de la tradition, ait servi de pressoir au domaine rural ou lui ait donné son nom. Les fouilles récentes, en révélant le pressoir d'une maison byzantine ou romaine tout près de l'angle sud-ouest de l'église primitive, ne sont pas favorables à cette hypothèse. Le jardin actuel de Gethsémani n'est pas délimité au Sud, où « le beau champ d'oliviers qui renferme les ruines de l'église au Nord et qui s'étend entre le chemin du mont des Oliviers et la route de Jéricho jusqu'au cimetière juif au Sud, a un hectare trois quarts de superficie (Meistermann, *Gethsémani*, p. 105, n. 2). Un jardin entouré de murs et choisi peut-être parce que le propriétaire était un ami, aurait donné au Sauveur tout l'isolement désirable à une heure tardive de la nuit. Ce n'est donc pas la grotte mais le site traditionnel de l'agonie que l'on doit considérer en raison de son antiquité, de sa stabilité et de son caractère sacré, comme l'élément le plus authentique de la tradition.

III. Gethsémani de 614 aux croisades. — L'église de l'Oraison, détruite par les Perses en 614, ne paraît pas avoir été restaurée par Modeste. Arculfe, vers 670, n'en parle pas, mais il raconte qu'il a vu une pierre, insérée dans un mur de l'église du tombeau de la sainte Vierge à Gethsémani, laquelle conservait encore les empreintes laissées par les genoux de Notre-Seigneur lorsqu'il priait dans le jardin avant son arrestation (Geyer, *op. cit.*, p. 240). Un peu plus tard, vers 692, le calife ʿAbd-el-Mélik, d'après la *Chronographie de Théophane* « voulut enlever les colonnes de la sainte Gethsémani pour s'en servir dans la construction de la mosquée de la Mecque. Sergius, chrétien d'une grande piété, et un patricien nommé Clésius, homme très distingué parmi les chrétiens de la Palestine, le supplièrent tous les deux de ne pas le faire, promettant qu'ils prieraient Justinien d'envoyer d'autres colonnes à leur place : ce qui fut fait ensuite » (*P. G.*, t. cviii, col. 741). Les Arabes respectaient encore à cette époque les églises chrétiennes de Jérusalem d'après le concordat conclu entre Omar et Sophrone. Il paraît donc plus naturel d'entendre par « la sainte Gethsémani » l'église *ruinée* de l'Oraison, dont le calife voulut prendre les colonnes restées debout (Meistermann, *Gethsémani*, p. 98-100), que d'y voir, avec le P. Abel, l'église du tombeau de la sainte Vierge, relevée par Modeste (*Jérusalem nouvelle*, p. 810) ou encore moins avec le P. Orfali l'église *restaurée* de l'Oraison (*Gethsémani*, p. 20). Mais si l'église était encore en ruines vers la fin du viie siècle, elle a été relevée peu après car Willibald la visita en 725. *Et ibi* [*in eccl. B.M.W.*] *orans ascendit in montem Oliveti qui est ibi iuxta vallem in orientali plaga. Illa vallis est inter Jerusalem et montem Oliveti. Et in monte Oliveti est nunc ecclesia ubi Dominus ante passionem suam orabat et dixit ad discipulos : Vigilate et orate ut non intretis in tentationem* (Matth., xxvi, 41). *Et inde venit ad ecclesiam in ipso monte, ubi Dominus ascendit in cœlum* (Tobler-Molinier, *Itin. latina*, p. 265-266). L'indication de l'église, sans être précise, s'accorde bien avec le site traditionnel. Elle n'est pas *in ipso monte*, sur la montagne elle-même, comme l'église de l'Ascension, mais *in monte*, c'est-à-dire rattachée plus vaguement à la montagne et, par conséquent, à son pied ou sur sa pente inférieure. Les fouilles, d'ailleurs, comme nous le verrons plus loin, en attestant une restauration de l'église de l'Oraison aux viie-viiie siècles, nous défendent de supposer que Willibald a confondu cette église avec celle de l'Éléona. C'est là la seule attestation littéraire de l'église restaurée, car le vénérable Bède, dans son *Commentaire sur saint Marc*, ne nous donne que le renseignement de saint Jérôme sur l'église primitive *nunc ecclesia desuper ædificata* (*P. L.*, t. xcii, col. 274).

Les stations de la nuit du jeudi saint, d'après le *Typicon de Jérusalem*, sont les mêmes au viie qu'au ve siècle mais il paraît que celle de l'Éléona précède celle de l'Imbomon, comme au temps d'Éthérie. Après avoir lu à l'Éléona Luc., xxii, 31-54 on va au « portique ». Il s'agit sans doute du portique placé devant l'église de l'Ascension, dont fait mention Jean Rufus dans les *Plérophories* (éd. Nau, *P. O.*, t. viii, p. 105). On y lit Marc., xiv, 33-42. De là, on va à Gethsémani où on lit Matth., xxvi, 36-56 (Baumstark, *op. cit.*, t. xv, 1915, p. 223-224; Goussen, *op. cit.*, p. 18). Rien n'indique où l'unique station de Gethsémani se tenait — plus probablement à la grotte ou à l'église de la Sainte-Vierge, car l'église de l'Oraison était en ruines.

L'église restaurée a été détruite, on ne sait comment, avant 806. Le *Commemoratorium* n'indique que trois églises au mont des Oliviers : *In sancto monte Oliveti ecclesiæ III : una, ascensio Domini... alia ubi docuit discipulos suos Christus... tertia in honore sanctæ Mariæ* (Tobler-Molinier, *op. cit.*, p. 302). Ce document statistique aurait certainement fait mention de l'église de l'Oraison si elle avait existé à cette époque. On a proposé d'identifier l'église de l'Oraison mentionnée par Willibald, avec l'Éléona, *ubi docuit discipulos suos Christus* (Vincent et Abel, *op. cit.*, p. 311) et on a cru découvrir un appui à cette hypothèse d'un égarement du site traditionnel de l'agonie dans un autre passage du *Commemoratorium* où serait indiquée une seconde Gethsémani au sommet de l'escalier qui gravit le mont des Oliviers (Baumstark, *op. cit.*, t. v, 1905, p. 271; Vincent et Abel, *op. cit.*; Dressaire, *Jérusalem à travers les siècles*, p. 462). *Inclusi qui sedent per cellulas, eorum, qui græca lingua psallent XI, Syriani VI, Armeni II, Latini V qui Sarracenica lingua psallit I. Juxta illam scalam, quando subis in montem sanctum, inclusi II, unus Græcus, alter syrus; ad summam scalam in Gethsemane inclusi III, Græcus et Syrus et Georgianus. In valle Iosaphat inclusus I, monasteria puellarum XXVI* (Tobler-Molinier, *op. cit.*, p. 302). On n'a qu'à analyser ce texte pour voir qu'il est mal ponctué. Il y a quatre groupes de reclus et quatre indications de lieu. Par suite de la mauvaise ponctuation, le premier groupe reste sans habitat, ayant cédé le sien au second, et le troisième en a deux : celui du second groupe *ad summam scalam* et le sien propre *in Gethsemane*. Il n'y a donc aucune Gethsémani au sommet de l'escalier d'après cet auteur, aucun égarement de la tradition. Klameth aussi n'admet pas un tel égarement dans un document officiel comme le *Commemoratorium*, mais sa solution de la difficulté, présentée par le texte mal ponctué, ne résiste pas à la critique. Il s'agirait, d'après lui, de la partie de l'escalier qui se trouve à l'unique Gethsémani, mais le texte indique tout simplement l'escalier qui gravit la montagne (*Die Oelberg-überlieferungen*, p. 84-85).

Le moine Bernard, vers 870, qui qualifie d'église d'après sa coutume la grotte devenue oratoire, est d'accord avec le *Commemoratorium* lorsqu'il ne fait pas mention d'une église à l'endroit de l'oraison, qu'il indique sur la déclivité de la montagne. *Inde perreximus in montem Oliveti, in cuius declivio ostenditur locus orationis Domini ad patrem* (Tobler-Molinier, *op. cit.*, p. 316). « Il n'y a qu'à se placer dans le lit du

Cédron, dit bien le P. Abel, et à lever les yeux vers le jardin actuel de Gethsémani pour se rendre compte de la vérité de cette expression » (*Jérusalem nouvelle*, p. 310). L'auteur de la vie de Constantin et Hélène au siècle suivant confirme cette conclusion en rattachant les sites de l'Oraison et de la trahison un peu vaguement à la vallée de Josaphat. « Il est dit par beaucoup, comme nous l'avons appris, que le même lieu incliné est appelé « vallée du pleur » et « torrent du Cédron » et « vallée de Josaphat »; mais le jardin dans lequel le Christ et notre Dieu fut livré était là ainsi que le lieu dans lequel le seigneur pria la nuit où il fut livré » (trad. Nau, *Rev. de l'Orient chrét.*, 1905, p. 164). Le *Typicon* de l'*Anastasis* aussi indique pour le matin du vendredi saint une descente du mont des Oliviers, apparemment de l'*Éléona*, à la *Sainte Oraison* et de là une procession à la *Sainte-Gethsémani*. Les stations sont les mêmes qu'au temps d'Éthérie, mais la lecture évangélique n'est plus adaptée aux lieux : Matth., XXVI, 57-75 à l'endroit de l'Oraison, et Joa., XVIII, 28-XIX, 16 à l'endroit de l'arrestation (Papadopoulos-Kérameus, *Analecta*, t. II, p. 116 sq.). La reprise de la station de l'Oraison, omise au VII[e] siècle d'après le *Typicon* de Jérusalem, s'explique évidemment par la restauration de l'église, qu'on ne pouvait pas laisser sans station, au commencement du VIII[e] siècle. La conclusion déjà formulée sur la date de cette restauration est ainsi confirmée. Il n'y a aucune mention du site de l'Oraison ni dans la description arménienne, ni chez le moine Épiphane.

La grotte n'est mentionnée pendant cette période que par Arculfe, Bernard et le moine Épiphane. Pour Arculfe, c'est l'endroit où Notre-Seigneur avait coutume de se mettre à table avec ses disciples, comme en témoignent encore les quatre tables en pierre qui s'y trouvent, une tout près de l'entrée pour le Maître et trois autres pour les disciples. Cet auteur nous raconte aussi que la grotte contient deux puits qui restent toujours fermés mais seraient d'une profondeur immense d'après les indications des guides (Geyer, *op. cit.*, p. 241-242). Bernard donne à la grotte devenue oratoire le nom d'église et y voit le lieu de l'arrestation et de la cène attestée par les quatre tables. *In ipso etiam loco* [*ubi est ecclesia Sanctæ Mariæ rotunda*] *est ecclesia, in quo Dominus traditus est habens quatuor mensas rotundas cene ipsius* (Tobler-Molinier, *op. cit.*, p. 316). Tout autres sont les souvenirs rattachés à la grotte par le moine Épiphane qui, comme l'auteur de la *Vie de Constantin et d'Hélène*, indique le jardin comme l'endroit de l'arrestation. « Et près de là, vers l'Orient, est la sainte Gethsémani, le tombeau de la toute sainte Théotokos. Il y a une église fort belle, dans le voisinage de laquelle il y a la sainte grotte où le Seigneur se réfugia avec ses disciples. Et, dans la grotte, se trouve le trône du Fils de Dieu et de ses douze apôtres, où il doit s'asseoir pour juger les douze tribus d'Israël. A la tête du trône du Seigneur il y a une petite ouverture dont on n'aperçoit pas le fond; il en sort des rumeurs ou de grandes vociférations. Certains prétendent que ce sont des âmes... Tout cela se trouve dans la vallée du Pleur. Dans ce même lieu il y a le torrent des Cèdres [du Cédron], la vallée de Josaphat et le jardin où le Christ fut livré » (*P. G.*, t. CX, col. 268). On voit que la tradition, qui reste très stable pendant toute cette période sur le lieu de l'agonie, fluctue entre la grotte et le jardin pour indiquer le lieu de l'arrestation.

IV. Gethsémani de 1099 a nos jours. — Dès l'arrivée des croisés jusqu'au commencement du XIV[e] siècle les sites de l'agonie et de l'arrestation restent les mêmes que dans les périodes précédentes. Phocas, vers 1177, ne fait pas exception en rattachant à la grotte la prière dominicale par laquelle il entend vraisemblablement le *Pater noster*, car il indique la prière accompagnée de la sueur de sang à un jet de pierre de là, au pied de la montagne (*Descriptio Terrae Sanctae*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 945). Mais Wilbrand d'Oldenbourg, en 1212, confond manifestement les sites du *Pater* et de l'agonie lorsqu'il indique celui-ci au *Sanctum Pater noster*, dans le jardin de Gethsémani, et celui-là à l'église ruinée de l'*Él ona* (éd. Laurent, *Peregrinatores medii aevi quattuor*, p. 187). Il faut remarquer ici que le nom de *Pater Imon* est resté attaché jusqu'à nos jours, dans la nomenclature indigène, à la soi-disant colonne de la trahison, tout près du site traditionnel de l'agonie. Mais la tradition sur les sites de ces sanctuaires était trop solidement établie pour que l'erreur de Wilbrand se reproduise dans les récits des pèlerins postérieurs. L'endroit de l'arrestation est indiqué quelquefois dans le jardin (*Qualiter sita est civitas Jerusalem*, Tobler-Molinier, *op. cit.*, p. 348; Anonyme VII, Tobler, *Descriptiones ex saec. VIII-XV*, p. 104; Phocas, *loc. cit.;* Le continuateur de Guillaume de Tyr, *Rec. des hist. des croisades*, *Occid.*, t. II, p. 541). Il se trouve « quelque part en ces lieux » d'après Théodoric en 1172 (Tobler, *Theodorici libellus*, p. 62). Mais plus communément, on l'indique dans la grotte où l'on en montre les vestiges. Les sièges de table du VI[e] siècle, devenus trônes de jugement chez le moine Épiphane au XI[e] siècle, sont maintenant des bancs sur lesquels les apôtres se reposaient pendant la prière du Maître. Par « les apôtres » on entend quelquefois Pierre, Jacques et Jean (Saewulf, *Relation de voyage*, éd. D'Avezac, p. 33) mais plus souvent tout le collège apostolique (Anonyme II et Théodoric, Tobler, *Theodorici libellus*, p. 124 et 161; Burchard de Mont-Sion, éd. Laurent, *op. cit.*, p. 68; Marino Sanuto, *Liber secretorum fidelium Crucis*, éd. Bongars, p. 255). Plus remarquées encore sont les empreintes laissées sur une pierre, que l'on montrait dans un angle de la grotte, par les doigts de Notre-Seigneur lors de son arrestation (Jean de Wurtzbourg, *Descriptio Terrae Sanctae*, Tobler, *Descriptiones ex saec. VIII-XV*, p. 138; Anonyme II et Théodoric, *loc. cit.;* Perdicas, Hodoiporica, éd. Koikylides-Phocylides, p. 467; Marino Sanuto, *loc. cit.;* Odoric de Friuli, éd. Laurent, *op. cit.*, p. 151, etc.). On croyait même découvrir sur une paroi de la grotte les empreintes du crâne, de la tête et des cheveux du Sauveur (Burchard de Mont-Sion et Marino Sanuto). Seul Jean de Wurtzbourg fait mention de fresques où étaient représentés Notre-Seigneur, allant et venant, et les disciples tristes et endormis.

Les premiers témoins de l'époque des croisés attestent bien un oratoire (Saewulf, *loc. cit.;* auteur des *Gesta Francorum Iherusalem expugnantium*, *Rec. des hist. des croisades*, *Occid.*, t. III, p. 512; auteur du *De situ urbis Iherusalem*, éd. de Vogüé, *Les églises de Terre sainte*, p. 414) ou une petite église (Daniel l'Higoumène, Khitrovo, *Itin. russes*, p. 23) à l'endroit de l'Oraison, localisé à un jet de pierre de la grotte, en allant obliquement au Sud, vers la montagne. Mais Jean de Wurtzbourg, en 1165 (éd. Tobler, p. 138) et Théodoric, en 1172 (*Theodorici libellus*, p. 61), y ont trouvé une « nouvelle » église appelée église du Sauveur. « De son pavé sortent trois pierres non travaillées, comme de petites roches, sur lesquelles, dit-on, Jésus a prié à genoux à trois reprises » (Jean de Wurtzbourg). « Le lieu d'une prière est dans l'abside gauche, celui d'une autre au milieu du chœur, et celui de la troisième dans l'abside droite » (Théodoric). Cette nouvelle église, mentionnée aussi par l'Anonyme de 1170 (*Theodorici libellus*, p. 124) et par Phocas en 1177 (*P. G.*, t. CXXXIII, col. 945) est l'église médiévale révélée par les fouilles récentes. Desservie par les bénédictins, elle fut dès son origine le centre spirituel d'une confrérie illustre, fondée en 1112 pour assurer

les ressources de l'hôpital de Notre-Dame de Josaphat. Dans une confirmation de la constitution de cet hôpital, donnée sous le sceau de Guillaume, patriarche de Jérusalem (1130-1145), il est stipulé que toutes les semaines on chantera dans l'église Saint-Sauveur une messe pour les vivants et une autre pour les défunts en faveur des confrères et des autres bienfaiteurs (Delaborde, *Chartes de Terre sainte provenant de l'abbaye de Notre-Dame de Josaphat*, n. 19, p. 48). Il paraît plus probable que l'*Ecclesia Sancti Salvatoris* de ce document ne désigne pas l'ancien oratoire mais la nouvelle église, érigée par conséquent avant 1145. Le P. Abel préfère croire, en s'appuyant sur le *nova ædificatur ecclesia* de Théodoric, qu'elle n'était point complètement achevée en 1172 (*Jérusalem nouvelle*, p. 314). Mais le fait qu'on y célébrait la messe régulièrement, en 1167, d'après Jean de Wurtzbourg, nous porte à interpréter plutôt *ædificatur* comme un présent historique.

L'église médiévale fut détruite par les troupes de Saladin, en 1187, d'après le récit d'un témoin oculaire qui serait Rodolphe, abbé cistercien de Coggeshale, en Angleterre. Cet auteur cite parmi les églises renversées par les infidèles « l'église construite au jardin où le Seigneur dit aux apôtres de prier pour n'être pas induits en tentation et nommée Sauveur, parce que le Sauveur et Rédempteur du monde a supplié son Père pour le genre humain » (Michelant-Raynaud, *Itinéraires à Jérusalem*, p. 51). Le P. Orfali rejette ce témoignage parce que l'on continue à faire mention de l'église de l'Agonie ou du Sauveur comme si elle était encore debout dans plusieurs itinéraires du XIIIe siècle (*op. cit.*, p. 29). Mais il paraît oublier que les fouilles en attestent une restauration faite par les indigènes (*op. cit.*, p. 7) à qui passèrent les sanctuaires après l'expulsion des Latins, en 1187. Nous avons déjà remarqué que Wilbrand d'Oldenbourg, le premier pèlerin à mentionner l'église après la prise de Jérusalem, l'a confondue, en 1212, avec l'église du *Pater* à raison du nouveau nom qu'elle avait reçu des indigènes, *Sanctum Pater noster* ou *Pater Imon*. Ce nouveau titre attesté par Wilbrand, nous paraît confirmer le témoignage de Rodolphe sur la date de la destruction de l'église médiévale restaurée par les indigènes. D'autre part, on pourrait bien alléguer pour une date postérieure le silence des pèlerins de la fin du XIIIe et du commencement du XIVe siècle qui mentionnent le lieu de l'agonie sans parler d'église, tandis que l'auteur catalan, Joseph Pijoan, y indique, en 1323, une belle église avec trois autels desservie par les Arméniens (*Anuari de l'institut d'estudis catalans*, 1907, p. 375). La restauration serait à dater probablement avant le milieu du XIVe siècle ou peut-être après 1345, selon le P. Vincent (*Jérusalem nouvelle*, p. 1006). Après 1323, on ne fait plus mention de l'église dont la disparition a dû contribuer à la perte, de la part des Latins, du site traditionnel de l'agonie.

L'oratoire de la grotte de Gethsémani a reçu une extension du côté de l'entrée vers le milieu du XIIe siècle. Jean de Wurtzbourg, en 1167, y trouva une *capella cum caverna* et l'Anonyme de 1170 fait mention de l'atrium de la chapelle (*Theodorici libellus*, p. 124). Théodoric, en 1172, parle d'une *ecclesia non modica* où l'on trouve un autel immédiatement en entrant, avant de pénétrer dans la grotte souterraine (*op. cit.*, p. 61). L'église est en ruines en 1335 d'après Jacques de Vérone (*Rev. de l'Orient latin*, t. III, p. 198), mais dix années plus tard on en voit encore la grande porte ruinée, à douze pas de l'église de la Sainte-Vierge (Nicolas de Poggibonsi, *Libro di Oltramare*, p. 187). La pierre à l'angle septentrional de la grotte, sur laquelle on croyait voir les empreintes laissées par les doigts de Notre-Seigneur, est mise en rapport, vers la fin du XIIIe siècle, non plus avec l'arrestation mais avec l'agonie. C'est ainsi qu'elle joue le rôle principal dans l'interversion des deux sites. La nouvelle interprétation des empreintes s'explique assez facilement comme plus conforme à la piété que l'ancienne. Il est d'ailleurs impossible d'admettre la thèse du P. Meistermann qui identifie la pierre de la grotte avec la pierre de l'agonie vue par Arculfe (*Gethsémani*, p. 209). Celle-ci s'est trouvée sur une paroi, à droite de la porte de l'église de la Sainte-Vierge; celle-là, au contraire, sur le sol à gauche de l'entrée de la grotte.

Burchard de Mont-Sion, en 1283 (Canisius, *Thesaurus mon. eccl.*, t. IV, p. 18) et Marino Sanuto vers 1307 (*op. cit.*, éd. Bongars, p. 255), tout en maintenant les anciennes localisations, parlent de deux pierres, celle de l'arrestation dans la grotte qui porte l'empreinte des doigts, et celle de l'agonie dans le jardin qui porte les empreintes des genoux et des doigts. Mais Philippe

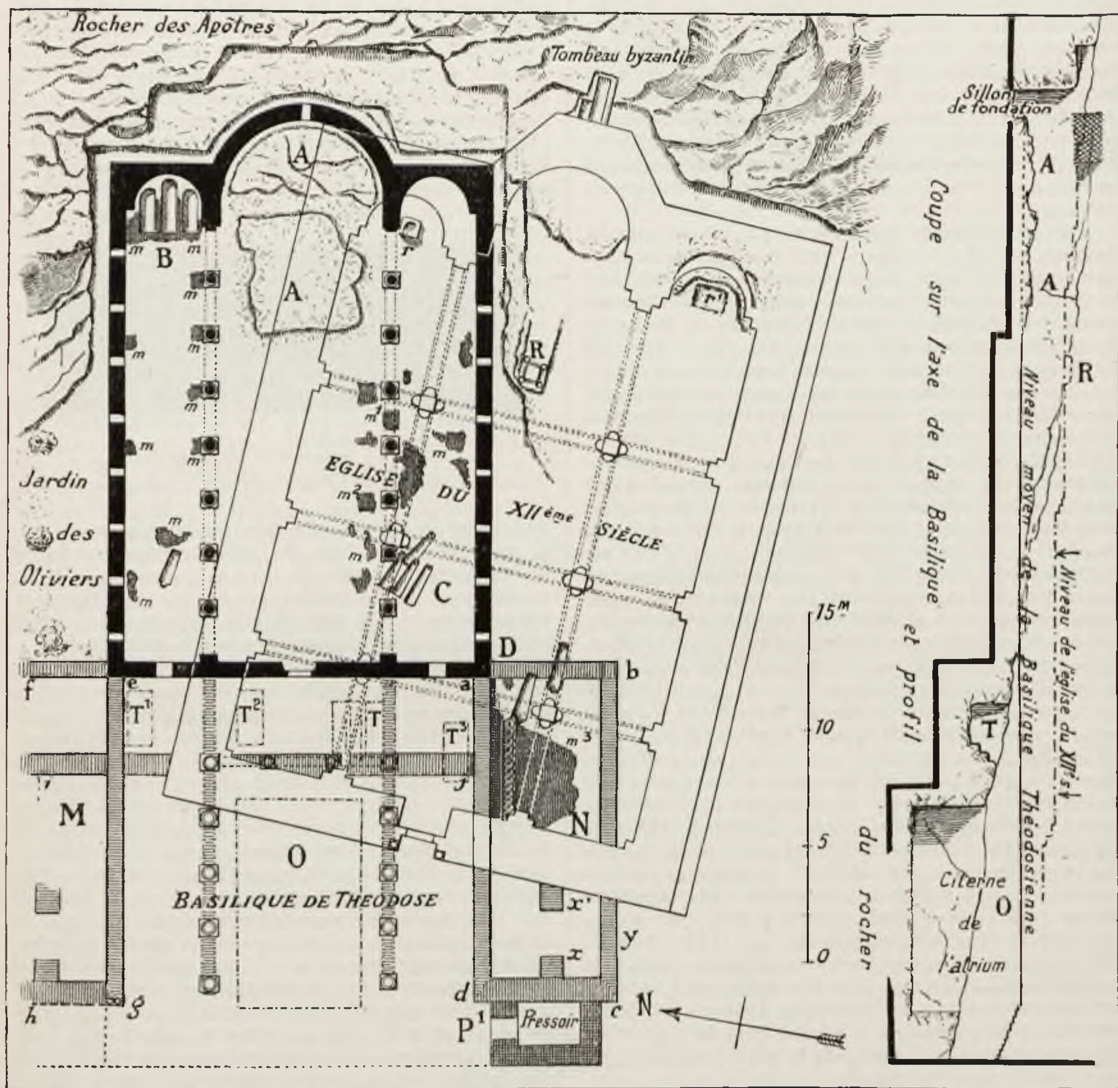


379. — Inscription de la grotte.
D'après Meistermann *Gethsemani*, p. 212.

Brosserio de Savone (*Le missioni francescane*, t. III, p. 333-334), entre 1295 et 1299, et Odoric de Friuli en 1310 (éd. Laurent, p. 151) ne parlent que d'une seule pierre qui porte les empreintes des doigts et qu'ils rattachent à l'agonie. Ils indiquent tous deux l'arrestation assez vaguement à la ville de Gethsémani. Dès ce temps, la grotte ne conserve plus son ancien souvenir chez les Latins mais il y a encore quelque fluctuation sur le lieu de l'agonie. Pipino de Bologne en 1330 (*Tractatus de Locis sanctis*, éd. Manzoni, Bologne, 1896, p. 78) et Jacques de Vérone en 1335 (*Rev. de l'Orient latin*, t. III, p. 198 sq.) restent fidèles au site traditionnel, mais Guillaume de Boldensel, en 1333, localise l'agonie *sub rupe*, près de l'église de la Sainte-Vierge, c'est-à-dire presque certainement dans la grotte (Canisius, *op. cit.*, t. IV, p. 351). Plus clair encore est le témoignage de Nicolas de Poggibonsi en 1345 : *Da parte sinistra della grotta si è in terra una pietra, e ivi fu fatto un altare : e ivi Cristo orò al Padre, e sudò gocciole di sangue. Di sopra nella grotta si è scritto : Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste; verumtamen non mea voluntas sed tua* (*Livro di Oltramare*, p. 188). La pierre a disparu mais l'autel reste encore à l'endroit indiqué aussi bien qu'une inscription latine (fig. 379) qui paraît postérieure à celle décrite par Nicolas et a été ainsi déchiffrée par Quaresmius au XVIIe siècle : *Hic rex C[hris]tus sudavit sanguinem. Sepe morabatur du c... Mi Pater si vis transfer calicem istū a me* (*Elucidatio Terræ sanctæ*, IV, 9). La nouvelle localisation de l'agonie fut bientôt incorporée dans une bulle papale adressée à deux frères mineurs, André Chesham et Jean Ponher, qui nous sont autrement inconnus. Par ce document, publié par Innocent VI en 1361, et renouvelé par Urbain V en 1362, les franciscains sont autorisés à construire un petit couvent « près du sépulcre de la glorieuse et bienheureuse vierge Marie, situé dans la vallée de Josaphat, et du lieu voisin appelé vulgairement *Cavea*, où, comme on l'affirme, pendant que le Sauveur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, supplia son Père dans la nuit de la passion, sa sueur devint comme des gouttes de sang

découlant jusqu'à terre » (Meistermann, *op. cit.*, p. 230).

La transposition du site de l'agonie a été sans doute facilitée par les diverses localisations données par les pèlerins du XIIe siècle aux trois prières de Notre-Seigneur. Les premiers témoins du nouveau site insistent surtout sur la sueur de sang qui marqua le point culminant de l'agonie et pouvait être rattachée *inspicienti apparet* (*Evagatorium*, éd. Hassler, t. I, p. 377). Les Orientaux n'ont pas partagé l'erreur des Latins. Les chrétiens indigènes et les auteurs slaves, grecs et arabes restent toujours fidèles aux anciens sites. On en trouve quelques-uns qui localisent l'arrestation dans le jardin, comme on en a trouvé aux époques antérieures, mais tous sans exception indiquent l'agonie à l'endroit traditionnel.



380. — Plan et coupe du sanctuaire de l'agonie. D'après Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, pl. LXXXVIII.

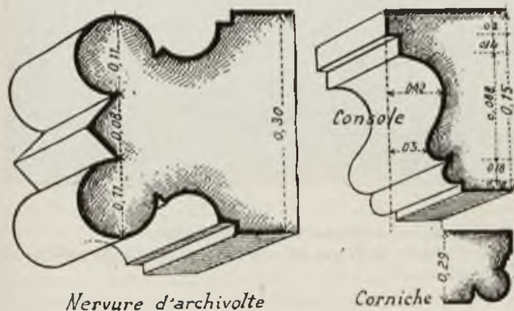
naturellement à la troisième prière. Nicolas de Poggibonsi dit expressément que Notre-Seigneur a prié aussi à l'endroit où il fut arrêté, c'est-à-dire à l'ancien site. Les pèlerins des siècles suivants sont souvent très explicites en indiquant deux prières dans le jardin et la troisième dans la grotte, et cette grotte ne s'empara définitivement de la triple prière que dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Les fresques sur les parois de la grotte, attestées par Jean de Wurtzbourg en 1167, ne paraissent pas avoir contribué à la confusion de la tradition latine, car le premier à en parler après lui est Félix Fabri, vers 1480, qui dit simplement : *Olim erant parietes cavernæ depicti, sicut hodie diligenter*

Une nouvelle reconstitution de la scène évangélique est la conséquence naturelle de l'interversion des sites de l'agonie et de l'arrestation. Gethsémani devient bientôt une maison ou un hameau dans la vallée de Josaphat, près du pont inférieur du Cédron. C'est là que les huit disciples ont été laissés. A quelque distance de là est le jardin fleuri, assez grand d'abord, et composé de plusieurs champs entourés de murs en pierre sèche. Le lieu de l'arrestation, indiqué au chevet de l'ancienne église de l'Oraison, fait partie d'abord d'un de ces champs, mais il est entouré d'un petit mur au XVIe siècle. L'entrée de cette enclave est au Nord et à quelques pas d'elle s'élève le rocher des apôtres

où Pierre, Jacques et Jean se reposaient pendant la prière du Maître. Un pilier, inséré dans le mur au fond de l'enclave, indique plus précisément le site de l'arrestation. Plus bas, à quelques pas du pilier, est l'endroit où Pierre coupa l'oreille à Malchus. La porte de l'enclave représentait naturellement aux pèlerins l'entrée du jardin primitif et c'est probablement à ce fait que le petit jardin actuel de Gethsémani, entouré de voies de trois côtés, doit son origine, ou du moins sa limite méridionale. Il possédait d'abord dix vieux oliviers dont un est mort de vieillesse, un autre a été brûlé par un Arabe ou coupé par les Turcs, d'après les récits des pèlerins vers le milieu du XVII[e] siècle. Un des huit oliviers qui restaient, spécialement vénéré par les Orientaux, était planté au milieu du chœur de l'église médiévale.

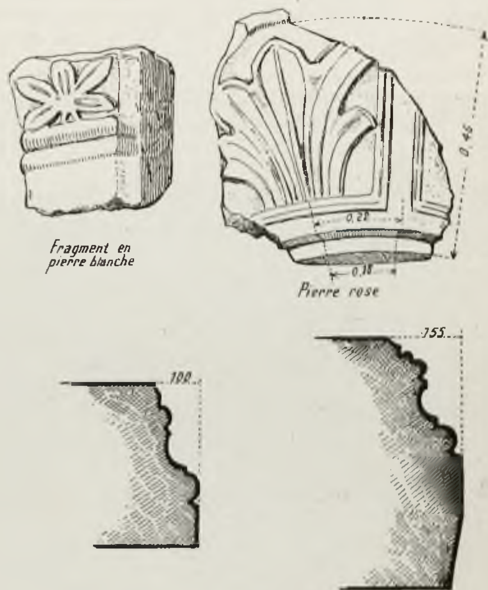
Les franciscains, qui possédaient la grotte depuis 1391, ont pu acheter le jardin en 1666, d'après les récits des pèlerins, encore que le contrat officiel muni du sceau du cadi de Jérusalem ne date que de 1681. Ils ont couronné les soins qu'ils avaient prodigués au jardin et à la grotte pendant plusieurs siècles par les fouilles pratiquées en 1909 et 1919 et par la construction, sur le site traditionnel de l'agonie heureusement retrouvé, de la belle église, solennellement consacrée en 1924.

V. Les fouilles a Gethsémani. — La première découverte des traces d'une église à l'endroit de l'agonie date de 1891. Des travaux d'installation d'une fosse à terreau dans l'enclos, au sud du jardin, tout près de la soi-disant colonne de l'arrestation, ont mis à jour une conque absidale, quelques bribes de mosaïque pauvre et grossière et un fragment d'inscription coufique enchâssé dans le pavé. Mais on a dû interrompre aussitôt le déblaiement pour éviter de sérieuses difficultés avec l'administration turque de Jérusalem et attendre dix-huit ans pour être dûment autorisé à inaugurer un chantier de fouilles méthodiques. Ces fouilles, pratiquées en 1909-1910, sous la direction du Fr. Luc Thœnessen, O.F.M., ont fait découvrir l'église



381. — Éléments d'architecture du XII[e] siècle.
D'après Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 1008.

du XII[e] siècle avec des traces d'autres constructions de dates diverses. On a cru d'abord avoir ainsi trouvé l'emplacement exact de l'église primitive, parfaitement orientée et restaurée par les Croisés et, après les interruptions de la Grande Guerre, on s'est mis à l'œuvre pour construire une nouvelle basilique sur le même site. Mais, en 1919, l'architecte A. Barluzzi, qui dirigeait les travaux, s'est aperçu qu'il paraissait exister une relation entre quelques murs archaïques et le rocher profondément échancré à l'extrémité de l'abside nord. « Guidé par les axes des profondes coupures du rocher et par les murs en question, M. Barluzzi tourna ses recherches du côté nord-est, et quelle ne fut pas sa surprise de constater, qu'à 2 m. de profondeur, sous le pavé de l'église médiévale, s'étendaient de splendides mosaïques appartenant à un édifice régulier et symétrique, tourné sensiblement vers le Nord-Est. Cet édifice, dilapidé jusqu'au ras du sol, mais dont on a pu soigneusement examiner les proportions, n'était autre que l'église du IV[e] siècle» (Orfali, *op. cit.*, p. 9). Les fouilles de 1909-1910 sont décrites

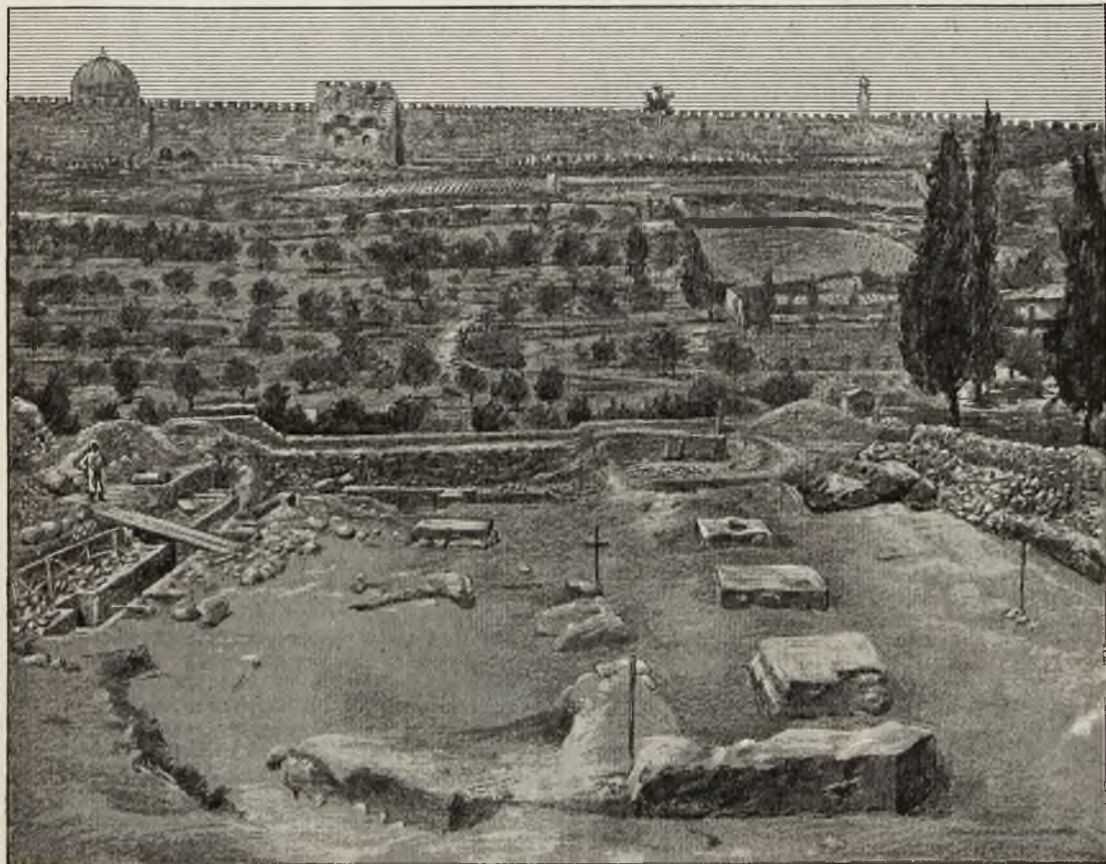


382. — Fragments d'architecture et de sculpture du VIII[e] siècle.
D'après Orfali, *Gethsemani*, p. XI et XIII.

par le P. Vincent d'après une inspection des ruines faite en 1912 (*Jérusalem nouvelle*, p. 328-336), par le P. Meistermann (*op. cit.*, p. 152-164) et par le P. Orfali d'après les notes du Fr. Thœnessen (*op. cit.*, p. 1-7). Les fouilles de 1919-1920 sont bien mieux documentées car nous en avons les descriptions par deux témoins oculaires, le P. Orfali (*op. cit.*, p. 8-17) et le P. Vincent (*op. cit.*, p. 1007-1013). En synthétisant les résultats de ces fouilles, nous profiterons naturellement du surcroît de lumière que la deuxième campagne a jeté sur la première.

L'église découverte en 1909 (fig. 380) est un spacieux vaisseau rectangulaire, de 29 m. 75 sur 17 m. 70, orienté rigoureusement vers l'Est et divisé en trois nefs par deux files de supports octogonaux alignés sur les antes de la grande abside. Les murailles, très solidement fondées, et de 2 m. 35 en épaisseur, sont renforcées assez grossièrement de maçonnerie. Des pilastres de double ressaut, évidemment destinés à supporter la retombée des arcs sur lesquels reposaient les voûtes des bas-côtés, sont liés à la face interne des murailles longitudinales. Mais, entre eux et les soubassements carrés des supports intérieurs, il n'existe pas la correspondance exacte qu'on attendrait. Les soubassements attestent donc une construction antérieure et aux massifs octogonaux de la restauration indigène et aux piles cruciformes de l'église médiévale. Ces piles cruciformes soupçonnées déjà en 1912 par le P. Vincent, ont été rendues évidentes dans les fouilles de 1919, « d'abord par la découverte de quelques blocs d'appareil à section profilant une colonne engagée; beaucoup mieux encore par le sondage qui a fait découvrir, dans les fondations d'une de ces piles, précisément le même tracé et les mêmes proportions » (*Jérusalem nouvelle*, p. 1007-1008).

Au centre de l'église un escalier de trois marches, de 2 m. 80 de longueur conduit au chœur qu'entoure de trois côtés un petit mur assez ruiné et renforcé d'un banc en maçonnerie. Un rocher ayant 0 m. 75 de longueur et 0 m. 60 de largeur, « découpé en forme de bloc quadrangulaire au sommet de l'escarpe artificielle où s'appuyait le mur méridional de l'église primitive » émerge du pavé, au milieu du chœur. Il est évidemment un des trois rochers de la triple prière diévales ni les mosaïques grossières de la restauration indigène, il reste cependant quelques vestiges des fines peintures dont ils avaient orné les parois et dont les lambeaux retrouvés font déplorer la disparition. « Le lecteur en jugera par cette épave d'un ange accourant des hauteurs du ciel, l'aile encore frémissante, les yeux voilés par une douloureuse stupeur et tout entier tendu dans une attitude compatissante vers le Sauveur en agonie dont ne subsiste plus qu'une partie du nimbe



383. — Église médiévale, vue d'ensemble du chevet avec les soubassements des piliers (restes de l'église du VIII[e] siècle) avant le déblaiement complet; la croix indique le rocher central de la prière. D'après Orfali, *Gethsémani*, pl. XVII.

signalés par les pèlerins dans l'église médiévale. Un second se voit dans l'abside septentrionale. « C'est un simple quartier de roche de 1 m. de côté, posé sur à peu près 1 m. 80 de remblai. » Le troisième a peut-être disparu de l'abside méridionale mais, plus probablement, il y est représenté encore par la petite saillie à cupule dans le gradin rocheux qui accidente le sol. Le banc rocheux, qui indique le lieu de la prière dans l'église primitive, est autrement imposant que ces soi-disant souvenirs.

« Le pavé de l'église était formé de gros cubes de mosaïque pauvre et grossière, où alternaient des pierres dures de toutes couleurs, aux dimensions les plus variées : quelques fragments de marbre antique avec de très rares épaves de sculptures ou d'inscriptions grecques ou arabes. » (Orfali, *op. cit.*, p. 3). Le P. Orfali reproduit une de ces inscriptions gravée en caractères coufiques sur une plaque de marbre blanc. Si l'on ne peut attribuer aux Croisés ni les inscriptions prémé- à croix gemmée » (*Jérusalem nouvelle*, p. 1007). Un badigeon de teintes grossières s'est substitué à ces peintures médiévales. L'appareil de construction des murs se révèle aussi comme un amalgame d'éléments disparates. Le chevet de l'église est formé de matériaux d'excellent appareil de même que l'angle nord-est. « Vers l'angle sud-ouest, notamment et presque sur toute la longueur de la paroi méridionale, ont été remployés, à côté de pierres à bossage médiéval fruste bien caractérisé, de jolis blocs lisses ornés d'un petit cadre layé plus finement que le champ » (*Jérusalem nouvelle*, p. 330). Les Croisés se sont servis en partie de matériaux anciens pour construire les murailles de l'église, nécessairement massives pour résister aux attaques des Sarrasins et renforcées plus tard en maçonnerie grossière par les indigènes. « Les rares éléments d'architecture échappés au pillage suggèrent par leur traitement, leurs marques de tâcherons et surtout leur modénature (fig. 381) cet art franc du

XIIe siècle avancé que tant d'autres monuments de Jérusalem nous ont rendu familier » (*op. cit.*, p. 1008). Les dernières fouilles ont produit aussi « une quantité fort appréciable de lambeaux d'architecture et de sculpture ornementale (fig. 382) qui trouvent leur plus correcte attribution aux VIIe-VIIIe siècles, ce qui est au surplus confirmé par les textes » (*op. cit.*, p. 1009).

L'église découverte atteste donc trois périodes diverses de construction. Au premier édifice, érigé au commencement du VIIIe siècle, appartiennent les soubassements carrés des supports intérieurs, quelques fragments de marbre antique du pavé ornés d'inscriptions et les lambeaux d'architecture et de sculpture ornementale déjà mentionnés. Cet édifice est attesté par Willibald en 725 et son érection explique naturellement le retour à l'ancienne station de l'Oraison vers la même date. Le second édifice, celui des Croisés, a été conservé dans ses grandes lignes et se reconstitue facilement lorsqu'on en a détaché les éléments postérieurs. C'est la nouvelle église attestée par Jean de Wurtzbourg et par Théodoric, possédant les trois rochers de la triple prière et érigée vers le milieu du XIIe siècle (fig. 383). La troisième époque de construction est manifestée par la maçonnerie dont les murailles sont renforcées, par le badigeon substitué aux peintures murales, par la mauvaise mosaïque du pavé et par les massifs octogonaux qui ont remplacé les piles médiévales. Cette restauration indigène de l'église des Croisés s'est effectuée après la chute du royaume latin, soit vers 1200 (comme cela nous paraît le plus probable), soit dans la première moitié du XIVe siècle.

La grande découverte de la deuxième campagne des fouilles fut celle de la basilique primordiale attestée par Éthérie et saint Jérôme. « L'église se présentait comme un spacieux édifice rectangulaire de 20 m. 05 de longueur (à partir des antes des absides) sur 16 m. 35 de largeur. Dans les deux dimensions est comprise la largeur des murs de l'édifice, qui est orienté du Sud-Ouest au Nord-Est, et divisé en trois nefs par deux files de colonnes alignées sur les antes de la grande abside. La nef du milieu était large de 7 m. 82 d'axe en axe, celle des collatéraux de 3 m. 76 chacune, également d'axe en axe. L'ancienne église du IVe siècle avait donc un axe sensiblement différent de celui qui fut adopté [au VIIIe et] au XIIe siècle, étant donné que l'axe de la première s'incline de 13 m. 30 vers le Nord. Pour asseoir le chevet du monument, on avait profondément échancré l'escarpement rocheux de la montagne (fig. 384). L'entaille du rocher est faite en gradins derrière les trois absides, dont les deux latérales, rectilignes au dehors [et isolées de l'escarpe rocheuse par un fort canal de drainage] prennent une forme semi circulaire à l'intérieur avec un rayon de 1 m. 45. Les murs de l'abside du milieu suivent une ligne semi-circulaire touchant exactement le rocher soigneusement taillé sur une hauteur de 2 m. à peu près » (Orfali, *op. cit.*, p. 9-10).



384. — Rocher taillé à pic du côté sud-est de l'église du IVe siècle. D'après Orfali, *op. cit.*, pl. XXIII.

L'existence de trois absides dans une église du IVe siècle peut surprendre mais elle est tout à fait certaine. L'orientation anormale de l'édifice et la relation immédiate entre son chevet et le « rocher du sommeil des apôtres » de la tradition moderne trouvent leur explication dans le môle rocheux qui émerge au-dessus du niveau du sol de 0 m. 35 à l'intérieur de la basilique. « Tout porte néanmoins à croire que l'architecte avait à tenir compte d'un emplacement déterminé; car, dans l'hypothèse où il fût resté libre de fixer le site de son édifice il n'eût pas choisi l'endroit où la déclivité compliquait le plus cette implantation. S'il a pris le parti d'échancrer avec une telle vigueur l'escarpement rocheux de la montagne il y voyait, à coup sûr, l'avantage de s'épargner en façade des substructions démesurées et de s'assurer au chevet une assiette inébranlable; mais, sans doute, y était-il astreint par l'obligation d'enchâsser quelque section de rocher considérée alors comme exceptionnellement

consacrée par la prière et le sang de Notre-Seigneur. Tel est le sens manifeste du môle rocheux A, circonscrit par l'abside principale et qui se développait sur toute l'aire du chœur, jusqu'aux premières travées de la grande nef (fig. 385). Ni les pieuses déprédations des pèlerins, souvent trop avides, ni les dures vicissitudes postérieures au début du VIIe siècle n'ont usé à fond ce vénérable môle; fruste, lacéré d'entailles qui



385. — Le chevet rocheux de la basilique théodosienne vue du N.-O. (A, roc saillant dans l'abside centrale, n, vestiges de fondations encastrées dans le sillon rocheux qui dessine l'abside nord).
D'après *Jérusalem*, t. II, pl. LXXXIX, I.

semblent des meurtrissures, il prolonge dans le sanctuaire rajeuni son émouvante évocation » (Vincent, *op. cit.*, p. 1009-1010).

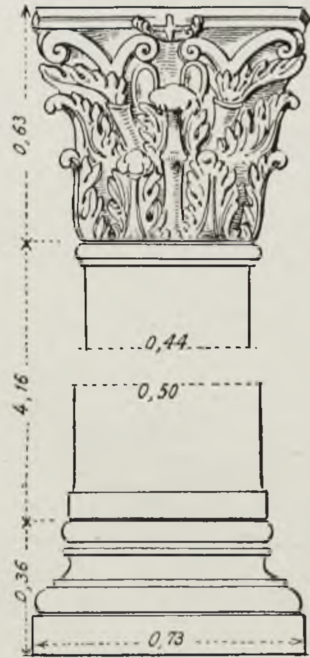
« Si nous examinons les détails de construction, d'après les rares vestiges qui ont échappé au vanda-



386. — Chapiteau provenant de l'église du IVe siècle.
D'après Orfali, *op. cit.*, p. 10.

lisme, nous constatons que l'épaisseur des murs était très modeste (0 m. 60), en contraste avec les murailles massives de l'église médiévale, dont l'épaisseur atteint 2 m. 50. Les colonnes étaient établies sur des bases attiques, dont une seulement nous est parvenue, à l'état fragmentaire... De grosses dalles carrées en calcaire, ayant 0 m. 70 de côté, offraient un soubassement solide aux colonnes; la plupart des dalles étaient encore *in situ* encadrées de quelques lambeaux de mosaïque. Les entrecolonnements étaient réguliers, ayant d'axe en axe 2 m. 40, tandis que ceux de l'église médiévale variaient de 4 m. 70 à 5 m. 05 de socle en socle. Les colonnes, dont plusieurs tronçons appréciables sont parvenus jusqu'à nous, avaient 0 m. 51 de diamètre. Un seul chapiteau (fig. 386), assez bien conservé, d'ordre corinthien, offre 0 m. 63 de hauteur : le modelé est soigneusement travaillé et les proportions légèrement moins développées que ceux de la basilique de la Nativité à Bethléem » (Orfali, *op. cit.*, p. 10). Notons, avec le P. Vincent, que l'« ordre des colonnades (fig. 387) et le caractère du chapiteau en particulier gardent plus d'accointance avec la tradition des temps constantiniens qu'avec les formes évoluées, en faveur à Byzance, depuis l'ère théodosienne » (*op. cit.*, p. 1010).

« Ainsi qu'il était d'usage à cette époque, une mosaïque somptueuse ornait le sol (fig. 388). Dans les

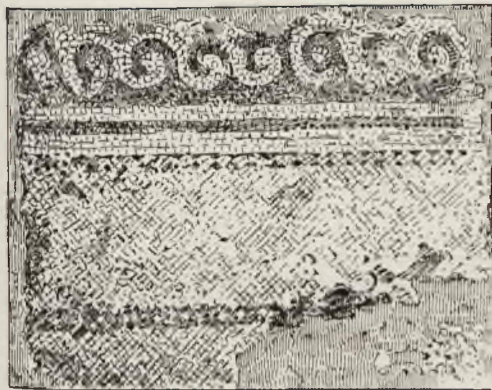


387. — Colonne de l'église du IVe siècle.
D'après Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 1011.

petites nefs le décor était géométrique, reproduisant un thème usuel de guirlandes en bouquets stylisés croisées de manière à constituer un réseau de carrés avec un bouquet central plus considérable. Une bordure à torsade double entre deux bandes noires formait l'encadrement extérieur. Les panneaux d'entrecolonnement devaient être variés; le moins dilapidé présentait un assemblage de carrés à motifs géométriques reliés par de minces guirlandes. Le dessin est à quatre tons : noir, bleu, rouge et jaune sur fond blanc avec d'harmonieuses dégradations de teintes et une finesse élégante dans le mosaïquage. Dans la nef centrale une ligne de postes rouges, une bande noire et une de fleurs stylisées délimitaient une grande composition florale où dominaient les tons jaune, rouge, bleu, vert surtout; elle était malheureusement à peu près anéantie par un incendie que maints détails révèlent violent et prolongé. Il a non seulement noirci mais par endroit calciné les cubes. Les épaves de sculpture ornementale sont rares; très abondants, au contraire, les débris de marbre précieux qui durent être employés comme revêtements. Les cubes menus

en pâte d'émail et en verre recueillis en quantité dans les déblais semblent indiquer une décoration murale en mosaïque historiée » (Vincent, *op. cit.*, p. 1010-1011).

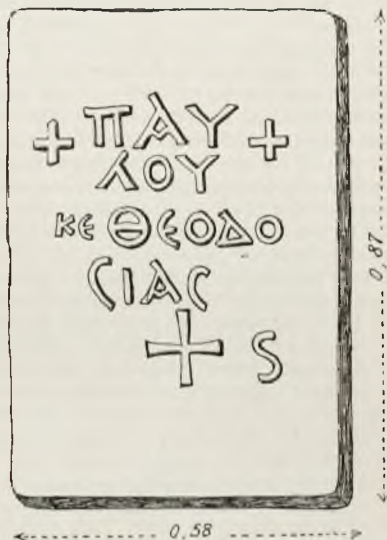
Le problème de la physionomie de l'atrium, dont l'existence n'offre aucun doute, est ainsi résolu par le P. Vincent. « Au premier abord on sera peut-être enclin à situer les colonnades sur l'axe des murs longitudinaux de la basilique pour laisser plus d'ampleur à la cour hypèthre et dégager la façade. L'irrégularité qui en résulterait entre la galerie de façade et celles des deux ailes, l'excessive largeur de ces ailes, sans parler du dispositif suggéré par les épaves de riches mosaïques, *m* [3], éliminent cette hypothèse. Sous réserve de solution mieux justifiée, on propose donc de concevoir l'atrium aligné, suivant le principe classique, sur les axes portants de la basilique elle-même. Le double corps de bâtiment, M-N, situé à l'arrière des portiques latéraux, sera aisément adapté aux exigences de la perspective générale, quoique sa destination puisse être envisagée de diverses manières. Comme on n'a découvert aucun indice positif que l'atrium ait été fermé à l'Occident par une quatrième galerie percée d'une ouverture centrale, on supposera volontiers sur cette face, un escalier monumental et un large perron servant de butée à la grande citerne voûtée qui occupe, suivant la coutume du temps, presque toute la cour à ciel ouvert, O. Ce dispositif, avantageux pour la mise en valeur du groupe architectural, entraîne la nécessité d'amortir les deux ailes



388. — Mosaïque de la basilique primitive encadrant la nef centrale.
D'après Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, pl. LXXXIX, n. 5.

sur des pavillons, P-P [1], dont il semble bien que la ruine conservait quelques traces, néanmoins trop minimes et trop peu expressives pour être discutées avec fruit. Le joli socle en pierre rouge dont le dé est orné, sur chaque face, d'une croix en fort relief, s'agence de manière assez satisfaisante comme piédestal à des bases en *malaky* de profil moins pur et de proportions plus restreintes que celles des colonnades intérieures. On y verra l'ordre des colonnades de l'atrium, à compléter par des chapîteaux d'un style analogue à ceux de la basilique mais dont aucun exemplaire entier n'a été retrouvé » (*op. cit.*, p. 1011-1012).

On a trouvé plus de cent cinquante tombes entassées le long des murs extérieurs de l'église, dont quelques-unes installées sous le portique de façade (T [1], T [3]) sont revêtues d'un crépissage étanche qui les a transformées en vasques. « Pour la plupart humbles cistes en dalles frustes, elles n'ont livré d'autre mobilier que des vases minuscules et sans caractère, un petit nombre de monnaies, quelques lampes en terre cuite dont l'une ou l'autre ornée de la formule usuelle : Φῶς Χ(ριστο)ῦ Φένι πᾶσιν, ou d'emblèmes chrétiens. Il s'est même trouvé, sur une dalle soustraite au pillage, la mention probable de deux époux réunis dans la tombe : † *Paul et Théodosia* » (Vincent, *op. cit.*, p. 1012). Outre cette épitaphe en bons caractères grecs (fig. 389), on en a exhumé une autre appartenant clairement à l'époque latine (fig. 390) qui conserve le



389. — Épitaphe byzantine.
D'après Orfali, *Gethsemani*, p. 6.

nom, métier, et lieu d'origine du père du défunt : [†*Hic*] *iacet ...Lamberti coriparii de Acon.* « Ci-gît N..., [fils] de Lambert le courroyer d'Acre. » Il s'agit très probablement d'un membre de la confraternité de Notre-Dame de Josaphat (voir Abel, *Rev. biblique*, 1921, p. 443-446). Les trois tombes, B, creusées au fond de l'abside nord de l'église primitive, et entourées de mosaïques, ont abrité sans doute les restes de person-



390. — Épitaphe médiévale.
D'après Orfali, *Gethsemani*, p. 16.

nages illustres. La croix allongée en fer, trouvée dans l'une d'elles, et qui fait songer à une croix de bénédiction, suggère du moins un dignitaire ecclésiastique. Des deux groupes signalés à l'intérieur de l'église médiévale, C et D, le premier paraît être antérieur à l'érection de l'église car les sépultures « semblent bien avoir été défoncées à leur extrémité par l'implantation du pilastre » (Vincent, *op. cit.*, p. 1009, n. 2), tandis que le second se rattache plus probablement à la période qui suivit son abandon définitif. On a trouvé aussi immédiatement, en dehors de l'abside centrale, deux

tombes : l'une était plus probablement byzantine, l'autre, juive, enfermait un ossuaire intact.

Il ne reste qu'à enregistrer une remarquable découverte dont il faut remercier la perspicacité du P. Vincent. « Dans le massif méridional, devant l'angle sud-ouest de l'église des croisés, le rocher n'a été atteint qu'à une profondeur moyenne de 2 m. 75 au-dessous du sol de la basilique primitive. Les fondations traversaient en cet endroit les ruines d'une maison qui dut être de quelque importance au début de l'ère byzantine ou dans les temps romains. Détail saisissant dans un tel lieu : une petite salle de cette maison représentait sans doute un pressoir à olives, avec sol et cavité en mosaïque blanche fort soignée (cf. pl. XLIII, n. 3 le type analogue, plus orné et plus récent, découvert un peu plus haut sur la pente du mont des Oliviers). A voir les substructions byzantines se limiter avec précaution devant ce réduit, on se demandera même s'il n'a pas été intentionnellement conservé dans le sous-sol de quelque annexe du portique » (*op. cit.*, p. 1011, n. 1).

Les fouilles pratiquées à Gethsémani nous ont donc révélé, non seulement l'église élégante dont on a honoré la première scène de la passion et l'endroit exact où l'on a commémoré la prière douloureuse du Sauveur agonisant, mais aussi la base solide sur laquelle on s'est appuyé pour localiser le souvenir évangélique. On peut bien croire que la détermination de l'endroit de la prière, tout près des restes de la maison antique soit plus approximative que mathématique. Mais il paraît du moins que ceux-là se sont trompés qui regardaient la grotte, dont personne ne parle avant le VIe siècle, comme le point le plus solide de la tradition primitive et voulaient chercher le lieu de l'agonie au nord plutôt qu'au sud de cette grotte.

Bibliographie. — Les monographies les plus importantes sont les suivantes : H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, Paris, 1914-1926, p. 301-337, 1007-1013. — B. Meistermann, *Gethsémani, notices historiques et descriptives*, Paris, 1920. — G. Klameth, *Die Oelbergüberlieferungen. II. Die Traditionen Gethsemanis, Neutest. Abhandlungen*, t. X, fas. 2, Münster, 1923, p. 56-95. — G. Orfali, *Gethsémani ou notices sur l'église de l'Agonie ou de la prière d'après les fouilles récentes*, Paris, 1924. — On peut consulter aussi : G. Reymann, *Gethsemane, Palästinajahrbuch*, t. V, 1909, p. 87-96. — H.-W. Trusen, *Gesch. von Gethsemane, Zeitschr. des deutschen Palästinavereins*, t. XXXIII, 1910, p. 57-97. — G. Dalman, *Der Oelberg zur Himmelfahrtezeit, Palästinajahrbuch*, t. XII, 1916, p. 58-75 et *Orte und Wege Jesu*, 3e éd., Gütersloh, 1924, p. 338-346 (version française de J. Marty, *Les itinéraires de Jésus*, Paris, 1930, p. 417-428). — X. Marchet, *Gethsémani d'après les évangiles, la tradition et l'archéologie, Jérusalem*, t. VI, 1925, n. 127, p. 391-398. — L. Fonck, *Passio SS. Cordis in horto Gethsemani*, dans *Verbum Domini*, 1928, p. 161-170, 193-203. — L. Dressaire, *Jérusalem à travers les siècles*, Paris, 1932, p. 456-469. — F. Dunkel, *Gethsemani, die Gebetsstaette des Herrn, Das heilige Land*, t. LXXVI, 1932, p. 33-43.

E. Power.

GEZER. — Voir Fouilles, dans le *Supplément*, t. III, col. 396-403, et Tell-Djezer.

GEZER (CALENDRIER AGRICOLE DE). — Voir Fouilles, dans le *Supplément*, t. III, col. 403 et fig. 269.

GHENZA ou TRÉSOR. — Voir J.-B. Frey, Adam (livres apocryphes sous son nom), dans *Supplément*, t. I, col. 134.

GLOSSOLALIE. — Voir Langues *(Don des)*.

GNOSE PRÉCHRÉTIENNE ET BIBLIQUE.

— I. Le problème des origines de la gnose. II. Essai de description de la gnose. III. Le christianisme et la gnose.

Moins que jamais aujourd'hui, l'historien des origines du christianisme et l'exégète du Nouveau Testament ne doivent se désintéresser du phénomène religieux évoqué par les mots de *gnose* et de *gnosticisme*. Les rapports entre la gnose et le christianisme naissant créent en effet un problème aux aspects divers. On songe d'abord à ces spéculations étranges désignées sous le nom de *gnosticisme*, qui mirent en danger la foi commune de l'Église dès la fin du Ier siècle, puis remplirent de leurs extravagances le IIe siècle et la première moitié du IIIe. Comment expliquer leur formation? On peut ensuite élargir le problème et, si l'on consent à considérer le gnosticisme chrétien comme une forme de religion s'encadrant dans un mouvement de beaucoup plus grande envergure, se demander s'il existe un lien entre ce *mouvement de gnose* et le christianisme naissant. Le premier aspect du problème est celui auquel s'arrête l'historien de l'Église, le second, celui qui préoccupe l'historien des religions. En réalité les deux aspects sont solidaires et dépendent tous deux de la question primordiale des origines du gnosticisme.

Cet article placera en face l'une de l'autre la gnose et la révélation du Nouveau Testament. Nous montrerons d'abord comment on en est venu à poser le problème sous la forme qu'il revêt aujourd'hui. Nous interrogerons ensuite les documents pour savoir à quoi nous en tenir sur l'existence d'une gnose antérieure au Nouveau Testament ou contemporaine des origines chrétiennes. Nous examinerons enfin les rapports entre la gnose et le christianisme des temps apostoliques.

I. Le problème des origines de la gnose.

— Les premiers écrivains ecclésiastiques avaient séparé fort nettement la cause de la gnose hérétique — nous dirons généralement, en parlant de celle-ci, le gnosticisme — de celle du christianisme commun. Persuadés, d'autre part, que le gnosticisme avait un fond d'unité, ils en faisaient remonter l'origine jusqu'à Simon le Magicien (Irénée, etc.) et se plaisaient à souligner les accointances des systèmes gnostiques avec les philosophies de Platon et de Pythagore (Irénée, Tertullien, etc.). Hippolyte attire en outre l'attention sur les dettes de la gnose envers les mystères grecs et l'astrologie (*Elenchos*, l. I, préf. n. 8, éd. Wendland, p. 3).

Lorsque, à partir des débuts du XVIIIe siècle, l'attention des historiens de l'Église se porta sur les premières hérésies gnostiques pour expliquer leur origine et leurs principes, les solutions s'orientèrent dans deux directions : ou bien, adoptant l'attitude des premiers écrivains ecclésiastiques, on considéra le gnosticisme comme un phénomène spécifiquement chrétien, une déviation du christianisme authentique, sous l'influence de la philosophie ou de la mythologie païennes, ou bien on imagina une gnose païenne, antérieure au christianisme, qui se serait mêlée à celui-ci pour produire les sectes gnostiques.

Nous rappellerons brièvement le destin de ces deux théories.

1° *Les premiers partisans d'une gnose orientale ancienne.* — C'est à Mosheim qu'on fait l'honneur d'avoir exposé, le premier, cette théorie appelée à un bel avenir. Pour s'expliquer la formation des sectes gnostiques, il recourait à l'hypothèse d'une « philosophie orientale » distincte de la philosophie grecque. Il écrit dans ses *Institutiones historiæ christianæ maiores*, Helmstädt, 1739, p. 136 sq. : *In notioribus Asiæ et Africæ provinciis singulare quoddam philosophiæ genus de Deo, rebus sub aspectum non cadentibus, orbis denique huius originibus vigebat, quod* γνῶσιν *seu cognitionem appellare solebant amatores eius : alii philosophiam seu doctrinam orientalem, ideo haud dubie, ut a Græcorum philosophia distingueretur, voca-*

bant. Il précise son idée dans les *Institutionum historiæ ecclesiasticæ antiquæ et recentioris libri IV*, Helmstädt, 1755, p. 17 : *Duplex autem in universum philosophandi forma, filio Dei inter homines comparente, apud gentes non prorsus male moratas regnabat : altera Græca, quam et Romani sequebantur, altera Orientalis, quæ multos sectatores in Persia, Syria, Chaldæa, Aegypto, quin inter ipsos etiam Iudæos habebat. Illa proprie philosophia dicebatur : Hanc* γνῶσιν, *id est, cognitionem, adde* θεοῦ *sive Dei, vocabant, qui Græce loquebantur.* Grâce à un contresens, Mosheim mettait sa trouvaille sous le patronage des anciens. Il est en effet question d'une « philosophie orientale » dans le titre des *Excerpta ex Theodoto.* L'expression n'y désigne que ce qu'on est convenu d'appeler la branche « orientale » de la secte valentinienne (cf. Hippolyte, *Elenchos*, l. VI, c. XXXV, n. 5, éd. Wendland, p. 165). La « philosophie orientale » de Mosheim devait rester longtemps une hypothèse en l'air et Herder, devant son succès, pourra parler de « la danse en rond autour de l'autel du dieu inconnu » (cf. F. Ch. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tubingue, 1835, p. 4, n. 3). Et cependant, même l'opposition décidée de C.-C. Tittmann (*Tractatus de vestigiis gnosticorum in Novo Testamento frustra quæsitis*, Leipzig, 1773), n'arrêta pas le succès de l'hypothèse.

J. Horn (*Ueber die biblische Gnosis*, Hanovre, 1805) et Lewald (*Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina gnostica*, Heidelberg, 1818) cherchent la source de la « philosophie orientale » dans le dualisme zoroastrien; Neander, qui avait d'abord prôné la dépendance du gnosticisme à l'égard du platonisme philonien, se convertit et parle d'une « théosophie orientale » (*Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin, 1818). Gieseler (dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1830, p. 378) admet également l'origine perse de la gnose. C'est encore la position de Scherer (*De gnosticis qui in Novo Testamento impugnari dicuntur*, Strasbourg, 1841). Celui-ci constate que la réaction esquissée par Tittmann est restée sans effet; que, cependant, on modifie désormais la théorie de Mosheim en substituant à l'idée d'une philosophie orientale celle de doctrines communes aux diverses religions de l'Orient, surtout de l'Inde et de la Perse.

Dans l'*Histoire critique du gnosticisme* (Paris, 1828), Matter élargit les cadres et prononce le mot de syncrétisme; il s'adresse à la fois aux philosophies et aux diverses traditions religieuses. « En embrassant la religion chrétienne, écrit-il, les hommes qui la préféraient à toutes les autres, se proposaient, sans doute de bonne foi, de renoncer à ces dernières et de professer dans sa noble pureté un système qui captivait tous leurs hommages; mais façonnés, pour ainsi dire, par le syncrétisme, dominés par des habitudes d'esprit et de cœur plus fortes que leurs nouvelles convictions, ils confondirent, d'abord sans le savoir, bientôt avec réserve, et enfin avec zèle, l'ancien et le nouveau, la religion et la philosophie, l'enseignement public et les traditions mystérieuses » (t. I, p. 12). « La *gnosis* ou le *gnosticisme* ne fut donc autre chose que l'introduction, dans le sein du christianisme, de toutes les spéculations cosmologiques et théosophiques qui avaient formé la partie la plus considérable des anciennes religions de l'Orient et que les nouveaux platoniciens avaient adoptées également en Occident » (t. I, p. 16). La philosophie était celle de Platon et de Philon; les religions, le Zend-Avesta et la cabale; les traditions mystérieuses, celles de Samothrace, d'Éleusis et des Orphiques. Ajoutons que Matter tenait le gnosticisme pour conception géniale, élevant les religions du niveau de la mythologie sur celui de la réflexion mystique et philosophique.

F. Ch. Baur (*Die christliche Gnosis, oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwiklung*, Tubingue, 1835) est tout aussi favorable à la gnose. Il en fait une philosophie religieuse qui a interprété et dépassé les autres stades religieux, le paganisme, le judaïsme et le christianisme. Venue du bouddhisme et passant par le néoplatonisme, la gnose s'est incorporée au judaïsme à Alexandrie; par sa rencontre avec le christianisme, elle a produit les divers systèmes gnostiques.

2° *Le retour à l'explication ecclésiastique.* — Cependant, on n'avait jamais abandonné complètement le point de vue des premiers écrivains ecclésiastiques. Les études sur le gnosticisme avaient reçu leur impulsion de la publication des œuvres de saint Irénée par dom Massuet (1710) et on n'omettait pas de consulter les précieuses *Dissertationes præviæ in Irenæi libros*, où le savant bénédictin de Saint-Germain des Prés défendait la tradition ecclésiastique et expliquait le gnosticisme par la philosophie des platoniciens et des néoplatoniciens. Nous avons déjà signalé l'ouvrage de Tittmann, *Tractatus de vestigiis gnosticorum in Novo Testamento frustra quæsitis*, Leipzig, 1773; Tittmann estimait pour sa part que la crise du gnosticisme s'était déclarée en Égypte, au contact du christianisme avec la philosophie grecque, et ne formait qu'un épisode du développement de la pensée chrétienne.

A l'apogée du succès de l'hypothèse iranienne, Mœhler, en 1831, produisit une diversion énergique (*Versuch über den Ursprung des Gnosticismus*, dans *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, t. I, Regensburg, 1839, p. 403-435). Il se refusa à admettre que la gnose soit ce que veulent Matter et Baur, un besoin de s'orienter spéculativement, une sorte de méditation philosophique sur les religions et sur le christianisme. Pour lui, la gnose procède des principes mêmes du christianisme; elle est un ascétisme exagéré, un *impulsus* pratique sur lequel, au cours de son développement, des spéculations étrangères viendront se greffer.

D'un autre côté, en ramenant l'attention aux hérésiologies primitives et en essayant de répartir les diverses sectes gnostiques en quelques catégories, Neander et Baur avaient également préparé le retour aux positions traditionnelles. Ce retour s'acheva par ces grands travaux sur la critique des sources du gnosticisme auxquels sont attachés les noms de G. Volkmar, R.-A. Lipsius, G. Heinrici, A. Harnack, A. Hilgenfeld. On lit encore aujourd'hui l'art. *Gnosticismus*, de Lipsius, dans l'*Allgemeine Encyklopädie* de Ersch et Gruber (1860). L'ouvrage de Hilgenfeld (*Die Ketzergeschichte des Urchristenthums urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884) reste indispensable et inégalé. Harnack enfin exerça une profonde influence sur plusieurs générations d'historiens.

Il faut distinguer deux manières de Harnack. Dans la première, ne sortant guère des textes fournis par l'histoire ecclésiastique, il envisageait le gnosticisme comme une hellénisation rapide du christianisme. Le mot, qui n'était pas neuf, répété par lui, a fait fortune. E. De Faye a résumé ses idées à leur premier stade, telles qu'elles sont proposées dans la 1re édition du *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886). « (Harnack) estime que (les gnostiques) étaient à la fois chrétiens et hellénistes. Sans aucun doute, ils partagent la foi chrétienne; ils ont fait très longtemps partie de l'Église; ils en sont issus. D'autre part, ils possèdent une certaine culture philosophique; quelques-uns sont de vrais platoniciens. Naturellement, ces hommes ne pouvaient se contenter de la foi des *simpliciores.* Ils éprouvaient le besoin impérieux de l'exprimer en des termes plus relevés, c'est-à-dire plus philosophiques. C'est ce qu'ils ont tenté de faire. Effort intéressant

mais hâtif et prématuré. Il y manquait les précautions et les ménagements indispensables. Il s'ensuivit que l'élément hellénique et philosophique a pris trop de place dans leur théologie et que le christianisme y a été trop sacrifié. Voilà, conclut E. De Faye, comment M. Harnack a été amené à proposer sa définition du gnosticisme. Il a été *die acute Verweltlichung des Christentums*. On pourrait traduire : l'hellénisation radicale et prématurée du christianisme » (*Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1925, p. 515 sq.). Harnack n'a pas gardé cette première position. De plus en plus, il a donné des gages à l'école de l'histoire des religions en reconnaissant l'existence d'un courant de gnose non chrétienne, qui déborderait le christianisme et ne serait pas de la philosophie au sens propre du mot, mais plutôt un amalgame de philosophie, de mystique et d'éléments syncrétistes de provenance orientale.

Les vues de Harnack première manière ont été reprises par G. Anrich (*Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Gœttingue, 1894). Le développement gnostique du christianisme signifie son hellénisation. Le matériel utilisé par la gnose pour transformer la révélation chrétienne procède sans doute des religions orientales, mais c'est l'esprit grec qui impose à toute la construction ses lignes et son unité.

R. Liechtenhan (*Die Offenbarung im Gnosticismus*, Gœttingue, 1901) tout en insistant, comme l'avait fait auparavant G. Koffmane (*Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation*, Breslau, 1881), sur le caractère extatique et mystique du gnosticisme, ne crut pas non plus devoir quitter le terrain de l'histoire ecclésiastique. « Posséder la gnose, c'est recevoir et comprendre la révélation » (p. 98); le gnostique, après tout, a les mêmes principes que le catholique, mais la révélation qu'il croit posséder est plus étendue et son intelligence de la foi commune plus profonde.

E. De Faye (*Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1re éd., 1913; 2e éd., 1925) resta également dans la tradition de l'histoire ecclésiastique. Il a mis en relief, avec raison, la diversité des systèmes gnostiques et la personnalité de leurs fondateurs. Pour lui, le gnosticisme a commencé avec Basilide, Marcion et Valentin, trois chefs d'école. Il faut se représenter ces docteurs comme des philosophes à tendance mystique — gens de leur temps et de leur pays — venus du paganisme au christianisme et cherchant dans la religion nouvelle la réalisation de leur idéal. « A l'origine du gnosticisme, il y a eu des tendances et des aspirations. Rien de plus » (p. 453). Ces tendances, ce sont celles du monde hellénistique du IIe siècle de notre ère et spécialement de la philosophie : désir de posséder une science supérieure dont l'objet est le monde invisible, dont le moyen est une initiation mystérieuse; besoin d'une rédemption par le retour à Dieu; tendance à l'ascétisme. Avec cela, les gnostiques partagent avec l'élite cultivée de leur temps certaines conceptions fondamentales. Dieu n'est plus une personne, mais une pure abstraction, indéfinissable, inconnaissable. Le *cosmos* est le domaine de la matière et le siège du mal : son contact produit une souillure dont il faut se libérer. Entre Dieu et le *cosmos* existe toute une série d'intermédiaires. Aussi bien les gnostiques sont d'authentiques chrétiens, mais incompris. « Hantés par les hautes aspirations que n'ignorait aucune des grandes âmes de leur temps, ils allaient frappant à toutes les portes, en quête des satisfactions qu'ils rêvaient. Ils rencontraient le christianisme. La personne de Jésus, l'œuvre qu'on lui attribuait les séduisaient... Mais leur pensée avait été formée à une certaine école. Il y avait des façons de concevoir dont ils ne pouvaient se défaire. D'ailleurs ils n'y songeaient pas. Ils faisaient alors, par un travail de réflexion souvent profond et original, entrer la personne de Jésus dans le monde d'idées qui leur était familier. Ils l'y intronisaient, et aussitôt la lumière semblait se faire sur tous les points. Leur conception de Dieu, du monde, de l'humanité, des intermédiaires entre le principe suprême et le *cosmos*, le problème du mal et celui de la rédemption, tout s'éclairait d'un jour nouveau. Leur foi au Christ avait opéré ce miracle. Mais lorsqu'ensuite ils formulaient leur pensée, il se trouvait qu'elle traduisait le christianisme sous une forme jusqu'alors inconnue. Les simples croyants ne le reconnaissaient plus. Nos gnostiques auraient eu beau protester que c'était le Christ qui les avait inspirés, et que c'était en définitive de lui que dérivait toute leur spéculation, on ne les aurait pas crus. Leur traduction de l'Évangile était trop hardie. Les chrétiens n'étaient pas encore en état, ni de la comprendre, ni de l'admettre. Et cependant, elle ne laissait pas d'être légitime. Plus tard, lorsque les temps furent mûrs, d'autres hommes vinrent qui reprirent leur œuvre, et conquirent pour elle le droit de bourgeoisie au sein de l'Église chrétienne. Ces hommes sont Clément et Origène... » (p. 464 sq.).

Les trois types principaux du gnosticisme du IIe siècle, représentés par les noms de Basilide, de Valentin et de Marcion, se mélangeront dans la doctrine des épigones. Au IIIe siècle sont nés d'autres systèmes, moins originaux et moins purs; sur ces derniers seulement, on admettra une influence profonde des religions orientales et syncrétistes. Et, avant l'éclosion des grands systèmes gnostiques, E. De Faye ne se fie guère aux travaux de l'école de l'histoire des religions. « Les grands mouvements d'idées, écrit-il, sont généralement précédés d'une période obscure où, à l'insu de tous, ils se préparent. L'esprit nouveau est en gestation. Il se manifeste par des symptômes que l'on ne comprendra que plus tard, à la lumière des événements. L'âme des temps imminents semble s'essayer d'abord en des ébauches qui avortent. Puis, tout à coup, c'est l'explosion. C'est ainsi que s'est annoncé le christianisme lui-même, et que s'est élaborée, dans l'ombre, la Réformation, et plus tard la Révolution. Avant qu'éclatât le gnosticisme au IIe siècle, il a eu une longue période d'incubation. On aperçoit ici et là en quelque sorte des velléités de gnosticisme. A Colosses, dès le Ier siècle, apparaissent des tendances gnosticisantes. Il y en a eu certainement d'autres encore en Asie Mineure. La Samarie, la Syrie semblent avoir été le berceau d'une sorte de gnosticisme prématuré ou de quelque chose de pareil. Dans l'état actuel de notre documentation, il serait vraiment téméraire d'essayer de caractériser cette première période de l'histoire du gnosticisme. Tout ce que l'on peut en dire, c'est que c'est la fermentation qui précède l'explosion. Toute précision ne peut s'obtenir qu'à l'aide d'hypothèses invérifiables » (p. 473 sq.).

E. Buonaiuti (*Lo gnosticismo*, Rome, 1907) reprend à peu près les idées de E. De Faye; l'une ou l'autre monographie, comme la dissertation de W. Völker, *Herakleons Stellung in seiner Zeit im Lichte seiner Schriftauslegung* (Halle, 1922) a mis en relief l'aspect philosophique du gnosticisme alexandrin. Tout récemment, enfin, M. F.-C. Burkitt (*Church and gnosis*, Cambridge, 1932) marquait encore une grande défiance à l'égard des théories syncrétistes de Bousset et de Reitzenstein. M. Burkitt est même plus proche de Hilgenfeld que de Harnack et de E. De Faye; il estime que les gnostiques ont développé leurs systèmes suivant une logique inhérente au christianisme ancien, transposant en mystique l'idée de la parousie et de la caducité du monde. Il reconnaît bien que les divers systèmes incorporent un certain nombre de représentations communes, où l'on distingue de l'astro-

logie, de la magie et quelques lieux communs de philosophie platonicienne, mais ce sont là, à son avis, notions répandues partout; point n'est besoin, pour expliquer leur intrusion dans le gnosticisme, de recourir à l'influence d'une philosophie ou d'une religion déterminées. D'autre part, il admet deux formes de gnosticisme, un gnosticisme philosophique (Valentin surtout) et un gnosticisme mythologique. Le gnosticisme de Valentin, premier essai d'une philosophie chrétienne, est au point de départ du mouvement; le gnosticisme mythologique n'en est qu'un succédané et une dégénérescence. M. Burkitt ne croit pas à l'existence d'une gnose antérieure au christianisme : « La gnose, écrit-il, pour employer le terme moderne à la mode, ne précède pas le christianisme, mais est une nouvelle formulation du christianisme tel que le comprenaient certains chrétiens du IIe siècle qui partageaient sur le *cosmos* et la vie les idées les plus répandues dans l'élite de la civilisation méditerranéenne de leur temps » (p. 57).

Telles sont donc les conclusions que Hilgenfeld, Harnack première manière, E. De Faye et Burkitt dégagent d'une étude attentive des documents chrétiens : le mouvement gnostique s'explique en fonction de l'histoire du christianisme; il naît de la rencontre de celui-ci avec les idées philosophiques, mystiques et religieuses répandues au IIe siècle. L'école de l'histoire des religions a cru pouvoir construire une hypothèse plus brillante.

3° *Les théories de l'histoire des religions.* — 1. *Les débuts.* — Quelques travaux ont posé de nouveau le problème des origines lointaines de la gnose. En 1882, K. Kessler (*Ueber Gnosis und altbabylonische Religion*, dans *Abhandlungen des V. orientalischen Kongress*, Berlin, 1882, p. 288-305) s'attachait à prouver l'origine babylonienne du gnosticisme. En 1887, Amélineau (*Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887) essayait, lui, de rattacher le gnosticisme à la vieille religion égyptienne; il le considérait, d'autre part, comme un enseignement philosophique et religieux dispensé à des initiés, basé sur les dogmes chrétiens, mais mélangé de philosophie païenne et s'assimilant tout ce qui, dans les religions les plus diverses, pouvait donner quelque éclat à ses doctrines (p. 13).

Deux études devaient devenir des têtes de ligne dans le développement ultérieur des théories. Anz (*Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, *Texte und Unters.*, t. XV, 4, Leipzig, 1897), réduisit tout le gnosticisme au mythe de l'ascension des âmes vers le ciel. Le thème, où interviennent la magie et l'astrologie (surtout la doctrine des sept archontes), appartiendrait à la religion babylonienne plus récente. Ce serait donc de Babylone que viendrait ce courant de gnose qui couvrit le monde hellénistique. Peu après, G. Krüger (dans *Real-Encyklopädie* de Herzog, 3e éd., t. VI, 1899, p. 728 sq.) proposait de renoncer aux théories trop précises. Ni l'orphisme (Wobbermin), ni le babylonisme ancien (Kessler) ou tardif (Anz), ni l'ancienne religion égyptienne, ni le judaïsme alexandrin ne devraient être invoqués comme source unique de la gnose. Le phénomène serait plus général, et d'ailleurs plus oriental que grec.

Sans grand succès, M. Friedländer (*Der vorchristl. jüd. Gnosticismus*, Gœttingue, 1898) plaça l'origine du gnosticisme dans les sectes juives préchrétiennes des ophites, des caïnites, des séthiens et des melchisédéciens, qui auraient représenté, dans le judaïsme de la diaspora, une tendance radicale et libérale, opposée à la Loi.

A partir de la première décade du XXe siècle, les positions se précisent. Deux théories principales s'affrontent. Les uns vont s'attacher à parfaire la théorie babylonienne, les autres prendront exemple sur Krüger et parleront, d'une façon plus générale, de syncrétisme.

Cela ne veut pas dire que les autres hypothèses ne conservent pas leurs partisans. A. Dieterich publie *Eine Mithrasliturgie* (Heidelberg, 1903), et, l'année suivante, paraît le *Poimandrès* de R. Reitzenstein (Leipzig, 1904). Tous deux, au delà des spéculations hellénistiques, croient atteindre des formations de la vieille théologie égyptienne.

R. Eisler (*Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig-Berlin, 1925) ressuscite la théorie des influences orphiques; récemment, plusieurs études ont exagéré le rôle des néopythagoriciens. Cf. I. Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris, 1927; M. Wellmann, *Die φυσικα des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, I, dans *Abhandlungen der preuss. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse*, Berlin, 1928, n. 7.

2. *La théorie irano-babylonienne.* — La théorie babylonienne, ou plutôt irano-babylonienne, a triomphé grâce à la puissante synthèse de Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, Gœttingue, 1907). Séduit par l'étude de W. Anz, Bousset la reprend et l'élargit. Au point de départ du mouvement gnostique chrétien, il faut placer les « gnostiques » d'Irénée, les ophites, les séthiens, les caïnites, les archontiques, etc., en un mot, le fourmillement, apparu surtout en Syrie, de sectes d'allure plus mythologique. Parmi les doctrines fondamentales de toutes ces petites sectes, celle d'un dieu suprême inconnu, avec sept archontes subordonnés, vient du syncrétisme perse-babylonien; celle de la descente et de la remontée des âmes, bien qu'influencée par l'hellénisme, ne manque pas de parallèles orientaux; dans la figure de la « mère », qui occupe une place importante dans tous les systèmes, il faut reconnaître la déesse-mère de l'Asie orientale, Isis-Astarté. Pour la reconstitution de ces thèmes soi-disant primitifs de la gnose, Bousset ne cessait d'appeler à la rescousse le mandéisme et le manichéisme, qui auraient conservé d'anciens éléments perses. Cette synthèse a fait impression sur E. De Faye; il note à l'appendice de la 2e édition de *Gnostiques et gnosticisme* : « (M. Bousset) paraît avoir fortement établi l'existence d'un gnosticisme extra-chrétien. Friedländer pensait avoir découvert un gnosticisme juif. Ce qui est certain, c'est qu'il a existé en dehors et avant le christianisme des spéculations et des tendances gnosticisantes. Il y a eu un esprit gnostique avant les gnostiques chrétiens. Ce que Bousset a mis également en pleine lumière, c'est l'influence des religions orientales et syncrétistes sinon sur tout le gnosticisme, du moins sur une notable partie des systèmes gnostiques » (p. 529). Ramenée à ces proportions, en effet, la théorie serait acceptable.

Bousset a été fortement appuyé par les derniers travaux de R. Reitzenstein. C'est de très loin que celui-ci arrivait dans le camp des partisans d'une influence prépondérante de l'Iran et de Babylone. Après avoir patroné les origines égyptiennes (*Poimandrès*, Leipzig, 1904), il s'était rabattu sur le syncrétisme hellénistique (*Die hellenistischen Mysterienreligionen* 1re éd., Leipzig, 1910). La découverte des fragments manichéens du Turfan et les travaux de Lidzbarski sur le mandéisme l'ont conquis aux origines orientales. Dans *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* (dans *Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss.*, 1917, n. 10) et surtout dans *Das iranische Erlösungsmysteriums*, dédié à la mémoire de Bousset, il demandait le secret des spéculations et des mystères gnostiques à la foi iranienne et aux spéculations et mythes babyloniens, voire à la religion des Indes. Par le canal du manichéisme et du mandéisme, il estimait pouvoir remonter au delà du

christianisme et du judaïsme jusqu'aux vieilles conceptions religieuses de l'Orient. De nombreuses monographies sur l'*Anthrôpos* et l'*Aiôn* en particulier, vinrent encore renforcer les positions de Bousset et de Reitzenstein.

Dans sa 2e édition de *Eine Mithrasliturgie* (1910), Dieterich a dit ce qu'il fallait de la légèreté des constructions de Bousset et de Reitzenstein. Au moment où les théories gnostiques se répandent, remarque Dieterich, la religion et la civilisation babyloniennes n'exercent plus aucune influence. Au IVe siècle avant notre ère et aux siècles suivants, au contraire, l'astrologie chaldéenne avait connu une vogue extraordinaire. Cette vogue explique comment des conceptions babyloniennes ont pu s'établir à demeure et très tôt, en Égypte et ailleurs, et faire partie intégrante du syncrétisme religieux. Il est donc invraisemblable de supposer que les théories babyloniennes irradient encore au moment de l'effervescence gnostique; il est inutile de recourir à un nouvel apport de ces théories pour expliquer les formations religieuses des premiers siècles de notre ère. En outre, continue Dieterich, c'est une faute de méthode de s'appuyer sur des écrits tardifs, comme les sources mandéennes, pour reconstruire les conceptions primitives des Babyloniens ou des Iraniens

3. *La théorie syncrétiste.* — Sans renoncer d'ailleurs à recourir aux influences babyloniennes ou perses, beaucoup d'auteurs insistent de préférence sur l'aspect syncrétiste de la gnose.

Une synthèse, impressionnante dans son raccourci, a été proposée par W. Köhler (*Die Gnosis*, dans *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, sér. IV, fasc. 16, 1911). S'il est vrai que certains groupes d'idées (les archontes, les théories de la « mère », etc.) se réclament en fait d'origines babylonienne, perse, égyptienne ou hellénistique, on n'a pas pour cela expliqué la gnose. Celle-ci se caractérise par la tendance à mêler toutes sortes d'éléments religieux; elle est le *syncrétisme* même, devenu méthode religieuse et religion. Le syncrétisme est plus ancien qu'Alexandre. Les conquêtes macédoniennes ont amené sa première explosion (l'hellénisme) : à ce moment, la civilisation grecque a envahi l'Orient et y a reçu l'empreinte des religions et des civilisations orientales. Une nouvelle poussée s'est fait sentir après Auguste. Le syncrétisme s'est heurté alors au christianisme; le résultat du conflit fut le gnosticisme chrétien primitif (de 120 à 160 après J.-C.). La religiosité caractéristique du syncrétisme (religion plus intense et plus personnelle) et ses conceptions fondamentales (croyance à l'au-delà, dualisme, rédemption) sont antérieures au christianisme. C'est donc tout aussi vrai de la gnose. Même l'existence de communautés gnostiques antérieures au christianisme, c'est-à-dire de communautés religieuses dans lesquelles la gnose était une idée centrale, ne peut être mise en doute (p. 12). Comme exemple, on citerait les communautés mandéennes. Le quatrième évangile, Paul, Jésus lui-même sont sous la mouvance du syncrétisme.

P. Wendland *Die hellenistisch-römische Kultur*, Tubingue, 1912, p. 165 sq.) ne se représente guère les choses autrement. Le gnosticisme est un aspect de l'hellénisme, et la gnose une création préchrétienne à laquelle toutes sortes de facteurs ont collaboré : astrologie, religions à mystères, philosophie vivifiée par des révélations. De nombreux conventicules païens, chrétiens, ou mêlant à diverses doses le paganisme, le christianisme et le judaïsme ont vu le jour à ce moment. En somme, la gnose résulte de la fusion du syncrétisme oriental et des spéculations hellénistiques; elle a agi sur le judaïsme avant de pénétrer le christianisme, elle est antérieure à celui-ci et extérieure à tous deux.

E. Norden (*Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin, 1913) se range sans hésiter aux côtés de Köhler. Pour lui aussi l'existence de communautés gnostiques antérieures au christianisme ne peut être révoquée en doute; il en trouve la preuve dans les écrits hermétiques, dont les documents fondamentaux seraient plus anciens que les sectes gnostiques chrétiennes du IIe siècle.

C'est à une conclusion analogue que s'est arrêté J. P. Steffes (*Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn, 1922). Steffes croit atteindre des sectes gnostiques préchrétiennes dans le mandéisme et la gnose samaritaine. Les éléments matériels et formels du gnosticisme seraient des produits naturels de la période hellénistique : non seulement les conceptions cosmologiques, anthropologiques et autres (éléments matériels), qui saturent les divers systèmes, sont propres à l'hellénisme, mais encore le principe formel des religions gnostiques, c'est-à-dire la forme de connaissance mystique qui les caractérise, est antérieure au christianisme, agit en dehors de lui, et crée sans cesse de nouvelles communautés et de nouvelles religions. Les systèmes gnostiques chrétiens eux-mêmes seraient des manifestations de cette gnose essentiellement hellénistique et païenne; ils n'ont de chrétien que l'apparence. L'auteur n'admet pas pour autant que le christianisme, dans son essence, dépende de la gnose; les dogmes chrétiens viennent d'une révélation surnaturelle et seraient inexplicables sans celle-ci. Le christianisme commun, à la différence de tous les systèmes de gnose, repose sur l'autorité de Dieu et sur une autorité humaine légitime émanant de l'autorité divine. Cette différence essentielle entre les gnoses païennes et le christianisme ne devrait cependant pas nous empêcher de constater qu'il y a entre elles et les écrits pauliniens et johanniques, des rencontres d'expressions et d'idées.

Malgré son caractère personnel, l'étude de H. Leisegang (*Die Gnosis*, Leipzig, 1924) ne s'écarte pas essentiellement des théories que nous passons en revue. L'origine psychologique des formations gnostiques est à chercher dans l'extase et dans une forme de pensée « mystique »; cette forme, cette structure de pensée est grecque. Grecque est également leur tendance au syncrétisme et la liberté extrême de leurs spéculations. Néanmoins, le matériel employé par les gnostiques nous jette en plein syncrétisme hellénistique, en grande partie oriental; on a vite fait d'indiquer dans tous les systèmes des idées juives, perses, babyloniennes, égyptiennes, grecques, chrétiennes. Et au-dessus du matériel et de la formule religieuse, il y a encore le « prophète », fondateur de secte.

Faut-il signaler la synthèse d'allure pamphlétaire de Drews (*Die Enstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, Iéna, 1924)? Le courant gnostique, parti des Indes, là où la science, paraît-il, établit un lien mystérieux avec la divinité, traverse, en se chargeant d'idées fantastiques, le monde religieux de Babylone, de Perse et d'Égypte, rencontre le monde platonicien, se concrétise dans les sectes mystérieuses des esséniens et thérapeutes, puis dans les sectes, juives également, des caïnites, séthiens, etc. Le christianisme ne serait qu'une secte gnostique fondée sur la « bonne nouvelle » de la descente dans notre monde d'un esprit supérieur.

L'art. *Gnose* de la 2e édition de l'encyclopédie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* a été scindé; la partie *religionsgeschichtlich* confiée à E. Lohmeyer, et la partie *dogmengeschichtlich* (visant le gnosticisme chrétien) à C. Schmidt. C'est dire que l'existence d'une gnose non chrétienne, dont le gnosticisme serait comme un rameau, paraît désormais acquise.

Pour C. Schmidt, le « gnosticisme » n'a pas commencé dans le christianisme. C'est une marchandise d'importation. Les « gnostiques » se sont rapprochés du christianisme et ont essayé d'accaparer le mouvement chrétien à leur profit. En fait, ils venaient du syncrétisme. La gnose est comme un mouvement de masses, impersonnel, que nous voyons installé d'abord en Syrie et en Palestine. Avec Simon le Magicien, Ménandre, Satornil, etc., les « gnostiques » y possèdent des thiases nombreux. La propagande s'étend ensuite à l'Asie Mineure (Cérinthe), à Rome (Cerdon) et à l'Égypte (Basilide). C'est en Égypte que le contact s'établit avec la pensée philosophique; la gnose valentinienne forme ainsi l'apogée du gnosticisme.

E. Lohmeyer admet l'existence d'un vaste courant de gnose et propose cette définition excellente : une « gnose » est une religion de salut dans laquelle la rédemption dépend de la « connaissance » — acquise par une révélation — de Dieu, du sens et du but du *cosmos* et de la vie humaine (*op. cit.*, col. 1272). On s'accorderait aujourd'hui à reconnaître que la gnose n'est pas une philosophie grecque, comme l'ont cru les Pères, ni une hellénisation aiguë du christianisme (Harnack) mais, dans son origine et son essence, une formule orientale. E. Lohmeyer corrige d'ailleurs, en terminant, cette affirmation trop absolue. « Lentement, dit-il, l'idée fait son chemin qu'il n'y a pas eu seulement une orientalisation du monde gréco-romain, mais peut-être surtout une *hellénisation de l'Orient*, dans laquelle la gnose a joué un rôle important. »

Le moins qu'on puisse dire de la plupart de ces théories, c'est qu'elles bâtissent sur un terrain mouvant. E. Lohmeyer remarque, dans l'article que nous venons de citer, que le désir d'emprisonner étroitement le christianisme dans le mouvement gnostique n'est pas étranger à plusieurs des essais de ces dernières années.

Comme la plupart du temps, A. Loisy a donné aux positions extrêmes une formule parfaitement claire. Son ouvrage, *La naissance du christianisme* (Paris, 1933), est conçu, pour ainsi dire, en fonction des rapports entre le christianisme et la gnose. De Jésus, le fondateur du christianisme, nous ne connaissons — ainsi que les premières générations chrétiennes — qu'un minimum de faits. Après avoir prêché en Galilée l'imminence du règne de Dieu et soulevé ainsi une grande espérance, le Christ a été arrêté comme un vulgaire agitateur messianique et crucifié. L'espérance qu'il avait éveillée a rassemblé la première communauté. Une vie religieuse profonde en est née, « qui consistait essentiellement dans le culte du Seigneur Jésus-Christ, mort et ressuscité, prince du siècle à venir » (p. 275). Ce culte s'est exprimé en « mystère » de salut et sur ce mystère s'est développé une « gnose », exprimant la théorie ou les théories du mystère. Le phénomène que nous appelons le gnosticisme n'est qu'une crise de croissance de la théologie chrétienne, qui commença presque vers l'âge apostolique et qui battit son plein vers le milieu du IIe siècle. « Durant cette période, le mystère chrétien, dont nous avons esquissé le développement, a été menacé de désagrégation, ou plutôt il a grandi en se dégageant d'excroissances et de végétations trop particulières, que l'on désigne sous le nom commun de *gnose*, bouillonnement, parfois superficiel et presque extérieur, du travail profond d'où est sorti le christianisme traditionnel. A le bien prendre, ce christianisme est lui-même une gnose disciplinée, sortie du mouvement qui a produit les gnoses dites hérétiques, et qui s'est définie elle-même en les condamnant. La doctrine dont il s'agit étant une connaissance mystique, révélation du secret divin et programme de salut, le christianisme a toujours été, à sa façon, et il est resté une gnose; mais il a frayé sa voie à travers un fourmillement de sectes où, moins sûr de lui-même, il aurait pu facilement se dissoudre et se perdre... En un sens, la crise gnostique avait commencé dans le judaïsme bien avant la prédication de l'Évangile, et elle était coordonnée au syncrétisme religieux, effloraison de gnoses de salut, qui, dans le monde oriental, résulta de la conquête hellénique, survenant après la domination perse. Des écrits comme le *Livre d'Hénoch*, et aussi bien le livre de Daniel, sont, en un sens très vrai, des monuments de la gnose juive, influencée par une science et des spéculations mystiques étrangères. La secte des esséniens avait sûrement sa gnose. Philon le Juif est un gnostique, s'il en fut jamais; et le mouvement évangélique, bien que né d'un courant populaire de l'espérance juive, s'est produit néanmoins et surtout il a grandi dans une atmosphère de gnose. Le mystère chrétien a été une façon de gnose plus ou moins rectifiée, tamisée, épurée, caractérisée par un mysticisme doctrinal et sacramentaire, à l'égard duquel les systèmes dits communément gnostiques sont des variantes parallèles qui tendent à absorber l'Évangile, plutôt que des déformations tardives et arbitraires d'un christianisme qui aurait été primitivement étranger à toute gnose. Mais la gnose chrétienne, le mystère chrétien, n'a jamais répudié sa base juive, le principe du monothéisme absolu, l'identité de l'Être premier, du créateur du monde et du Dieu d'Israël, non plus que le point de départ historique de l'Évangile dans la manifestation de Jésus, ni la notion du salut universel par la mort du Christ, suivie de sa résurrection. Cette dernière notion, proprement mystique, et qui a classé le christianisme parmi les mystères, était de gnose, et la gnose hérétique s'en est emparée pour la sublimer dans ses systèmes, comme elle a trancendantalisé Dieu jusqu'à l'absolu inconnaissable, et vaporisé plus ou moins l'existence du Christ en s'efforçant de le spiritualiser » (p. 368-370).

H. Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist*, I. *Die mythologische Gnosis*, Gœttingue, 1934) prétend réagir contre les théories syncrétistes et comparatives. Il lui plaît de définir le mouvement gnostique comme une révolte de l'esprit humain, sous la conduite de l'Orient, contre la conception grecque d'un *cosmos* harmonieux où l'homme se trouve heureux et « chez lui ». La gnose traduit les angoisses de l'homme devant l'hostilité du monde et ses efforts pour rejoindre, par delà tous les obstacles, le Dieu auquel ce monde est étranger. Cette définition est assez large pour que la synthèse de M. Jonas laisse loin derrière elle celle de tous les syncrétistes et orientalistes. Hermétisme, papyrus magiques, écrits alchimistes, religions de mystères hellénistiques, Philon d'Alexandrie, néopythagorisme, néoplatonisme, littérature juive apocalyptique, christianisme (spécialement Paul et Jean), théologie alexandrine et gnosticisme hérétique, mystique ascétique, mandéisme et manichéisme, tous ces mouvements si divers se trouvent sous le signe de la gnose. Il est vrai que l'auteur montre quelque souci de sauvegarder, au sein de cette masse, l'originalité du christianisme; ce n'est pas assez pour qu'on lui pardonne d'avoir brouillé toutes les lignes que l'historien cherche péniblement à distinguer et d'avoir obscurci les problèmes qu'il faudrait élucider. Autre chose est de philosopher sur les grandes directions intellectuelles et religieuses d'une époque, autre chose de délimiter les cadres réels des formations concrètes (cf. *Revue d'hist. eccl.*, 1935, p. 369-372). Comme nous devrons le dire, rien n'autorise l'historien à accoler sous le nom générique de « gnose » ces formations religieuses si éloignées l'une de l'autre.

Toutes les théories que nous avons passées en revue

se tiennent entre deux schèmes imaginatifs extrêmes. Le premier se représente les sectes gnostiques comme de petits cours d'eau détournés du grand fleuve du christianisme primitif. L'autre imagine la gnose sous la figure d'un long et large fleuve, assez long pour que sa source remonte très haut, assez large pour que son estuaire couvre à la fois le christianisme et les sectes gnostiques. On décrit d'ailleurs de la façon la plus diverse l'origine et le cours de ce fleuve. Entre les deux schèmes extrêmes, il y a place pour toutes les représentations intermédiaires. A laquelle donnerons-nous raison? Mais déjà nous pouvons remarquer que l'ampleur du dernier schème est en raison inverse de l'importance des faits connus et qui devraient l'appuyer.

II. Essai de description de la gnose. — Ainsi se sont précisées, en s'opposant l'une à l'autre, les deux solutions extrêmes du problème soulevé par le gnosticisme chrétien. Pour la première, il n'existe pas de gnose en dehors du gnosticisme chrétien, et celui-ci s'explique par une hellénisation exagérée du christianisme. La seconde recourt à une gnose orientale, très ancienne, dont le gnosticisme chrétien ne serait qu'une frappe particulière.

La première théorie est certainement trop étroite. Le phénomène qui s'est produit dans le christianisme au IIe siècle n'est pas isolé; les écrits hermétiques, par exemple, révèlent l'existence d'une gnose païenne, contemporaine et proche parente du gnosticisme chrétien. En outre, les tendances religieuses qui ont fait naître le gnosticisme lui sont antérieures et peut-être de beaucoup; ne prononcerait-on pas, à leur sujet, le nom de gnose? Et si on le fait, quelle est l'antiquité de cette gnose antérieure au gnosticisme? Nous nous attacherons surtout, dans cette partie de notre étude, 1° à déterminer l'âge du gnosticisme chrétien et des autres formations parallèles; 2° à faire la préhistoire du gnosticisme. Tout sera prêt de la sorte pour aborder, dans une troisième partie, le problème des rapports du christianisme avec la gnose.

1° *Les religions de gnose caractérisée.* — 1. *Les gnoses savantes.* — *a) Dans le christianisme.* — Rares sont malheureusement les documents gnostiques qui nous sont parvenus en tout ou en partie (recueil pratique des sources dans Völker, *Quellen zur Gesch. der christl. Gnosis, Samml. ausgew. Kirchen-und Dogmengesch. Quellenschr. N. F.*, 5; cf. A. Hilgenfeld, *Ketzergesch. des Urchristenthums*, Leipzig, 1884; A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit. bis Eusebius*, t. I, Leipzig, 1893). En revanche, la littérature patristique consacrée à la réfutation des gnostiques expose leur enseignement et souvent résume leurs propres écrits. Comme introduction à cette littérature, les ouvrages de Hilgenfeld et de Harnack, que nous venons de citer, restent les plus substantiels; il faut y ajouter la dernière édition de *Gnostiques et gnosticisme* de E. De Faye (Paris, 1925). On notera cependant que E. De Faye cède à la tentation de dénigrer la valeur des renseignements hérésiologiques.

Les questions relatives au gnosticisme chrétien sont loin d'être résolues. La répartition des sectes, leur histoire, la nature du mouvement, son unité ou sa diversité fondamentales, son origine : tout cela reste encore objet de discussions.

Anz, Bousset, Lohmeyer, Reitzenstein, etc. s'exagèrent, à notre avis, l'unité du mouvement gnostique. E. De Faye a réagi avec raison contre cette tendance de l'école comparatiste. Comme Harnack, il distingue fortement la gnose savante, surtout celle d'Alexandrie, marquée par des personnalités de valeur, Valentin et ses disciples, Basilide, Marcion, d'une gnose vulgaire, qui s'est développée en Syrie, en Asie Mineure, en Égypte et à Rome. Peut-être cette gnose vulgaire manque-t-elle aussi d'homogénéité. Les sectes d'ailleurs évoluent constamment et se font des emprunts continuels.

On dresserait à peu près comme suit la carte du mouvement gnostique. A Alexandrie enseignaient, entre 130-150, Basilide, Valentin et leurs premiers disciples. Valentin transporte sa chaire à Rome. A la même époque, Marcion y arrive du Pont et élabore un système fort différent de celui des gnostiques alexandrins. Les théories de Valentin et de Marcion acquirent vite une très grande vogue; nous les voyons déteindre sur la théologie des sectes judéo-chrétiennes syriennes (écrits pseudo-clémentins). Au cours du IIe siècle se développe en Asie Mineure, en Syrie et probablement aussi en Égypte, une gnose vulgaire où la mythologie et les pratiques magiques occupent une place prépondérante. Cette gnose a eu ses précurseurs au Ier siècle (Simon le Magicien, Ménandre, etc.). Les documents montrent, pour le début du IIIe siècle, une grande efflorescence de la gnose vulgaire, teintée désormais de valentinisme et de marcionisme.

Nous parlerons ailleurs de la gnose vulgaire. Les hérétiques alexandrins font figure de chefs d'écoles philosophiques plus ou moins « mystérieuses »; Marcion représente au contraire le type de l'écrivain ecclésiastique exégète.

a. Basilide. — Basilide, d'après un passage des *Stromata* (l. VII, c. XVII, éd. Stählin, p. 75), enseignait sous les empereurs Hadrien et Antonin le Pieux. Il écrivit une sorte de commentaire sur l'Évangile (τὰ ἐξηγητικά) qui n'aurait pas brillé par la clarté (E. De Faye, *op. cit.*, p. 41). Les fragments de ses écrits qui nous sont parvenus, au sentiment de E. De Faye, révéleraient un penseur original. « Aucun écrivain ecclésiastique avant Clément d'Alexandrie ne peut lui être comparé. Tertullien lui-même, qui lui a été sûrement bien supérieur comme écrivain, lui est inférieur comme penseur » (p. 49 sq.). Basilide s'est attaché à résoudre le problème du mal et de la souffrance humaine. Un fragment conservé par Clément d'Alexandrie (*Stromata*, l. V, c. III, n. 2, éd. Stählin, p. 327) indique chez lui des préoccupations philosophiques (platoniciennes) relatives à la connaissance de Dieu: φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται. D'autre part, lui et ses disciples auraient considéré la révélation chrétienne comme un progrès sur les connaissances naturelles, comme une connaissance des choses du monde supérieur cachées au « grand archonte » : εὐαγγέλιόν ἐστι κατ' αὐτοὺς ἡ τῶν ὑμερκοσμίων γνῶσις, ὡς δεδήλωται, ἣν ὁ μέγας ἄρχων οὐκ ἠπίστατο (Hippolyte, *Elenchos*, l. VII, c. XXVII, n. 7, éd. Wendland, p. 207). Basilide, en se servant de l'allégorie, déduisait de l'Évangile des doctrines d'initié. Un mythe cosmogonique y conduisait du Dieu suprême, par une série d'intermédiaires, jusqu'aux anges qui ont créé les trois cent soixante-cinq cieux. A ce premier mythe correspondait un mythe dramatique de salut. Les élus doivent traverser le monde hostile des « éons » pour retourner jusqu'au Dieu suprême. Grâce aux noms secrets et aux mots de passe qui leur sont livrés par un sauveur qui accomplit le voyage le premier, les hommes sont capables, à leur tour, de tenter l'entreprise. Voici une des formules de ce mythe, d'après Irénée : *Igitur, qui hæc didicerit et angelos omnes cognoverit et causas eorum, invisibilem et incomprehensibilem eum angelis et potestatibus universis fieri... et sicut filium incognitum omnibus esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci, sed cum sciant ipsi omnes, et per omnes transeant, ipsos omnibus invisibiles et incognitos esse* (*Adv. haer.*, l. I, c. XXIV, éd. Harvey, p. 202).

b. Valentin. — Le docteur gnostique le plus illustre et le mieux connu reçut sa formation à Alexandrie, sous Hadrien. Nous le retrouvons à Rome de 136 à 165;

il quitta la ville sous le pontificat d'Anicet. Il aurait fondé ensuite une école dans l'île de Chypre. Valentin appartient à l'école de Platon : *platonicus Valentinus*, écrit Tertullien (*De carne Christi*, xx; cf. *De Præscriptionibus*, xxx).

L'impression produite par la pensée de Valentin est différente suivant que nous consultons ses fragments authentiques et ceux de ses disciples immédiats, ou que nous nous fions aux notices des hérésiologues.

E. De Faye a commenté avec sympathie les fragments conservés par Clément d'Alexandrie dans ses *Stromata*. Plusieurs passages nous y montrent le docteur alexandrin sous un jour favorable; une « Lettre à des inconnus », avec une théorie plutôt grossière des passions, fait entendre une note pieuse et mystique, vraiment chrétienne : « Un seul est bon, qui se révèle à nous par l'intermédiaire du Fils, et par lui seul le cœur peut devenir pur, tout esprit mauvais en étant expulsé. Car beaucoup d'esprits résident dans le cœur qui ne lui permettent pas de rester pur, et chacun d'eux, opère ses propres œuvres en s'abandonnant à la licence de passions inconvenantes. A mon sentiment, le cœur peut se comparer à une auberge ouverte à tout venant, qui souvent est percée, fouillée, remplie d'ordure par des hommes qui s'y conduisent sans retenue, sans aucun ménagement pour le lieu où ils sont et qu'ils considèrent comme étranger. Pareillement, le cœur, tant qu'il reste hors de l'action de la Providence, demeure impur et sert de demeure à une foule de démons; mais lorsque le Père, qui seul est bon, a jeté un regard sur lui, il se trouve sanctifié et resplendit de lumière, et c'est ainsi que celui qui a un tel cœur est béatifié, parce qu'il verra Dieu. » (*Stromata*, l. II, c. xx, éd. Stählin, p. 175), E. De Faye hausse son admiration jusqu'au lyrisme : Valentin « est d'abord un spéculatif. L'essor en pleine métaphysique est naturel à sa pensée. Les larges constructions d'idées en dehors de la réalité contingente l'attirent. Il est de la famille des Platon, des Philon, des Plotin. Mais, en même temps, quel orateur il y a chez lui! Avec quelle chaleur il presse et exhorte ses adeptes! Ce spéculatif est évidemment doublé d'un homme d'action et de propagande. C'est un apôtre. De là ce souffle qui rend sa parole si éloquente et parfois communique à son imagination un élan et une ampleur magnifiques. Philosophe et chrétien, homme de spéculation et ardent apôtre, tel est le Valentin des fragments. » (*Op. cit.*, p. 64.)

Dans plusieurs fragments cependant, on entrevoit une pensée tournée vers le mythe : « Et une sorte d'épouvante survint aux anges en présence de cet être (l'homme) qu'ils venaient de former, lorsqu'il proféra des paroles hors de proportion avec ses origines. Cela lui venait de celui qui, sans se laisser voir, avait déposé en lui une semence de la substance d'en haut, et parlait avec cette hardiesse en lui » (*Stromata*, l. II, c. viii, éd. Stählin, p. 132).

Le passage précédent rappelait, par sa personnification des passions (que l'on rencontre également chez Basilide) et par la comparaison avec les « bourreaux de l'âme » (*Corp. Hermet.*, xiii, 7 *b*, éd. Scott, p. 253), le traité hermétique de la *Renaissance* (xiii; cf. i, 23). Le mythe de la création de l'homme est parallèle à un mythe du *Poimandrès* (*Corp. Herm.*, i, 12-14, éd. Scott, p. 120). Valentin est plus proche des demi-philosophes hermétiques que des Nouménios et des Plotin.

On ne peut donc douter que les spéculations de Valentin n'aient fait au mythe sa belle part. Personne d'ailleurs, pas même E. De Faye, n'ose récuser le témoignage essentiel des hérésiologies sur la saveur mythologisante de sa cosmologie et de son drame de salut. Un monde spirituel compliqué (plérôme) sépare de notre monde le dieu suprême; un drame de salut commença dans le plérôme et s'achève dans les âmes individuelles. De la monade primitive (le Père) qui semble former avec *Sigé* le premier couple (*Bythos-Sigé*), émanent successivement d'autres couples d'éons. Ainsi se constitue le plérôme des trente, formé d'une ogdoade (*Bythos* et *Sigé*, *Noûs* et *Alétheia*, puis *Logos* et *Zoé*, *Anthrôpos* et *Ecclesia*) dont les deux derniers couples engendrent un groupe de dix éons et un autre de douze. Le trentième éon, appelé *Sophia*, désira connaître le principe suprême, le Père inconnu d'où tout émane, et ce désir introduisit le trouble dans le plérôme. *Horos*, la limite, rétablit l'équilibre rompu. Les passions de *Sophia*, nées de son désir désordonné, l'ignorance, la douleur, la terreur, le désespoir, se détachent d'elles, se matérialisent et deviennent les quatre éléments. Le démiurge en fabrique le *cosmos* et l'homme. Il y a trois classes d'hommes, les spirituels, les psychiques et les matériels. Un éon, le Christ, descendra du plérôme et sauvera les hommes qui peuvent être sauvés. (Hippolyte, *Elenchos*, l. VI, c. xxix-xxxii; cf. K. Müller, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, dans *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Philos.-hist. Klasse*, 1920, p. 179-243; E. De Faye, *op. cit.*, p. 117 sq.).

c. Ptolémée. — Disciple de Valentin et esprit distingué, Ptolémée nous est connu surtout par sa *Lettre à Flora* (Épiphane, *Panarion*, xxxiii, 3-7, éd. Holl, p. 450 sq.). Il s'y montre fort préoccupé des difficultés d'exégèse de l'Ancien Testament; il les résout par un moyen terme entre « les erreurs de ceux qui attribuent l'Ancien Testament au Dieu suprême, et ceux qui l'attribuent au démon ». La solution de Ptolémée, sa « gnose », c'est qu'il faut distinguer du Dieu suprême le démiurge. C'est ce démiurge, dieu juste, mais inférieur et intermédiaire, qui est, du moins pour une part, l'auteur de la Loi; car Moïse et les anciens y sont aussi pour quelque chose. Ptolémée possède aussi des doctrines secrètes sur les intermédiaires entre Dieu et le monde; on doit ces révélations salutaires au Sauveur. On pourrait rapprocher cette gnose, relativement sobre, de celle que développent les passages du « vrai prophète » dans les homélies pseudo-clémentines : le bien suprême qui est la vie éternelle, ou le salut, ou l'esprit parfait (τέλειος νοῦς) ou lumière, ou joie, ou immortalité s'acquiert par la connaissance préalable des êtres (μὴ πρότερον γνόντα τὰ ὄντα ὡς ἔστιν); le salut dépend donc d'une sorte de métaphysique, embrassant les choses passées, le présent et les révélations de l'avenir; pour le posséder, il faut d'abord connaître le « prophète de vérité », qui est Jésus (*Hom.*, i, 17-20; ii, 6-12; cf. L. Cerfaux, *Le vrai prophète des Clémentines*, dans *Rech. de science relig.*, 1928, p. 143-163).

d. Marcion. — Dans son *Histoire des dogmes*, puis dans son *Marcion*, Harnack a séparé la cause de Marcion de celle des autres docteurs gnostiques, en particulier de Basilide et de Valentin. Ceux-ci étaient avant tout des spéculatifs; Marcion serait un exégète. Bousset a fait remarquer que cette vue est unilatérale : « On s'est montré trop enclin, dans ces derniers temps, à comprendre et à juger Marcion du point de vue de sa piété, et conséquemment à méconnaître beaucoup trop les fondements spéculatifs et philosophiques de son système » (*Hauptprobleme der Gnosis*, Gœttingue, 1907, p. 109-113).

Marcion naquit en 85, à Sinope, dans le Pont. Son père était évêque de l'Église locale. Le futur hérésiarque débarqua à Rome sous le règne d'Antonin le Pieux. Il y prépara son *Nouveau Testament* et ses *Antithèses*. Malgré la reconnaissance qu'on lui devait pour un prêt de 200 000 sesterces fait à l'Église romaine, celle-ci désapprouva ses idées et son œuvre

littéraire; Marcion se posa alors (144) en réformateur et organisa solidement les communautés qui le suivirent. Justin et Tertullien témoignent de l'immense succès du marcionisme. « La tradition hérétique de Marcion a rempli tout l'univers », écrit Tertullien (*Adv. Marcionem*, l. V, c. xix). Celse s'exprime comme s'il n'y avait que deux Églises chrétiennes, la «grande» Église et l'Église marcionite, avec, à côté d'elles, la broussaille des sectes gnostiques (Harnack, *Marcion*, Leipzig, 1921, p. 192).

Deux séries d'antithèses se sont rencontrées pour former le système de Marcion. D'un côté, l'opposition entre les deux Testaments : Marcion remarque que la notion de la divinité, telle qu'elle ressort de l'Ancien Testament, est moins pure que celle de la philosophie ou du Nouveau Testament. D'autre part, notre exégète appartient à un milieu de tendance dualiste, où l'on oppose la divinité supérieure et le monde, sous réserve de multiplier entre eux les intermédiaires. D'où le dieu de l'Ancien Testament va devenir une divinité subalterne, cruelle et belliqueuse, qui a créé le monde actuel et lui a imposé la loi mosaïque. Audessus, il y a le Dieu suprême, Dieu de toute miséricorde, inconnu, *étranger* au monde, et qui, cependant, a envoyé son Fils pour se faire connaître et accorder le salut à ceux qui le reconnaissent. L'originalité de Marcion consiste dans cette répudiation absolue de l'Ancien Testament et du dieu créateur et législateur.

e. Origine du gnosticisme chrétien savant. — Les détails des systèmes ont moins d'importance que l'intention qui les anime, celle-ci conditionnant la question d'origine du mouvement gnostique.

Pour Harnack, De Faye, Burkitt, etc. (voir col. 662), le gnosticisme savant ne serait que l'interprétation philosophique du christianisme. A peine tient-on compte des mythes que renferment la plupart des systèmes; on leur accorde à peu près la valeur qu'ils ont dans le *Timée* de Platon, celle d'un vêtement poétique qui recouvre une pensée foncièrement philosophique. On va plus loin. La gnose vulgaire, dont nous nous occuperons dans un instant, ne serait qu'une dégénérescence des gnoses savantes, déformant la pensée des maîtres; les épigones populaires auraient emprunté pêle-mêle à toutes les écoles et auraient versé dans une mythologie toujours plus grossière.

La thèse de Bousset prend le contrepied de cette théorie. Bousset met en évidence la mythologie de tous les systèmes, qu'ils soient savants ou non, et conclut que tout le mouvement est d'origine orientale, babylonienne et perse. Dans cette perspective, la gnose vulgaire de Syrie et d'Asie Mineure forme un chaînon entre « la gnose ancienne » (c'est-à-dire la mythologie irano-babylonienne) et la gnose savante d'Alexandrie. L'étude de K. Müller (*Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, dans *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, 1920, p. 179-243) oppose la pensée mythologisante d'un Valentin aux conceptions poétiques de Platon. Chez Platon, l'imagination créatrice se joue librement dans le mythe; au contraire, l'imagination de Valentin est froide et prisonnière d'une pensée abstraite. Au lieu de poésie, nous avons affaire à des constructions artificielles. Au lieu d'images qui ne veulent être que des images, les mythes de Valentin entendent exprimer des réalités intellectuelles et spirituelles. Les éons ne sont pas des images poétiques, mais des êtres vivants, appartenant au plérôme et le constituant, abstractions hypostasiées exprimant les modalités d'une substance intellectuelle infinie (p. 228). Valentin et ses disciples ne se situent donc pas dans la ligne d'évolution du platonisme. Les ancêtres des éons, ce sont les entités mythologiques de la vieille gnose et de l'imagination orientale. Les noms et les entités se sont hellénisés et sont entrés au service des idées grecques; la vieille mythologie orientale, théogonie et cosmologie, s'est adaptée au monde de l'esprit et de la philosophie. S'il faut en croire W. Fœrster (*Von Valentin zu Herakleon*, Giessen, 1928), le système de Valentin était plus saturé d'idées mythologiques que celui de ses élèves; ceux-ci ont poursuivi l'hellénisation du mythe et ont continué à le rapprocher de la philosophie.

H. Leisegang (*Die Gnosis*, Leipzig, 1924) mérite aussi d'être entendu. La gnose serait une formule religieuse très ancienne, antérieure au christianisme. Chez les grands gnostiques, la façon de penser, la structure intellectuelle est grecque; un Valentin n'est que le continuateur des vieux *theologoi* grecs. Au contraire, les matériaux mis en œuvre proviendraient d'un peu partout, du judaïsme, du christianisme, de la Perse, de Babylone, d'Égypte, de Grèce.

Avant de porter un jugement, il nous faut évidemment avoir en main toutes les pièces du procès.

b) La gnose hermétique. — Dans l'Égypte hellénisée circulaient, sous le nom d'Hermès Trismégiste, des traités magiques et médicaux ainsi que des écrits théosophiques. Nous ne nous occupons que de ceux-ci, c'est-à-dire, outre les dix-sept *libelli* qui forment le *Corpus hermeticum*, l'*Asclepius* latin (dans les œuvres d'Apulée), les extraits contenus dans l'*Anthologie* de Stobée et quelques citations conservées par d'anciens auteurs (surtout Lactance et Cyrille d'Alexandrie).

a. La littérature hermétique. — Nous sommes en présence d'une littérature de révélations et d'initiations. Le premier traité du *Corpus* (nous citerons *Corp. Hermet.* i sq., éd. de Scott) s'intitule le *Poimandrès.* L'esprit suprême (ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς), le « poimandrès » (« pasteur des hommes »?, ou mot venant de l'égyptien?) est apparu à l'auteur du traité et lui a révélé la formation du monde, l'origine de l'homme, les conditions de la vie humaine et la destinée future de l'âme. Le fond du traité offre une certaine analogie avec le *Timée* de Platon; cependant, la mythologie en est plus grossière. Dieu a trois fils, le *Logos*, le *Noûs* démiurge et l'*Anthrôpos;* il contient de nombreuses *puissances;* l'âme humaine peut devenir elle-même une « puissance ». Le IIe traité est un discours d'Hermès à Asclépios : Dieu est supérieur au *Noûs* et distinct de lui. Nous sommes cette fois en pleine philosophie platonicienne, avec influences aristotéliciennes et stoïciennes. Le IIIe traité a pour titre *Discours sacré d'Hermès Trismégiste.* Le IVe, *Hermès à Tat (Thot)*, ou le *Cratère*, est le plus célèbre après le *Poimandrès;* l'allégorie du cratère descendu du ciel et dans lequel le *Noûs* est offert aux hommes, justifie son titre. Les traités suivants sont des révélations d'Hermès à Asclépios ou à Tat, sauf le XIe, où Hermès est initié par un discours du *Noûs.* Après avoir supplié celui-ci de l'instruire, Hermès continue : « Les opinions sur l'univers et sur Dieu sont nombreuses et différentes, et je ne connais pas la vérité. Éclaire-moi, ô Maître, car je ne croirai que ta révélation. » Le XIVe traité se présente comme une lettre d'Hermès à Asclépios; le XVIe comme une lettre d'Asclépios au roi Ammon (le dieu Amon évhémérisé). L'auteur veut faire croire que ce traité grec n'est qu'une traduction d'un original égyptien. L'*Asclépius* latin imite le genre des dialogues platoniciens. Parmi les extraits de Stobée, il faut faire une place à part au livre sacré intitulé Κόρη κόσμου (la pupille ou la vierge du monde). « Ayant ainsi parlé, commence le fragment, Isis verse d'abord à Horus le doux breuvage d'immortalité que les âmes reçoivent des dieux, et inaugure ainsi le discours très sacré: Le ciel couronné d'étoiles... »

Ces écrits ont un double aspect, correspondant d'ailleurs au double caractère que nous reconnaîtrons à la gnose hermétique : on peut les regarder soit comme

de petits traités philosophiques, plus ou moins apparentés aux dialogues de Platon, soit comme des « discours sacrés », semblables à ceux de la littérature « mystérieuse ». Des Grecs d'Égypte ou des Égyptiens hellénisés ont songé assez naturellement que la vieille théologie égyptienne renfermait une profonde philosophie. Pythagore et Platon n'avaient-ils pas été initiés à la science des prêtres égyptiens? Hermès doublé de Tat, tous deux évhémérisés, devinrent des philosophes qui possédaient une science d'origine divine et la révélaient à des initiés. On reprenait, en les alourdissant, ces formules de mystère dont Platon se servait avec prédilection.

Les formules sacrées des écrits hermétiques doivent-elles se prendre au sérieux? En d'autres termes, aurions-nous affaire à une littérature à proprement parler « mystérieuse », et qui aurait constitué le patrimoine sacré de sectes religieuses fermées ? Reitzenstein, en se basant sur le *Poimandrès*, et Carcopino, en étudiant le tombeau de Cornelia Ourbanilla à Lambiridi (*Le tombeau de Lambiridi et l'hermétisme africain*, dans *Rev. archéol.*, t. xv, 1922, p. 301, n. 3) ont admis tous deux l'existence de véritables communautés hermétiques. Il est bien malaisé de faire le départ entre le procédé littéraire pur et simple et la formule mystérieuse proprement dite. Tout dépend sans doute des circonstances et des intentions.

Tout désigne l'Égypte comme patrie de cette littérature. Zielinski seul propose l'Arcadie, d'où nos documents seraient venus en Égypte en passant par Cyrène (Th. Zielinski, *Hermes und die Hermetik*, dans *Archiv. für Religionswiss.*, t. viii, 1905, p. 321-372; t. ix, 1906, p. 25-60). On est arrivé aussi à des conclusions uniformes pour ce qui regarde l'âge des écrits hermétiques. Quelques égyptologues ont soutenu assez longtemps la thèse d'originaux égyptiens; Flinders Petrie (*Relig. life in ancient Egypt*, Londres, 1924, p. 117) revendique encore une date très ancienne (500-300 avant J.-C.). Généralement, on ne fait remonter aucun des écrits actuels avant l'ère chrétienne. Leur rédaction se placerait entre le Ier et le IVe siècle, et s'échelonnerait sur une assez longue période. Reitzenstein et Kroll ont une tendance à les vieillir. Ils sont possibles, déclare Kroll, à partir du temps de Philon, mais quelques morceaux, à moins de remaniements, ne peuvent être antérieurs à Nouménios (IIe siècle) (Kroll, *Die Lehren des Hermes Trism.*, Munster, 1914, p. 389). Scott et Lagrange ne conviennent pas qu'il y ait un seul traité antérieur au IIIe siècle de notre ère. Il semble bien que nos documents, dans leur teneur actuelle, soient assez tardifs et se situent au plus tôt au IIe siècle, au moment où le gnosticisme chrétien apparaît à Alexandrie, mais il semble aussi qu'ils continuaient une mode littéraire antérieure, à laquelle Plutarque fait déjà allusion dans *De Iside et Osiride*, LXI. Nous nous rallions au sentiment de M. Puech : « Quelle que soit l'époque à laquelle il faille faire remonter les premiers germes de cette littérature — et cette époque peut être fort ancienne — ce n'est pas avant la fin du IIe siècle, et c'est au cours du IIIe surtout, qu'ils ont pris la forme sous laquelle nous les possédons. » (*Hist. de la litt. grecque chrét.*, t. II, Paris, 1928, p. 655.)

En supposant qu'il y ait eu une communauté du *Poimandrès*, on ne voit pas qu'elle soit antérieure au déclin du IIe siècle, et les îlots hermétiques d'Afrique et d'Occident, dont parle M. Carcopino (*op. cit.*, p. 301, n. 3) ne sont discernables qu'au IIIe siècle.

b. Définition de la gnose d'après les écrits hermétiques. — C'est par les écrits hermétiques que l'on peut le mieux définir la notion formelle de gnose; elle atteint là un point d'achèvement et de précision qui n'a nulle part ailleurs son égal.

α) La connaissance hermétique conserve un *aspect philosophique*. Le mot « philosophie » est prononcé (*Asclepius*, I, 12 *b*, éd. Scott, p. 308); la gnose s'exprime également par le terme philosophique ἐπιστήμη ; elle a, comme la philosophie, un triple objet : l'homme, les êtres et Dieu.

β) Cependant, cette connaissance est éminemment *d'ordre religieux*. Son domaine essentiel est la divinité. La connaissance des êtres et du *cosmos* conduit à celle de Dieu (*Corp. Hermet.*, XIV, 1; cf. éd. Scott, t. II, p. 421). De même, on se connaît soi-même, ou on se « reconnaît » (ἀναγνωρίσας ἑαυτόν) pour parvenir à Dieu (*Corp. Hermet.*, I, 21; cf. x, 8 *b*).

γ) Elle est un don divin, γνῶσις δέ ἐστιν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ (x, 10 *a*), conforme à la nature humaine, et nouant avec Dieu des rapports d'amitié: ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται, καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις... δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης... αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι (I, 31 sq.). Voir encore la prière finale de l'*Asclepius* et *Corp. Hermet.*, x, 14 *b*.

δ) Elle procède de la révélation. L'hermétiste ne la distingue pas toujours de l'exercice ordinaire et comme naturel d'une pensée absorbée en Dieu (illumination); dans bien des cas, cependant, on insiste sur la communication de la gnose par révélation au sens propre, ou par inspiration. Ainsi le Trismégiste, dans le prologue de l'*Asclepius*, s'exprime comme suit : *Deus, deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermoni interesses, adduxit, eoque tali, qui merito omnium antea a nobis factorum, vel nobis divino numine inspiratorum, videatur esse religiosa pietate divinior.* Cf. *Asclepius*, I, 12 *b*; III, 19 *a*; *Corp. Hermet.*, I, 5 *b*, 30.

Elle équivaut à une divinisation de l'homme. Elle tient en effet de la contemplation et de la vision (θέα, ὅρασις) et transforme l'âme. Il y a d'ailleurs des degrés qui mènent à la contemplation parfaite. « Tu nous a rassasié, ô père, de la contemplation du bien et du beau et cette contemplation a presque sanctifié (Scott : aveuglé) l'œil de mon intelligence, car elle n'est pas comme les rayons du feu du soleil qui éblouissent et font fermer les yeux; au contraire, la contemplation du bien augmente d'autant plus la puissance du regard qu'on est plus capable de recevoir les flots de la splendeur idéale. C'est une clarté vive et pénétrante, inoffensive et pleine d'immortalité. Ceux qui peuvent s'abreuver davantage de la contemplation s'endorment souvent, loin du corps, dans la vision bienheureuse, comme il est arrivé à Ouranos et Cronos, nos ancêtres. » (x, 4 *b*, 5). Scott corrige le texte en partant de l'idée que la contemplation parfaite ne se réalise qu'après la mort. Reitzenstein y a vu, au contraire, et avec raison, un mystère de divinisation durant la vie mortelle (*Die hellenistichen Mysterienreligionen*, 2e éd., Leipzig, 1920, p. 138 sq.; 3e éd., 1927, p. 288 sq.;) de même, Kroll (*Die Lehren des Hermes Trism.*, Munster, 1914, p. 355), qui rapproche notre passage de *Corp. Hermet.*, XI, 20. Le XIIIe traité intitule cette transformation une *renaissance.* « Une vision ineffable s'est produite en moi. Par la miséricorde de Dieu, je suis sorti de moi-même, j'ai revêtu un corps immortel, je ne suis plus le même, je suis né en intelligence » (XIII, 3). La connaissance chasse les aveugles bourreaux de la matière, auxquels succèdent les puissances divines (XIII, 8 *b* sq.).

ε) La gnose est enfin une véritable *religion*, une εὐσέβεια; le terme revient à plusieurs reprises dans l'*Asclepius* (I, 12 *b*, etc., cf. fragm. 2 *b* de l'éd. Scott, p. 390). Elle apporte le salut (*Corp. Hermet.*, VII, 1 *b*), la joie (XIII, 8 *c*).

La prière finale de l'*Asclepius* résume toutes ces idées : *Gratias tibi agimus, summe, exsuperantissime;*

tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuæ lumen consecuti, nomen sanctum et honorandum, nomen unum, quo solus Deus est benedicendus religione paterna, quoniam omnibus paternam pietatem et religionem et amorem et quæcumque est dulcior efficacia, præbere dignaris, condonans nos sensu, ratione, intellegentia : sensu, ut te cognoverimus; ratione, ut te suspicionibus indagemus; cognitione, ut te cognoscentes gaudeamus. Ac numine salvati tuo gaudemus, quod te nobis ostenderis totum, gaudemus, quod nos in corporibus sitos æternitati fueris consecrare dignatus. Hæc est enim humana sola gratulatio, cognitio maiestatis tuæ (éd. Thomas, p. 80 sq.). Les discours de propagande (finale du *Poimandrès ; Corp. Hermet.*, VII; cf. IV) présentent encore la gnose sous les espèces d'une véritable religion, unique voie de salut pour tous les hommes. Après son initiation par le *Poimandrès*, l'auteur du traité continue : « Et je commençai à prêcher aux hommes la beauté de la religion et de la gnose : « O peuples, hommes nés de la terre, qui vous êtes livrés à l'ivresse, au sommeil et à l'ignorance de Dieu, etc. » Et les uns, se moquant, se précipitaient dans la route de la mort; les autres, se jetant à mes pieds, me suppliaient de les instruire. Et moi, je devins le guide du genre humain, lui enseignant par mes discours la voie du salut » (πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται) (*Corp. Hermet.*, I, 27-29).

c. Le mythe dans l'hermétisme. — Bräuninger (*Unters. zu den Schriften des Hermes Trismegistos, Diss. philol.*, Berlin, 1926) classe les écrits hermétiques en trois catégories : un groupe oriental, où la mythologie orientale transparaît sous le vêtement grec; un groupe hellénistique, essentiellement philosophique, et des traités mélangés. En fait, la dose de mythologie orientale, malgré l'arrière-fond de paganisme de nos écrits, est plutôt faible comparée à celle du gnosticisme chrétien. Nous sommes plus près peut-être du néoplatonisme ou de Philon que du gnosticisme. Les mythes cosmogoniques sont moins grossiers et moins compliqués que ceux du gnosticisme; les intermédiaires entre le dieu suprême et la matière sont plus proches des représentations philosophiques : ce sont ordinairement le δεύτερος θεός, le Λόγος, le Νοῦς δημιουργός, l'Ἄνθρωπος, l'Αἰών. On allonge d'ailleurs volontiers les séries d'intermédiaires (cf. J. Kroll, *op. cit.*, p. 55 sq.). L'anthropogonie est aussi plus simple; un mythe comme celui du *Poimandrès* (*Corp. Hermet.*, I, 12-14) est une exception.

2. *La gnose vulgaire.* — *a) Les sectes.* — En Syrie, en Asie Mineure, à Alexandrie et même à Rome existaient, entre 150 et 250, un très grand nombre de sectes gnostiques. Leurs systèmes, aussi variés que leurs noms, ne paraissent rien moins qu'immuables. Toutes, cependant, répétaient d'une façon assez monotone quelques thèmes mythologiques, et elles semblent avoir subi à peu près toutes, à des degrés divers, l'influence des grands systèmes de Marcion, de Basilide et de Valentin. Les notices hérésiologiques, les écrits coptes du groupe de la *Pistis Sophia*, Origène et Clément d'Alexandrie nous ont conservé des documents ou des analyses de documents provenant de ces hérésies : ophites, barbelognostiques, caïnites, séthiens, sévériens, etc.

Certaines de ces sectes s'intitulaient elles-mêmes « gnostiques ». Irénée parle d'un pullulement de semblables formations religieuses : *Super hos autem, ex his qui prædicti sunt Simoniani, multitudo gnosticorum Barbelo exsurrexit, et velut a terra fungi manifestati sunt* (*Adv. haer.*, l. I, c. XXVII, n. 1, éd. Harvey, p. 221). Le catalogue d'Hippolyte décrit longuement les naasséniens. Ceux-ci, rapporte-t-il, s'appellent ainsi en dérivant leur nom de *naas*, c'est-à-dire en hébreu, « serpent »; mais ils se sont donné ensuite le nom de gnostiques, prétendant être seuls à connaître les abîmes : μετὰ δὲ ταῦτα ἐπεκάλεσαν ἑαυτοὺς γνωστικούς, φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν (*Elenchos*, l. V, c. VI, n. 3-4, éd. Wendland, p. 77 sq.). Ces gens se vantaient donc de posséder des doctrines secrètes et profondes, qui les séparaient du commun. Ils auraient admis deux degrés d'initiation; au premier, on leur révélait certaines théories sur l'homme; au second, une théosophie : ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀ(νθρώπου, θεοῦ δὲ) γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις (*ibid.*, l. V, c. VI, n.6, p. 78). Les disciples d'un certain Justin se proclamaient eux aussi les gnostiques (*ibid.*, l. V, c. XXIII, n. 3, p. 125).

Les gnostiques de cette trempe se réclamaient donc de connaissances secrètes, qu'on se transmettait par des cérémonies imitées des mystères (cf. *Elenchos*, l. V, c. XXIII, n. 2, p. 125). Le mystère et l'étrange les attiraient beaucoup plus que la science proprement dite; la gnose vulgaire se distingue en cela de la gnose savante. La dose de mythologie y est aussi sensiblement plus élevée. Gens sans formation philosophique, les adeptes de ces systèmes ne sont pas assez intellectuels pour placer la contemplation divine au terme de leur gnose, comme salut et déification; pour eux, le salut consistera surtout dans la délivrance de la tyrannie des puissances cosmiques mauvaises. Plutôt que d'être elle-même le salut, la gnose révélera des recettes de salut : des sacrements qui agiront d'une façon magique, des formules et des mots de passe qui permettront de pénétrer dans le monde supérieur. Tel est le système de la *Pistis Sophia.* Pour briser la tyrannie des « puissances », Jésus a apporté aux hommes trois baptêmes, qui forment les petits mystères, et, en plus, de grands mystères, suivis de celui de l'Ineffable. Il leur a révélé les formules qui assureront aux âmes le libre passage à travers les rangs des archontes et des éons (*Pistis Sophia*, XC-XCI, éd. Schmidt, p. 132 sq.). Dans la secte des ophites, on munissait de même les initiés d'un sceau, d'un chiffre mystérieux et d'une formule magique (*Contra Celsum*, l. VI, c. XXVII, éd. Kœtschau, p. 97).

b) Antiquité des sectes. — Toutes ces sectes, attestées surtout pour la deuxième moitié du IIe siècle, ont des précurseurs. Remontant vers les origines chrétiennes, nous ne pouvons échapper à la hantise de formations hérétiques qui font déjà pressentir le gnosticisme. En Asie Mineure, Cérinthe, contemporain de Polycarpe et même de Jean l'Apôtre, distinguait le Dieu suprême d'une puissance inférieure qui aurait créé le monde, et divisait le Christ, séparant de l'homme Jésus une puissance venue sur la terre pour le salut des hommes. A Alexandrie, Carpocras et son fils Épiphane, vers la même époque, préludaient à la gnose licencieuse. Sous Hadrien, à Alexandrie encore, Satornil enseignait une hérésie qui, s'il faut en croire Irénée, ressemblait de très près aux gnoses subséquentes; la théorie du Père inconnu la dominait (*Adv. hær.*, l. I, c. XVIII, n. 1-2, éd. Harvey, p. 196). Enfin, à Samarie, Simon le Magicien et son disciple Ménandre ajoutaient à leur profession de magiciens celle de prophètes et enseignaient un rudiment de gnose : « la science magique que j'enseigne permet de vaincre les anges créateurs du monde », prononçait Ménandre (Irénée, *Adv. hær.*, l. I, c. XVII, éd. Harvey, p. 195). Les *Allégories sur Hélène Troyenne*, qui sont une très ancienne manifestation littéraire de la secte de Simon de Gitta, renferment un thème de gnose caractérisé : tous ceux qui possèdent le secret du magicien (il s'agit de connaître la vraie nature d'Hélène, qui est sagesse céleste) obtiennent le salut (cf. L. Cerfaux, *La gnose simonienne*, dans *Rech. de science relig.*, 1926, p. 279-285).

Le docétisme auquel se heurtaient Ignace d'Antioche (*Lettres aux Ephésiens, aux Tralliens, aux*

Smyrniotes) et Polycarpe, est sans doute de la même trempe que la christologie de Cérinthe. Avant cela — nous le verrons dans la troisième partie de notre étude — les épîtres catholiques, l'Apocalypse, les épîtres pauliniennes, spécialement les Pastorales, supposent l'existence d'hérésies qui présagent les formations gnostiques postérieures.

Il est donc prudent de conclure que l'efflorescence de gnose vulgaire, qui éblouit les yeux après 150, n'est que l'apogée d'un mouvement commencé longtemps auparavant.

c) La gnose vulgaire et le christianisme. — La plupart de ces sectes de gnose vulgaire ont été en contact avec le christianisme. Il est néanmoins vraisemblable que plusieurs d'entre elles sont substantiellement indépendantes du mouvement chrétien. L'analyse du système des naasséniens d'Hippolyte (*Elenchos*, l. V, c. VII-XI, p. 78 sq.) révèle un paganisme foncier (R. Reitzenstein, *Poimandrès*, p. 83 sq.; O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, t. II, Berlin, 1902, p. 81 sq.). L'évolution de la secte simonienne nous a semblé aussi conditionnée essentiellement par le paganisme (dans *Rech. de science relig.*, 1925, p. 489-511; 1926, p. 5-20, 265-285, 481-503). Ces systèmes ne sont pas le produit d'une corruption du christianisme ; la gnose est venue se greffer sur du paganisme, vraisemblablement dans de petites sectes magiques qui jouaient au mystère. Nous admettrions donc plusieurs façons de gnose vulgaire, comme il y a deux espèces de gnose savante : une gnose vulgaire à base de christianisme et une autre à base de paganisme.

3. *Rapports entre la gnose vulgaire et la gnose savante.* — Nous le savons déjà, la question a été tranchée en deux sens opposés. Pour E. De Faye et Burkitt, le gnosticisme original est celui de Valentin, de Basilide et de Marcion; le gnosticisme vulgaire n'est qu'un décalque de la gnose savante. Pour Bousset, la gnose vulgaire représente le mouvement primordial duquel dérive le gnosticisme chrétien.

La première hypothèse renferme une part de vérité; la gnose populaire a senti très fort l'attirance de la gnose savante, plus encore du gnosticisme alexandrin et des théories de Marcion que de l'hermétisme. Cependant, nous estimons que, dans son fond, le gnosticisme vulgaire est un mouvement indépendant de la gnose philosophique et lui est antérieur. Si, à un moment donné, dans la seconde moitié du IIe siècle, il a été fortement étayé par la gnose philosophique, et si le succès de celle-ci, dans une large mesure, a contribué au sien, cela ne doit pas nous faire oublier qu'il avait son existence propre.

Pour ce qui est d'une dépendance de la gnose savante vis-à-vis de la gnose vulgaire, il est possible que Marcion ait été touché par les idées dualistes que représentait au mieux la gnose vulgaire, et qu'il lui ait emprunté son idée de la distinction entre le Dieu suprême et les « puissances » qui ont créé le monde et le régissent. Il est possible donc que les grandes similitudes que nous constatons entre les premières hérésies gnostiques, telles que les exposent les hérésiologues, et le marcionisme, s'expliquent autrement que par l'influence conquérante des idées marcionites. Quant à Basilide et à Valentin, ils trouvaient dans le syncrétisme philosophique et religieux d'Alexandrie tout ce qu'il leur fallait pour construire leur gnose. Le peu de mythe qu'ils lui ont incorporé, et qui venait peut-être partiellement de la Perse et de Babylone, avait pu cheminer jusque là dès la période perse; rien n'indique qu'il ait dû arriver, au Ier ou au IIe siècle de notre ère, par le détour de la gnose syrienne.

Nous distinguerons donc deux centres principaux de gnose. L'un, plus philosophique, à Alexandrie; l'autre, plus magique et mythologique, en Asie Mineure et en Syrie. Les substructures de celui-ci paraissent mieux conservées; ce qui ne veut pas dire que la gnose alexandrine n'ait pas les siennes.

4. *Définition d'une religion de gnose.* — C'est avec raison, nous semble-t-il, qu'on réunira sous une même rubrique l'hermétisme, le gnosticisme chrétien de Valentin et de Basilide, et le gnosticisme vulgaire. Il y a là une formule originale qui différencie ces religions des autres et s'impose au point d'arriver à la constitution de sectes distinctes dans le syncrétisme. Les caractéristiques de la religion de gnose nous paraissent être les suivantes :

a) La passion de savoir se porte sur Dieu et sur les relations du monde et de l'homme avec Dieu. On demande les connaissances non à la raison, mais à des communications d'ordre religieux. La connaissance sera un don, elle viendra de la révélation, quelle que soit la formule de cette révélation : vision ou intuition, divination ou prophétisme, révélation du passé gardée et présentée de nouveau par des initiés. Un vocabulaire spécial, dominé par les expressions γιγνώσκειν τὸν θεόν, γνῶσις θεοῦ correspond à cette forme du savoir.

La curiosité intellectuelle religieuse est sans doute une tendance de l'hellénisme. L'Orient et l'Occident lui ont apporté tous deux leurs dons à sa naissance. Il serait injuste de dire que toute mystique est orientale; il est peut-être aussi injuste de croire que la curiosité intellectuelle vient tout entière de la Grèce.

b) La connaissance religieuse, comme telle, ou du moins à cause des secrets qu'elle communique, opère le salut. Ce point surtout constitue la gnose en religion spéciale, distincte de toutes les autres. Le mystère, par exemple, repose sur un autre principe de salut : celui qui a vécu les épisodes des aventures divines a droit à la protection du dieu.

c) Dans l'objet de cette connaissance religieuse, il entre du mythe, et du mythe de couleur assez déterminée. Le mythe n'avait jamais disparu et rares sont les esprits aussi souples que Platon, capables de se servir du mythe dans une sorte de jeu intellectuel. A l'époque de la gnose, dans les milieux païens même cultivés, les idées abstraites se matérialisent de nouveau. On retourne aux vieilles cosmogonies que la philosophie avait dépassées. On entoure du plus grand respect les vieilles religions, dont les mythologies sont censées voiler de profonds mystères.

Seulement, le mythe de la gnose a une figure qui lui est particulière. Il sert surtout à combler le fossé qui s'est creusé entre le dieu de la philosophie — qui devient l'inaccessible, l'inconnu — et le monde; entre le bien et ce mal qu'est le monde présent. Forme, dans le monde grec, du scepticisme qui reste néanmoins religieux, cette distance entre le Dieu suprême et le monde caractérise encore bien l'hellénisme.

Connaissance religieuse, et salut garanti par cette connaissance même, apparaissent comme l'élément formel de la gnose. L'élément matériel, ce sont les mythes. Et si l'on n'aperçoit pas à première vue de lien entre l'élément formel et l'élément matériel, il faut songer que c'est l'époque même qui les réunit. Les mêmes idées, les mêmes formules sont dans l'air, et la connaissance se porte naturellement vers les mêmes objets.

d) Cependant, suivant les milieux — de formation plus philosophique, ou populaires — la gnose prend deux formes distinctes. La gnose savante incline vers la philosophie, la gnose populaire vers la magie. A Alexandrie, où la gnose s'intègre dans le mouvement philosophique, les mythes tiennent moins de place, la connaissance tend vers la contemplation; elle est déjà salut et déification. En Syrie surtout, la gnose croît sur la magie; la connaissance procure les recettes

(cérémonies, formules, mots de passe) qui délivrent des « puissances » et donnent accès jusqu'au Dieu suprême; le mythe subit une recrudescence.

Pour qu'il y ait religion de gnose, il faut que les trois éléments que nous venons de signaler soient réunis; il faut surtout que le salut soit un résultat de la connaissance.

2° *Le courant de gnose.* — Les formations de *gnose caractérisée*, l'hermétisme, le gnosticisme philosophique chrétien et le gnosticisme vulgaire commencent au plus tôt au début du IIe siècle. C'est alors que le mouvement se précise et se concrétise en des sectes. Les formations de gnose sont un point d'arrivée et de concentration; elles sont précédées et préparées, sans aucun doute, par un courant antérieur, moins précis, qu'il nous faut essayer de dessiner.

1. *Théories irrecevables.* — On a mis en avant des théories qui vieillissent trop la gnose caractérisée, supprimant toute distinction entre celle-ci et un courant encore obscur qui la prépare. Nous ramènerons ces théories à quelques types.

a) Hypothèse de Friedländer. — En s'autorisant surtout du témoignage d'Hégésippe (dans *Hist. eccl.*, l. III, c. XXXII, 7 sq.) M. Friendländer (*Der vorchristl. jüd. Gnosticismus*, Gœttingue, 1898) estime que le gnosticisme remonte, par delà les temps apostoliques — il existait du temps des apôtres, mais ne se dévoilait pas encore — jusqu'au judaïsme de la diaspora. Il se confondrait avec un parti radical, libéral et antilégal qui s'était formé principalement à Alexandrie. Les ophites, les séthiens, les caïnites, les melchisédéciens, dont les hérésiologues ont gardé le souvenir et dont ils ont fait des sectes chrétiennes, seraient en réalité des sectes juives préchrétiennes.

Cette hypothèse n'a pas eu grand succès. Même en faisant intervenir les *Odes de Salomon*, l'essénisme et la théologie philonienne, on n'arriverait pas à déceler dans le judaïsme antérieur à l'ère chrétienne une formation de gnose caractérisée.

b) Théorie de Reitzenstein. — Cette théorie repose sur une définition inadéquate de la gnose, et sur une hypothèse invérifiée et invérifiable.

Suivant Reitzenstein (surtout *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921), la gnose est un mythe à la fois cosmogonique et sotériologique, répondant à une conception dualiste de l'univers. L'homme primordial, prototype de l'humanité, est tombé dans la matière et s'est en quelque sorte étendu dans tous les individus humains, auxquels il communique quelque chose de sa nature céleste. Ce même homme primordial, restant toujours céleste, est envoyé comme Sauveur, vient souffrir et triompher, et se redresse: avec lui, toutes les parcelles de son être, les individus humains, sont debout et se sauvent. Tel est le mythe qui, par suite de la conquête perse, répandu dans toute l'Asie antérieure, se serait mêlé à toutes les traditions religieuses locales, à la sagesse égyptienne, au messianisme et aux traditions apocalyptiques des Juifs, plus tard au christianisme.

En admettant même que ce mythe existe, il ne circonscrirait nullement la gnose caractérisée, et il ne se retrouve pas partout, ou n'occupe qu'une place très secondaire. Mais son existence même, et surtout et plutôt l'hallucination générale qu'il aurait imposée est, comme le note M. Loisy, induite et postulée — par des études sur le mandéisme et le manichéisme — plutôt que constatée et démontrée (*Le mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, 1934, p. 6).

c) Théorie de Bousset. — Bousset définit également la gnose par le mythe, mais au lieu de se borner à l'*Anthrôpos*, il énumère une série de thèmes mythologiques qui formeraient le *substratum* du mouvement gnostique : les sept archontes, la mère, le père inconnu, le dualisme, l'homme primordial, les hypostases, le Rédempteur. Moins encore peut-être que Reitzenstein, il pourrait se flatter d'avoir indiqué la vraie nature du mouvement de gnose Il a certes passé en revue, et ce n'était pas inutile, le matériel de représentations mythologiques et astrologiques dont une religion païenne, à l'époque du syncrétisme, disposait pour organiser un corps de doctrine. Mais de quel droit infère-t-on que ces doctrines suffisent à constituer un type de religion qu'il faudrait appeler gnose? Que, concrètement, nous retrouvions dans la plupart des gnosticismes l'un ou l'autre des traits évoqués par Bousset, cela ne prouve qu'une seule chose : les gnoses ont grandi en terrain syncrétiste.

d) Formule de Wendland. — P. Wendland (*Die hellenistisch-römische Kultur*, Tubingue, 1912) paraît même aller, dans cette direction, jusqu'à confondre la gnose avec le syncrétisme et même avec l'hellénisme. « D'après ses origines, écrit-il, le gnosticisme est une face de l'évolution historique commencée avec Alexandre, et même plus tôt pour les religions orientales; on peut définir sa nature par les termes suivants: déracinement et dénationalisation des religions, échanges et rapprochements, hellénisation de l'élément oriental, spiritualisation par des interprétations spéculatives, approfondissement pour répondre aux besoins de l'individualisme religieux particulièrement vivant dans les cultes orientaux » (*op. cit.*, p. 165).

Tendances qui sans doute existaient dans l'hellénisme et modelaient peu à peu les diverses religions païennes. Qu'on puisse accoler à tout ce vaste mouvement, dès le début, le nom de gnosticisme, ce nous semble un coup d'état dans le vocabulaire historique. Certes, c'est une question de vocabulaire avant tout, et donc, jusqu'à un certain point, libre. Mais enfin, ni l'usage historique du mot gnosticisme, réservé à des formations caractérisées, ni l'emploi de l'expression technique « connaître [Dieu] » n'encouragent cette façon de s'exprimer.

e) Formule de Loisy. — Toute théorie religieuse pourrait s'appeler une gnose, celle-ci étant « une connaissance mystique, révélation du secret divin et programme de salut » (*La naissance du christianisme*, p. 369).

2. *Description du courant de gnose.* — Il s'agit en somme de distinguer, parmi les éléments que l'on retrouve dans les religions de l'époque hellénistique, celui ou ceux qui annoncent déjà les religions de gnose, c'est-à-dire qui, en évoluant et en se fortifiant, en s'isolant des autres, donneront naissance à des formations spécifiquement gnostiques.

Il n'est pas prudent de choisir comme point de départ la mythologie qui accompagne les spéculations. On peut se demander s'il y a, dans cette mythologie, quelque chose qui soit spécifiquement gnostique. Les mêmes mythes font partie du fond commun de l'hellénisme et du syncrétisme et aucun ne se retrouve à la fois dans toutes les formations. Il vaut donc mieux ne pas leur attribuer une importance décisive. La liaison d'un mythe de salut avec un mythe cosmogonique nous rapprocherait sans doute davantage du fond des conceptions gnostiques. Mais même cette formule plus précise n'est pas spécifique du gnosticisme. On la retrouve aussi bien dans la mystique grecque (orphisme) que dans les mythologies orientales.

Reste donc à nous guider avant tout d'après les éléments formels de la gnose, l'importance attribuée à la connaissance religieuse de source « mystique » (marquée par les expressions techniques γιγνώσκειν τὸν θεόν et γνῶσις [θεοῦ], et la tendance à constituer cette connaissance en principe de salut.

a) Dans le paganisme. — *a. La philosophie.* — α) Les vieux *theologoi*, un Héraclite, un Xénophane, un

Empédocle ont une confiance inébranlable dans leur raison, qui est divine et qui, par ses seules forces, escalade l'Olympe. Lorsque H. Leisegang (*Die Gnosis*, Leipzig, 1924, p. 84) les compare à Simon le Magicien et aux prophètes gnostiques, il oublie précisément cette différence essentielle : la gnose est née d'une défaite de la raison naturelle.

β) *Platon* non plus n'est pas un « gnostique ». Sa connaissance du divin, si elle s'exprime parfois par le verbe γιγνώσκειν (*Leges*, XII, 966, *c, d; Théét.*, 176 *c.* [γνῶσις]) aussi bien que par εἰδέναι, ἐπίσταμαι, etc., n'a d'autre origine que les croyances traditionnelles ou la philosophie. Quand celle-ci en est cause, il désignera volontiers la connaissance religieuse par les termes philosophiques techniques νόησις, νοῦς, ἐπιστήμη, qui marquent la véritable connaissance scientifique, opposée aux opinions.

Un passage du *Premier Alcibiade* offre un intérêt particulier. Platon y rattache à l'expression delphique γνῶθι σαύτον l'idée de la connaissance du divin (Dieu et la pensée) dans notre âme et il se sert naturellement et presque techniquement, dans ce contexte, du verbe γιγνώσκειν. Le thème sera repris par le portique moyen et par le néo-platonisme; peut-être renforcera-t-il alors la vogue des locutions de gnose γιγνώσκειν et γνῶσις. S'il fallait d'ailleurs faire le point des influences posthumes de Platon sur la gnose, et particulièrement sur l'hermétisme, il faudrait songer que l'intuition platonicienne, de nature religieuse et rationnelle à la fois, et s'exprimant souvent par une transposition des formules de l'orphisme et du mysticisme (A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, Paris, 1927, p. 440 sq.) a été traduite par les épigones hermétistes d'une façon beaucoup plus extatique et charismatique. Il faudrait songer que l'ouvrage de Platon qui fut le plus lu et exerça la plus forte influence, le *Timée*, unissait mythologie et spéculation philosophique.

γ) *Posidonius.* — Si nous en croyons Norden (*Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin, 1913), ce serait Posidonius d'Apamée (135-51 avant J.-C.) qui aurait introduit dans la philosophie grecque la théorie d'une connaissance du divin indépendante et supérieure à la spéculation, en même temps que les termes de gnose γιγνώσκειν et γνῶσις

L'argumentation de Norden est d'ordre général et s'appuie sur quelques textes. On s'accorde à reconnaître le penchant mystique de Posidonius, fruit de ses origines orientales. « Le Grec, écrit Norden, cherchait à se représenter le monde et Dieu par voie spéculative; douée de cette clarté qui le distingue, son intelligence, son νοῦς frappait aux portes de la connaissance; son but était de comprendre d'une façon intellectuelle, par des moyens rationnels; en principe du moins, l'élément mystico-extatique était exclu. L'Oriental n'acquiert pas sa connaissance de Dieu par voie de spéculation, mais une sensibilité qui sommeille au fond de son âme, éveillée par le besoin religieux, le conduit jusqu'à l'union à Dieu... Dieu dans sa bonté, se révèle à la conscience qui tend vers lui. Ainsi la foi et la vision prennent la place de la science et de l'intelligence, une expérience intérieure et profonde, celle de la réflexion » (p. 97). Ce sont là des formules très générales. Les faits ne nous paraissent pas montrer que Posidonius ait innové dans la langue philosophico-religieuse et qu'il soit le père des formules gnostiques. Norden juxtapose quelques passages de la littérature hermétique, de Cicéron et de Sénèque, qu'il croit pouvoir rattacher à l'influence de Posidonius. On a souvent abusé de ce procédé. Rien n'apparente spécialement la littérature hermétique à Posidonius. Quant aux textes de Cicéron et de Sénèque, ils ne sont pas très heureusement choisis. Norden cite le *De deor. nat.*, II, 153 : *cognitio deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata exsistit par et similis deorum.* Cicéron développe dans ce passage le thème stoïcien ordinaire : qu'il y a des dieux, quels ils sont, qu'ils gouvernent l'univers et qu'il faut les imiter par la vertu. L'usage de *cognitio* n'y est pas technique, ni de gnose. Sénèque (*Epist.*, XCV, 47), *Deum colit qui novit*, résume également le thème stoïcien, comme il appert du contexte. D'autres passages, qui pourraient dépendre de Posidonius, contiennent l'expression *connaître*, mais amenée par le contexte du commandement delphique, par exemple, *qui se ipse norit primum aliquid se habere sentiet divinum, ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit* (*De leg.*, I, 22). Notons enfin que Philon et Plutarque n'emploient les termes de gnose que dans des limites déterminées et sous des impulsions qui ne sont pas celles de la philosophie : c'est la meilleure preuve que Posidonius ne leur a pas acquis droit de cité dans le langage philosophique.

Il faut donc nous borner à enregistrer l'influence possible, sur la formation de la gnose, de quelques grandes directions de la pensée de Posidonius : son mysticisme astral (Fr. Cumont, *Le mysticisme astral dans l'antiquité*, dans *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique* [classe des lettres], 1909, p. 256-286), son apologie de la divination, qui la réconcilie de la sorte avec la philosophie et sa théorie sur l'échelle des êtres depuis les pierres jusqu'à la divinité suprême en passant par l'homme (microcosme), les démons, les dieux visibles et invisibles (dans son commentaire du *Timée*).

δ) *Philon d'Alexandrie.* — Philon termine son activité littéraire peu après l'an 40 de notre ère. Respectueux surtout du langage philosophique de Platon, il ne fait intervenir que rarement les termes que nous considérons comme spécifiques de la gnose, γιγνώσκειν, γνῶσις. Les évite-t-il, comme semble le penser Lewy (*Sobria ebrietas*, Giessen, 1929, p. 74, n. 1)? Il emploie d'ailleurs volontiers les expressions équivalentes βλέπειν, ὁρᾶν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν, νοεῖν qui sont fréquentes également, avec un sens analogue, dans la littérature hermétique.

Nous retrouvons naturellement chez Philon l'usage de γιγνώσκειν amené par le thème delphique (par exemple *De somniis*, I, 57 sq.). Ailleurs, c'est le vocabulaire de l'Ancien Testament, où la connaissance de Dieu s'exprime normalement par ce verbe, qui l'incite visiblement à l'employer (*De ebrietate*, 41 sq.). Souvent, il juxtapose γνῶσις et ἐπιστήμη, comme s'il voulait noter que la connaissance dont il parle est toujours bien la connaissance spéculative de son maître Platon. Est-ce bien pourtant cette connaissance spéculative, d'ordre naturel, qui remplit la pensée du philosophe mystique juif? Il avoue plus souvent que Dieu est inconnaissable, et qu'il se communique seulement par grâce et par révélation. Citons le passage important (*De fuga et inventione*, 164 sq.) : « Moïse, poursuivant la science, s'est penché sur l'univers et s'informe de son auteur. Il veut savoir qui est cet être si difficile à percevoir et à comprendre (τίς ἐστιν ὁ δυσόρατος οὗτος καὶ δυστόπαστος), s'il est corporel ou incorporel, ou s'il dépasse les catégories... Et voyant combien il est difficile à saisir et à comprendre (ὡς ἔστι δυσθήρατον καὶ δυσπερινόητον), c'est à Dieu enfin qu'il s'adresse pour savoir qui est Dieu; car il n'espérait pas obtenir cette connaissance (γνῶναι) d'aucun autre. »

Malgré une certaine retenue dans l'usage des termes γιγνώσκειν et γνῶσις, le vocabulaire philonien s'oriente donc vers la gnose philosophique. A d'autres points de vue, l'atmosphère théologique de Philon est déjà celle de la gnose alexandrine. L'usage de la

méthode allégorique, l'opposition entre Dieu et la matière, la tendance à l'ascèse offrent des parentés indéniables. Philon abandonne le platonisme pour affirmer avec la gnose que Dieu est inconnaissable; il développe déjà en gnostique la théorie du Logos, des « puissances », et surtout de la distinction entre l'essence divine et les « puissances » (auxquelles il faut attribuer la création et le gouvernement du monde). L'Être suprême a créé le monde intelligible, la puissance « poétique » a créé le ciel, la puissance « royale » se réserve le monde sublunaire, déclare-t-il (*Quæst. in Gen.*, l. IV, c. viii, p. 250 sq.; cf. C. Siegfried, *Philo von Alexandria*, Iena, 1875, append. : *Philo und die Gnostiker*, p. 341 sq.; E. Bréhier, *Les idées philos. et relig. de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925, p. 151). «L'idée centrale de toute la métaphysique philonienne, écrit M. Bréhier, est de substituer, comme raison explicative, le rapport moral des êtres à Dieu (inspiration, révélation) à un rapport physique ou mathématique... On chercherait vainement à expliquer par le judaïsme de Philon une pareille transformation de l'esprit grec. Les causes en doivent plutôt être cherchées dans le milieu alexandrin. C'est là, sous ses influences multiples et obscures, que s'est accomplie cette fusion entre philosophie et révélation d'où est sorti le philonisme. Là s'est créée la théologie des intermédiaires... Philon n'a pas pris comme point de départ la philosophie grecque, mais cette théologie alexandrine qui devait produire les systèmes gnostiques et la littérature hermétique » (*op. cit.*, p. 316 sq.).

ε) *Plutarque (45-125 après J.-C.).* — Plutarque est un authentique disciple de Platon. Les termes qu'il emploie en parlant de la connaissance des dieux sont ceux de la langue philosophique : ἐπιστήμη et νοεῖν dominent. Pas plus que Philon, il ne se sert habituellement du verbe γιγνώσκειν ou du substantif γνῶσις.

Or, dans le *De Iside et Osiride*, où il suit des sources alexandrines, brusquement apparaît l'usage répété des expressions de gnose, dans le contexte d'une théosophie inspirée du culte d'Isis. « A mon avis, la béatitude de la vie éternelle que possède la divinité consiste à égaler la connaissance (τῇ γνώσει) à la réalité; où manque la connaissance de l'être, l'immortalité ne peut s'appeler vie, mais seulement temps (τοῦ δὲ γινώσκειν τὰ ὄντα καὶ φρονεῖν ἀφαιρεθέντος οὐ βίον ἀλλὰ χρόνον εἶναι τὴν ἀθανασίαν). C'est pourquoi c'est s'élever vers la divinité (θειότητος ὄρεξις) que de poursuivre la vérité, surtout celle qui concerne les dieux et qui donne à la science une valeur religieuse. C'est une œuvre plus sainte que toute expiation ou service des temples, une œuvre particulièrement chère à cette déesse que tu vénères comme spécialement sage et amie de la sagesse, comme son nom l'indique. » Il est question, après cela, de la doctrine sacrée que la déesse compose et qu'elle livre aux initiés (παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις θειώσεως), de l'ascèse qui prépare dans son temple à la connaissance de l'être souverain (ὧν τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις), ce dieu que la déesse exhorte à chercher, « car il est près d'elle et avec elle ». Le nom du temple d'Isis signifie connaissance et science de l'être (γνῶσιν καὶ εἴδησιν τοῦ ὄντος· ὀνομάζεται γὰρ Ἰσεῖον, ὡς εἰσομένων τὸ ὄν, ἂν μετὰ λόγου καὶ ὁσίως εἰς τὰ ἱερὰ παρέλθωμεν τῆς θεοῦ). *De Iside et Osiride*, i-ii, éd. Parthey, p. 2 sq.

Mainte théorie du même traité de Plutarque rappelle les thèmes de gnose : le Verbe (cf. l'index de Parthey), les « puissances », conçues comme agents secondaires et identifiées aux dieux subalternes (index, au mot δύναμις). « C'est cette même gnose alexandrine qu'on reconnaît encore dans l'interprétation du mazdéisme : les six grandes émanations identifiées avec les abstractions où se dessinent déjà les éons gnostiques : *Eunoia, Aletheia, Eunomia, Sophia, Ploutos, Demiourgos;* et ce qui est plus remarquable, ces six être divins sont suivis d'une génération de vingt-quatre dieux, qui forment avec les premiers les trente éons du plérôme gnostique (*Isis et Osiris*, lvii). Ainsi, conclut le R. P. Lebreton, tous ces traits de gnose alexandrine ne peuvent pas s'expliquer par le caprice d'un exégète; ils font corps avec tout un ensemble de mythes et de spéculations... Je crois qu'il faut reconnaître, au sujet des sources de Plutarque, qu'elles appartiennent en effet à la gnose alexandrine et qu'elles sont étroitement apparentées aux sources de Philon » (J. Lebreton dans *Rech. de science relig.*, 1926, p. 323-324).

ζ) *Epictète, Nouménios, Plotin.* — Nous pouvons terminer notre enquête. Epictète, malgré la tournure religieuse de sa philosophie, ne se sert jamais des termes de gnose (cf. A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911, p. 269). Cela s'explique sans aucun doute par l'essence même de cette philosophie, qui est celle du Portique. Le cours des choses est immuable, l'usage normal de l'intelligence est tout, la foi ou la révélation n'ont rien à nous apporter.

Nouménios d'Apamée (150-200), au contraire, nous ramène vers le courant de gnose. Le démiurge seul se fait connaître aux hommes, tandis que le πρῶτος νοῦς reste inconnu : ἐπειδὴ ᾔδει ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτόν (*conjic.* αὐτὸ ὄν), παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς (Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XI, c. xviii, n. 22).

Plotin distingue de la θέα la γνῶσις, connaissance scientifique qui prépare la contemplation (cf. R. Bultmann, dans *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. i, p. 693, n. 19).

b. Les mystères. — Ce n'est pas dans les mystères grecs d'Eleusis et de Samothrace ou dans le mouvement orphique qu'il faut chercher une préparation immédiate à la gnose. Les expressions γιγνώσκειν et γνῶσις sont inconnues à la littérature orphique comme à la langue d'Eleusis et de Samothrace (cf. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg, 1829; O Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922, index).

D'autre part, les époptics et visions des mystères, comme le mythe cosmogonique de l'orphisme, ainsi que l'usage des allégories, n'ont pas été sans créer une atmosphère favorable au développement de la gnose. Les mystères orientaux, au contraire, et spécialement ceux d'Isis et de Mithra, ont pu constituer des centres où la gnose a germé; en tout cas, les spéculations de gnose les ont pénétrés.

c. Magie et astrologie. — Une proche parenté unit la gnose à la magie et à l'astrologie. Celle-ci fournit surtout des mythes que la gnose met en œuvre; la magie travaille avec un vocabulaire de gnose et, bien que poursuivant des buts différents et plus immédiats, insiste de même sur l'idée de connaissance. La magie est à la fois science et technique. La science magique est une invention des dieux, un don accordé par eux à des peuples ou des tribus ou des hommes élus. Elle aussi embrasse les dieux, la nature de l'homme, les êtres intermédiaires, le monde avec ses sympathies de toute espèce; elle culmine dans la connaissance du nom par excellence. Ses terres d'élection, l'Égypte et la Babylonie, ont été également celles des courants de gnose (cf. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, t. ii, Leipzig, 1924).

b) Dans le judaïsme. — *a. A Alexandrie.* — Les idées et les expressions de l'Ancien Testament sont vulgarisées par la *bible grecque*. La connaissance de Dieu s'exprime normalement par le verbe γιγνώσκειν. Le terme a surtout une portée pratique : Dieu connaît son peuple, parce qu'il l'a choisi, parce qu'il

le protège spécialement, pour s'occuper de lui; de leur côté, les hommes doivent connaître Dieu, c'est-à-dire se lier à lui comme à leur Dieu propre. Il se fait ainsi que connaître Dieu, c'est pratiquer toute la religion, c'est appartenir au peuple élu. Nous traduirions volontiers : c'est « avoir la foi », au sens où nous entendons maintenant cette expression. Citons un texte : ὡμοιώθη ὁ λαός μου ὡς οὐκ ἔχων γνῶσιν· ὅτι σὺ ἐπίγνωσιν ἀπώσω, κἀγὼ ἐπιλήσομαι τέκνων σου. (Os., IV, 6).

Dans la *littérature sapientielle*, la « connaissance » est personnifiée ou du moins « matérialisée », comme la Justice, la Vérité, la Sagesse. Elle appartient essentiellement à Dieu; elle est un don qu'il accorde aux hommes et que lui seul peut accorder :

ἐγὼ ἡ σοφία κατεσκήνωσα βουλήν,
καὶ γνῶσιν καὶ ἔννοιαν ἐγὼ ἐπεκαλεσάμην
(Prov., VIII, 12).

θεὸς δεδίδαχέν με σοφίαν
καὶ γνῶσιν ἁγίων ἔγνωκα
(Prov., XXIV, 26).

La « connaissance » de Dieu y prend aussi un tour plus spéculatif; on s'intéresse désormais à la connaissance des êtres, des révolutions des astres, des pensées intimes des hommes, des propriétés secrètes des choses, des mystères de Dieu, qui sont tantôt les biens réservés aux fidèles, tantôt les voies de la Providence et du gouvernement divin.

Désormais, dans le monde alexandrin, la sagesse ou « gnose » juive se pose en contre-partie de la philosophie et de la religion païennes. Elle reproche aux païens leur ignorance en attendant de lancer un thème de propagande (comme le fera plus tard aussi l'hermétisme) :

εἶτ' οὐκ ἤρκεσεν τὸ πλανᾶσθαι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν,
ἀλλὰ καὶ μεγάλῳ ζῶντες ἀγνοίας πολέμῳ,
τὰ τοσαῦτα κακὰ εἰρήνην προσαγορεύουσιν.
(Sap., XIV, 22)

Nous ne citons qu'un exemple du discours de propagande, emprunté à la littérature sibylline :

ἄνθρωποι θνητοὶ καὶ σάρκινοι, οὐδὲν ἐόντες,
πῶς ταχέως ὑψοῦσθε, βίου τέλος οὐκ ἐσορῶντες;
οὐ τρέμετ' οὐδὲ φοβεῖσθε θεόν...
γνῶτε δὲ κατθέμενοι σοφίην ἐν στήθεσιν ὑμῶν·
εἷς θεός ἐστι...

(Théophile, *Ad Autolycum*, II, 36; Geffcken, *Oracula sibyllina*, fragm. 1, p. 227-229; cf. H.-J. Holtzmann, *Neutestamentliche Theol.*, t. I, Tubingue, 1911, p. 553).

b. Apocalyptique. — C'est dans l'apocalyptique juive que nous découvririons les plus grandes ressemblances avec la gnose, surtout avec ses formations populaires. Il y est beaucoup question de secrets de toutes sortes, surtout de secrets astronomiques que les anges passent pour avoir révélés aux hommes. Le pseudo-Eupolemos a hellénisé ce thème à Samarie : εἶναι δὲ τὸν Ἄτλαντα τὸν αὐτὸν καὶ Ἐνὼχ τοῦ δὲ Ἐνὼχ γενέσθαι υἱὸν Μαθουσάλαν, ὃν πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι, καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι. (Freudenthal, *Alexander Polyhistor*, Breslau, 1875, p. 224). Souvent, cette science a été révélée contre le gré de Dieu, et ainsi les anges jouent le rôle des dieux inférieurs du gnosticisme. (Cf. *Hénoch*, VII, 1; VIII, 3; XVI, 3, etc.) L'apocalyptique matérialise et hypostasie les idées abstraites (justice, sagesse, etc.) et leur accorde une préexistence, ce qui nous rapproche encore des éons gnostiques. Le pessimisme des apocalypses transpose à sa façon le dualisme de la gnose.

c. Essénisme. — Hilgenfeld, sans confondre les esséniens avec des gnostiques, relève dans leurs mœurs et leurs doctrines les traits analogues à ceux du gnosticisme : leur magie, leur mantique, le culte du soleil, la préexistence et la survivances des âmes, et surtout leurs spéculations mystérieuses sur des noms d'anges : πρὸς δὲ τούτοις ὄμνυσι μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν, ἀφέξεσθαι δὲ λῃστείας, καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα (*Bell. jud.*, II, VIII, 7, éd. Naber, p. 165).

d. Les « Odes de Salomon ». — La théorie qui en fait un document juif remanié par une main chrétienne est trop précaire pour que nous parlions, à leur seul propos, d'une gnose juive.

En résumé, nous ne constatons nulle part dans le judaïsme un mouvement de gnose bien caractérisé. Pourquoi bâtir des hypothèses invérifiables? Lohmeyer, par exemple, imagine un fleuve de gnose qui aurait pénétré, depuis l'exil, les sphères non officielles du judaïsme, et dont les sources, d'ailleurs difficilement perceptibles, se retrouveraient dans les apocryphes et pseudépigraphes juifs, dans l'herméneutique judéo-alexandrine, dans les écrits johanniques et les conceptions manichéennes et mandéennes (E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tubingue, 1926, p. 192).

3° *Conclusion.* — Nous croyons être en droit d'affirmer l'existence, à Alexandrie, d'un mouvement païen qu'on pourrait désigner par le terme de « gnose ». Il remonte sans doute au Iᵉʳ siècle avant notre ère. Il cherche à fonder une sorte de philosophie de caractère inspiré. Ses racines, si nous voyons bien, plongent dans la théosophie égyptienne de l'époque hellénistique.

Ailleurs, en Syrie, en Asie Mineure, on devine des tendances du même genre, mais plus populaires, plus astrologiques et plus magiques; elles se produisent au confluent d'influences grecques, égyptiennes et orientales (irano-babyloniennes).

En même temps, dans le judaïsme alexandrin se sont développés des thèmes qui ressemblent un peu à ceux de la gnose. La connaissance de Dieu, γνῶσις θεοῦ, y prend une place de même importance que dans le mouvement de gnose païenne. Néanmoins, les thèmes juifs sont en liaison très étroite avec la révélation de l'Ancien Testament, et c'est dans celle-ci qu'il faut chercher leur source principale.

Il nous faut retenir surtout deux points, qui trouveront immédiatement leur application dans notre étude sur les rapports entre le Nouveau Testament et la gnose :

1. Les expressions de gnose, et certaines spéculations prégnostiques existaient au début de l'ère chrétienne.

2. Le Nouveau Testament a pu emprunter au judaïsme, surtout au judaïsme sapientiel, des expressions et des traits qui sembleraient le rapprocher du mouvement de gnose.

III. Le christianisme et la gnose. — Nous envisageons de répondre successivement à ces trois questions : 1° Dès les temps du Nouveau Testament et par suite de sa rencontre avec un mouvement de gnose, le christianisme a-t-il vu naître dans son sein des formations gnostiques? 2° A-t-il reçu, dans son enseignement ou sa pratique, des impulsions venant de ce mouvement? 3° Peut-on enfin inclure tout le christianisme dans un vaste mouvement de gnose orientale, et, conséquemment, le dénommer « une gnose »?

1° *Les prétendues premières formations de gnose.* — 1. *D'après les grandes épîtres.* — Baur déjà (*Tübinger Zeitschrift*, 1836, fasc. 3) prétendait reconnaître, dans l'Église romaine primitive, l'ascétisme exagéré et le dualisme qui arrivent à maturité dans les pseudo-

Clémentines (cf. Scherer, *De gnosticis qui in Novo Testamento impugnari dicuntur*, Strasbourg, 1841, p. 4). Plus près de nous, H. Weinel (*Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe im Lichte des antignostischen Kampfes*, dans *Festgabe für J. Kaftan*, Tubingue, 1920, p. 376-393) a élargi et modernisé la thèse. Il fixe quatre caractéristiques du mouvement gnostique : tendances ascétiques dans l'abstinence de viandes et de vin; ascèse sexuelle; négation de la résurrection de la chair; importance des femmes dans la communauté. Les grandes épîtres, particulièrement la Ire aux Corinthiens, s'opposeraient à ces tendances, mais Paul, sans abandonner d'ailleurs la position qui restera celle de l'Église, ferait diverses avances à la pensée gnostique.

Nous ne voudrions pas adopter la définition de la gnose sur laquelle s'appuie cette théorie. Tendances ascétiques, rôle des femmes, etc., ce sont surtout des réactions du monde grec devant la prédication chrétienne.

Il serait possible que les Corinthiens aient déjà employé avec insistance le terme γιγνώσκειν. On le soupçonne, à lire I Cor., VIII, 1, περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν. H. von Soden (*Sakrament und Ethik bei Paulus*, dans *Marburger theol. Studien*, Gotha, 1931, p. 2 sq.) n'hésite pas à parler de « la gnose » des Corinthiens. Ainsi s'exprime également W. Lütgert (*Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth*, Gutersloh, 1908). Au vrai, les traces de gnosticisme sont bien faibles. Indépendamment d'un courant de gnose, l'insistance à employer le mot γνῶσις se comprendrait chez des Grecs de basse classe, manquant de formation philosophique et manifestant néanmoins des préoccupations d'ordre intellectuel, et en tout cas, cette gnose des Corinthiens, consistant à *savoir* que les idoles n'ont rien de divin, sort du cadre ordinaire. Quant à l'ἐξουσία dont ils se réclament, et que von Soden interprète dans le sens gnostique d'une conformation physique et naturelle produite en eux par l'Esprit, elle paraît être plutôt de caractère juridique (cf. VIII, 9 et X, 23).

2. *D'après les épîtres de la captivité.* — Paul polémique dans l'épître aux Colossiens contre une certaine « philosophie » : βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ χριστόν (II, 8). Comment définir cette doctrine mensongère en face de laquelle Paul érige sa propre théologie (cf. J. Jeremias, dans *Theol. Literaturzeitung*, 1928, col. 4 sq.)? Si l'on réunit diverses indications, on la caractériserait comme suit : *a)* par un culte des anges; ce serait même, s'il faut en croire Dibelius, un culte mystérieux (M. Dibelius, *An die Kolosser*, Tubingue, 1927, p. 29); *b)* par un syncrétisme qui identifie les anges du judaïsme avec les στοιχεῖα τοῦ κόσμου (c'est-à-dire, vraisemblablement, avec les divinités astrales élémentaires du paganisme) et qui assimile les observances juives à des pratiques de culte astral; *c)* par des conceptions que Paul appelle *philosophie*; *d)* par des observances et abstinences. En supposant que nous ayons pu définir assez exactement cette religion, est-on en droit de l'appeler une gnose? Ce serait plutôt un syncrétisme judéo-païen du genre de ceux qui se sont formés sous l'égide de Sabazius ou du Théos Hypsistos.

Les linéaments de gnose sont encore trop peu marqués; ils se réduisent à quelque insistance sur le terme ἐπίγνωσις (I, 9, etc.) et à l'usage de quelques autres mots que Paul répète après les Colossiens et qui sont appelés à jouer un rôle dans le gnosticisme : πλήρωμα (I, 19; II, 9); αἰῶνες (I, 26); κοσμοκράτορες (Eph., VI, 12); ἄρχων (Eph., II, 2). Personne ne sait d'ailleurs quelles spéculations encadraient ces termes d'allure astrologique.

3. *D'après les épîtres pastorales.* — Des hérésies, ou plus probablement une seule et même hérésie, sont à l'arrière-plan de ces épîtres. La IIe à Timothée est formée presque exclusivement d'exhortations dirigées contre les hérétiques; l'épître à Tite et la Ire à Timothée, au milieu d'autres exhortations, ne cessent de songer à eux et aux dangers qu'ils font courir à l'Église.

C'est, au point de vue d'une étude de la gnose, une question assez secondaire que celle de l'authenticité de ces épîtres. Baur (*Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus*, Stuttgart-Tubingue, 1835) l'a niée parce qu'il croyait distinguer dans les épîtres pastorales la description des hérésies gnostiques du IIe siècle. En réalité, les allusions à la gnose y sont encore si vagues, ou le genre de gnosticisme décrit est si amorphe que l'on pourrait sans risque avancer ou reculer leur date de cinquante ans. Rien de ce côté ne s'oppose donc à leur authenticité (cf. M.Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, Tubingue, 1931, p. 2).

Nous partons de l'hypothèse que l'on peut, des traits épars dans nos épîtres, recomposer la figure d'une unique hérésie gnosticisante. Voici comment elle apparaîtrait : *a)* Ces hérétiques sont des disputeurs (ματαιολογία, I Tim., I, 6; μωρὰς ζητήσεις... ἔριν καὶ μάχας νομικάς, Tit., III, 9), des charlatans ou des magiciens (γόητες, II Tim., III, 13); ils se prétendent inspirés (προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις, I Tim., IV, 1); ils se disent ressuscités (II Tim., II, 18). *b)* Ils ont des théories particulières, fables (μῦθοι, I Tim., I, 4; IV, 7; II Tim., IV, 4) roulant sur des généalogies infinies (γενεαλογίαι ἀπέραντοι, I Tim., I, 4; cf. Tit., III, 9). On songe évidemment aux cosmogonies des gnostiques, mais, au vrai, d'autres interprétations seraient plausibles, par exemple, qu'ils allégoriseraient sur les listes des patriarches; cf. W. Lütgert, *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*, Gutersloh, 1909, p. 65. Quant aux ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (I Tim., VI, 20), serait-ce vraiment une allusion aux antithèses de Marcion? Dans ce cas, l'expression serait interpolée dans l'épître (R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tubingue, 1905, p. 305, n. 1). On peut se contenter de lui donner le sens vague de « contradictions ». Trancher à cause de cette seule incise la question de l'authenticité de l'épître serait imprudent (Dibelius, *op. cit.*, Knopf, *op. cit.*). Enfin, ces hérétiques viennent du judaïsme (ἐκ τῆς περιτομῆς, Tit., I, 10), leurs fables ont couleur juive (Ἰουδαϊκοῖς μύθοις, Tit., I, 14) et ils disputent, l'Ancien Testament en mains (en l'allégorisant?) (θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι, I Tim., I, 7).

4. *D'après l'épître de Jude et la IIa Petri.* — L'épître de Jude en entier vise une hérésie licencieuse et la IIe épître de Pierre articule les mêmes griefs et prononce la même condamnation.

On reproche à ces hérétiques de recommencer les crimes de Sodome et de suivre les voies de Caïn, de Balaam et de Coré. Plus concrètement, on les accuse de se livrer à des désordres sexuels et de blasphémer contre les anges : σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν (Jud., 8). Nous pouvons peut-être préciser : leurs désordres sexuels ont quelque rapport avec des théories blasphématoires sur le grand archonte qui gouverne le monde présent (κυριότητα) et sur les autres κοσμοκράτορες δόξας; (cf. II Petr., II, 10). Enfin, ces gens se réclament d'être des pneumatiques (Jud., 19; cf. 8).

La mention de Caïn, qui n'est qu'un trait de littérature, n'est sûrement pas suffisante pour identifier ces doctrines et pratiques avec celles des caïnites de la tradition hérétique postérieure. Néanmoins, elles préludent aux gnoses licencieuses.

5. *D'après les épîtres johanniques* (I et II Joa.). —

Les hérésies judaïsantes que nous avons devinées à travers les épîtres de la captivité et les épîtres pastorales diminuaient le Christ et le ravalaient au rang de « puissance »; elles ne scandalisaient pas la foi de l'Église au point où l'ont fait les prédicateurs ambulants dont les épîtres johanniques nous apprennent l'existence (II Joa., 10; cf. I Joa., II, 19). Ceux-ci enseignaient que Jésus-Christ n'est pas venu dans la chair (II Joa., 7); que « Jésus n'est pas le Christ » (I Joa., II, 22; cf. V, 1). Ils séparaient donc Jésus, l'homme qui avait vécu dans ce monde, et le Christ, l'être supérieur qu'ils exaltaient comme Sauveur. S'agit-il d'une christologie à la façon de celle de Cérinthe et du docétisme, ou d'une négation plus radicale, qui aurait nié tout rapport entre Jésus et le Logos? (Fr. Büchsel, *Die Johannesbriefe*, Leipzig, 1933, p. 65 sq.). Nous sommes invités à rattacher de quelque manière cette hérésie au courant de gnose, à cause surtout de l'orgueil de spirituels que ces gens manifestent (I Joa., I, 6, 10; II, 4, ἔγνωκα αὐτόν [χριστόν]; II, 9).

6. *D'après l'Apocalypse.* — Il semble que nous ayons le droit, ici encore, de réunir les données éparses dans les lettres aux sept églises (Apoc., II, 2-6, 14-16, 20-25) pour reconstituer un parti ou une secte qui désolait les chrétientés de Pergame, de Thyatire et d'Éphèse. Cette secte aurait eu comme fondateur un certain Nicolas; une prophétesse faisait parler d'elle à Thyatire (II, 20); les chefs de file étaient de faux prophètes, qui entraînaient les chrétiens à l'idolâtrie et à la fornication des Balaam et des Jézabel.

Ramsay (*The letters to the Seven Churches of Asia*, 1e éd., Londres, p. 298 sq., 335 sq.), suivi par Swete (*The Apocalypse of St. John*, Londres, 1909) songe à un parti de chrétiens modérés et libéraux, partisans d'un rapprochement avec la société païenne, et qui proposeraient de renoncer à la règle chrétienne prohibant les repas communs avec les païens et l'usage des viandes sacrifiées. Les doctrines des nicolaïtes nous paraissent être plus pernicieuses que cela et trahir un libertinage plus marqué. Il semble aussi que l'expression ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ (II, 24) vise quelque spéculation mythologique, à base de dualisme, vague pressentiment des gnoses postérieures.

C'est en Asie surtout (Col. Eph., épîtres pastorales, épîtres de Jean, Apocalypse; il faudrait ajouter les lettres d'Ignace) que nous nous heurtons à ces premières hérésies chrétiennes. Plusieurs procèdent d'un syncrétisme judéo-païen (Col., épîtres pastorales). A Colosses se manifestait une tendance ascétique, de même que dans les communautés des Pastorales. Ailleurs, les sectes sont d'allure licencieuse (Jude et II Petri, Apocalypse); au moins pour le cas des nicolaïtes, cela tient à l'entourage païen. On voit poindre des spéculations où interviennent des anges ou archontes, subordonnés au Dieu suprême. La christologie subit le contre-coup de ces doctrines. Des révélations interviennent, et on insiste sur la notion de connaissance religieuse en poursuivant des chimères.

Cette situation correspond assez à celle que notre étude sur le courant de gnose faisait pressentir. Les influences alexandrines et orientales provoquent dans le paganisme et le judaïsme, et maintenant, dès son apparition, dans le christianisme, des essais de syncrétisme. Des spéculatifs — ils sont légion, et de tout acabit — essaient de pénétrer les mystères de l'univers religieux et construisent des théories où ils font intervenir surtout les « puissances » interposées entre Dieu et le monde. Ils oublient que Jésus est le seul Sauveur et qu'en lui habite la plénitude de la divinité — ce qui rend vaine toute spéculation de gnose.

2° *Action du courant de gnose sur le christianisme.* — Nous venons de constater que, sortis du christianisme, des partis et de petites sectes s'étaient constitués sous la pression du syncrétisme et plus précisément d'un mouvement de gnose ou de prégnose. Cette action s'est-elle également exercée sur le christianisme authentique, dans les églises de la grande communauté chrétienne?

Il faut d'abord remarquer que le christianisme repose sur des fondations très solides et indépendantes de la gnose : la révélation de l'Ancien Testament et la rédemption dont Jésus-Christ est l'auteur historique. Par son origine même, la religion chrétienne semble donc être à l'abri d'influences prononcées du mouvement de gnose. Constate-t-on du moins, dans son enseignement, des mises au point dues à l'influence gnostique?

1. *Épîtres pauliniennes : les grandes épîtres et les épîtres de la captivité.* — Nous rencontrons chez saint Paul ces termes que nous avons appelés « termes de gnose », les verbes γιγνώσκω et ἐπιγιγνώσκω et les substantifs correspondants : Gal., IV, 9; Rom., I, 21; I Cor., I, 21; Phil., III, 10; γνῶσις θεοῦ : Rom., XI, 33; II Cor., X, 5; ἐπίγνωσις θεοῦ, Col., I, 10.

Ces mots sont à peu près techniques pour désigner la connaissance religieuse. Ils apparaissent plus souvent dans les épîtres de la captivité, précisément lorsque l'Apôtre s'est vu en face d'un mouvement gnosticisant; ils reviennent plusieurs fois dans la polémique avec les Corinthiens. Loin de signifier pourtant une avance à la gnose, ils indiquent que Paul refuse d'aiguiller le christianisme sur cette voie. Ces termes appartiennent en réalité au langage religieux ordinaire; nous avons vu qu'ils sont familiers aux LXX et spécialement à la littérature sapientielle. Paul les christianise. La vraie « connaissance », c'est d'être connu de Dieu, ce qui s'obtient par la charité (I Cor., VIII, 2 sq.). Entendue comme des Grecs peuvent l'entendre, la « connaissance » n'est qu'enflure, ἡ γνῶσις φυσιοῖ (I Cor., VIII, 1); γνώσομαι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων (IV, 19). La vanité d'une telle connaissance s'oppose aux réalités qui construisent la vie chrétienne, la charité et les mœurs. La gnose chrétienne ne divinise pas et ne réalise pas le salut : la connaissance parfaite est réservée à l'avenir : ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην (I Cor., XIII, 12). Cf. W. Lütgert, *op. cit.*, p. 109 sq.; E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935. p. 106 sq.

Un aspect de la « connaissance » paulinienne la rapproche des conceptions gnostiques : la connaissance est un don divin, un charisme : I Cor., VIII, 7; XII, 8; XIII, 8, etc., fruit de l'Esprit (I Cor., XII, 7-11). Paul se vante de posséder ce don : εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει (II Cor., XI, 6). La gnose ne se distingue sans doute pas adéquatement de la σοφία; son objet est le plan divin de salut (I Cor., XIII, 2; Rom., XI, 33, etc.), probablement aussi l'intelligence des Écritures (Gal., III, 7; IV, 21 sq.). Néanmoins, il n'est pas requis, pour expliquer le langage de Paul, de recourir à l'influence d'un courant gnostique; les termes « gnose » et « sagesse » possédaient des acceptions analogues dans le judaïsme, aussi bien dans les livres sapientiaux que dans l'apocalyptique. Mais les vocabulaires juifs et chrétiens et celui de la gnose païenne sont si proches l'un de l'autre, à certains moments, que les appréciations ne concordent pas. Pour Bultmann (*Theol. Wört.*, t. I, p. 709), « Paul conserve à la connaissance chrétienne son caractère propre, mais en même temps il s'approprie jusqu'à un certain point la terminologie et l'attitude des gnostiques ». R. Reitzenstein (*Hellenistische Mysterienreligionen*, 1927, p. 258 sq., 333 sq.) et W. Bousset (*Kyrios Christos*, Gœttingue, 1921, p. 113 sq., 130 sq.) abondent dans le sens de la dépendance de Paul

vis-à-vis de la gnose païenne; au contraire, K. Deissner (*Paulus und die Mystik seiner Zeit*, Leipzig, 1918), A. Schweitzer (*Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930), G. Heinrici (*Die Hermesmystik und das N. T.*, Leipzig, 1918) appuient *sur le caractère original de la connaissance chrétienne.*

Il n'est que juste de réagir dans ce sens. Nous appliquerons donc à la gnose ce que le R. P. Allo dit d'une façon plus générale de la langue religieuse hellénistique : « On peut donc bien admettre à l'avance que Paul connaissait la langue religieuse hellénistique de son temps, et qu'il en a usé, pour se faire comprendre de ses auditeurs grecs, quand elle se prêtait sans équivoque à l'expression de ses propres doctrines; mais il ne faut pas y mêler une terminologie païenne spéciale qui n'existait peut-être pas encore; et, même pour les expressions que Paul aurait empruntées à l'hellénisme ambiant (il en a certainement emprunté, par exemple au Portique), ne pas poser en règle qu'il n'en a jamais modifié le sens pour leur donner une signification nouvelle dans sa nouvelle doctrine » (*op. cit.*, p. 102).

On s'est laissé aller évidemment à la tentation d'établir des comparaisons plus précises entre saint Paul et la gnose. A propos de I Cor., II, 8 : ἣν (θεοῦ σοφίαν) οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν, Lietzmann (*An die Korinther, I-II*, Tubingue, 1931, p. 12) rappelle le thème de la descente du Sauveur à travers les cieux à l'insu des archontes et prononce le nom de mythologie. Il faut noter qu'il ne s'agit nullement chez saint Paul d'un mythe de descente, mais du plan divin de salut, ce qui est une conception juive et chrétienne; il faut ajouter que l'ignorance des anges, bons ou mauvais, se légitime par la théologie de la transcendance divine et que le rôle joué par Satan dans la passion est une idée chrétienne primitive. L'expression οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου est juive (cf. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Tubingue, 1926, p. 252 sq.). On a pu prétendre, en outre, que Paul emprunte à la gnose l'idée que les anges ont donné la loi mosaïque, ou l'antithèse chair-esprit, ou certaines explications de l'œuvre du Christ. N'oublions pas que l'existence du courant de gnose est une hypothèse commode, dont il est facile d'abuser.

Saint Paul n'est pas plus favorable à la gnose dans les épîtres de la captivité. Son opposition aux spéculations syncrétistes sur les anges y est très décidée. Dans le Christ habite la plénitude de la divinité; il ne faut donc pas partager les prérogatives divines entre le Dieu suprême et des « puissances » qui gouverneraient ce monde; le Christ est la tête de toute puissance angélique; il est l'unique source du salut. Paul consent-il du moins à introduire dans son propre vocabulaire des termes techniques provenant de la gnose des Colossiens? Il serait bien imprudent de l'affirmer catégoriquement. Ces termes, que l'on veut attribuer à la gnose, sont d'usage très général et pour la plupart acclimatés depuis longtemps dans la langue juive et chrétienne. Ainsi, εἰκών, πρωτότοκος, ἀόρατος, ἀρχή se retrouvent dans la langue juive hellénistique (Philon, livres sapientiaux); θρόνοι, etc., dans l'apocalyptique. Seul, le mot πλήρωμα pourrait avoir été plus directement suggéré par l'usage gnostique. Quoi qu'il en soit, ces mots, même s'ils sont de gnose, perdent sous la plume de saint Paul leur saveur mythologique. Holtzmann (*Neutestamentliche Theologie*, t. I, Tubingue, 1911, p. 557) prend plaisir à confronter la terminologie paulinienne avec celle des gnostiques. Il ne faudrait pas oublier que les gnostiques lisaient saint Paul; il est certain, par exemple, que Valentin lui emprunte ses noms d'éons.

H. Schlier (*Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tubingue, 1930) prétend cependant retrouver dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens non seulement des mots, mais une série de thèmes gnostiques : ascension du Sauveur, le mur céleste, l'Anthrôpos, l'Église-corps du Christ, le corps du Christ édifice céleste, la syzygie céleste (Christ et Église). Il en conclut que ces épîtres sont postpauliniennes, et qu'elles appartiennent au même cycle que les lettres de saint Ignace d'Antioche (cf. H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929). On distinguerait dans la théologie de ce cycle : 1) le drame d'une divinité tombée et sauvée par une rédemption, prélude de la gnose valentinienne; 2) la description du Sauveur, gnose de caractère iranien, qui se retrouve dans les écrits mandéens et manichéens et dans le IVe Évangile. Nous ne sommes par les seuls à nous défier de ces constructions démesurées et hasardées.

2. *Épîtres pastorales; épîtres de Jude et de Pierre; Apocalypse.* — Dans les épîtres pastorales, saint Paul oppose aux tentatives de la gnose la loi de la sobriété. Le christianisme est une doctrine saine (ὑγιαίνουσα διδασκαλία : I Tim., I, 10; II Tim., IV, 3; Tit., I, 9; II, 1; cf. I Tim., VI, 3; II Tim., I, 13) qui repose sur la tradition et sur l'Écriture. La situation est nette désormais : la résistance s'est précisée en même temps que l'hérésie, et l'Église se défie des spéculations désordonnées de la gnose. Telle est également la situation que nous révèlent les épîtres catholiques et l'Apocalypse. E. Lohmeyer (*Die Offenbarung des Johannes*, Tubingue, 1926, p. 192 sq.) affirme plutôt qu'il ne prouve l'utilisation par l'Apocalypse d'une gnose juive.

3. *Évangiles synoptiques.* — On a même voulu trouver dans les évangiles synoptiques (Matth., XI, 27; le *logion* sur le but des paraboles; Luc., I, 77; XI, 52) des traces de gnose. Les expressions en cause s'expliquent au mieux et plus simplement par l'influence juive; c'est particulièrement évident pour les deux premiers exemples cités.

4. *Épître aux Hébreux.* — La gnose sert à découvrir surtout la valeur typologique de l'ancienne économie. On retrouve la même nuance — que nous avons déjà signalée pour l'épître aux Galates — dans *I Clém.*, LX, 1; XLI, 4; Justin, *Dial.*, 112; *Barn.*, IX, 8; X, 10; XIII, 7; cf. Holtzmann, *op. cit.*, p. 555. Ceci est spécifiquement chrétien.

5. *Littérature johannique : évangile et épîtres.* — Nous l'avons constaté, les épîtres de saint Jean en particulier prennent nettement position contre certaine hérésie gnosticisante. Et, cependant, on voudrait retrouver, dans ces mêmes épîtres et dans le quatrième évangile, une spéculation de gnose. Comme nous le verrons bientôt, la théorie a été construite sur un plan fort vaste. En ce moment, nous nous limitons à examiner si le vocabulaire johannique trahit quelque complaisance secrète pour le courant de gnose. Γνῶσις n'est pas employé et γιγνώσκειν apparaît seulement deux ou trois fois avec un sens technique; chaque fois, ce sont des déclarations qui font écho au *logion* synoptique (Matth., XI, 27). Ainsi Joa., X, 15 : καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα. Cf. XIV, 7; XVII, 3 : αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν χριστόν.

Il n'est pas nécessaire de recourir à une influence de gnose pour expliquer ces formules : est-ce plus qu'une application chrétienne des théories de la connaissance religieuse telles que le judaïsme les avait formulées? L'horizon, d'ailleurs, est tout autre que celui de la gnose hermétique. Connaître Jésus, c'est suivre sa voie, qui est celle de la charité et du respect de la loi morale; le salut ne repose pas sur la connaissance comme la comprennent les hermétistes, mais sur la foi et la confiance en la puissance de Jésus.

En déclarant que Jésus est la voie et la vie, le quatrième évangile oppose la simplicité du christianisme aux complications et à tous les mythes de salut gnostiques. Le dualisme dont on lui fait aussi grief ne dépasse pas celui de Paul et des synoptiques et s'exprime par des antithèses qui ont une grosse part de rhétorique : lumière-ténèbres, vie-mort, vérité-erreur. M. Loisy est obligé de reconnaître ce caractère de sobriété de la littérature johannique, et il le fait en termes excellents : « La gnose du quatrième évangile est remarquable entre toutes par la hauteur, l'équilibre, le développement harmonieux de la doctrine, énoncée en des discours qui sont des hymnes, figurée en des récits symboliquement construits. Mysticisme à la fois profond et clair; économie de salut toute spirituelle et en même temps sensiblement vivante; christologie transcendante et toute pénétrée d'humaine tendresse; langage unique, dont on dirait qu'il a été créé pour son sublime emploi » (*La naissance du christianisme*, Paris, 1933, p. 338). Reste à savoir si cette mystique et cette économie de salut peuvent légitimement s'appeler une gnose.

3° *Opposition entre la théologie chrétienne et la gnose.* — Le christianisme est-il une gnose? Bien que ce soit là avant tout affaire de vocabulaire et de définition, la question enveloppe des sous-entendus qu'il est utile de dissiper.

1. *Le christianisme n'est pas une gnose.* — *a)* L'usage historique du terme gnose ne permet pas de confondre gnose et christianisme. Le mot, en effet, a été réservé au gnosticisme hérétique. Bien que, à propos de la gnose « pseudonyme », on laisse entendre que l'enseignement chrétien livrerait la vraie « gnose », ce n'est qu'à Alexandrie qu'on a été tenté de présenter le christianisme comme une gnose, c'est à-dire « une connaissance religieuse plus haute (qu'une science née de la spéculation humaine), due à une révélation privilégiée; ...une intuition, qui initie celui qui en jouit à des mystères interdits à la foule, ...transforme sa vie morale et religieuse, ...le tire de la condition servile commune à tous les hommes, ...en fait un ami de Dieu, égal ou même supérieur aux anges » (J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, 1923, p. 493). On sait avec quelle défiance ont été accueillies ces prétentions alexandrines; il suffit de rappeler Irénée : *Melius est... nihil omnino scientem quempiam... credere Deo... nec aliud inquirere ad scientiam, nisi Iesum Christum Filium Dei, qui pro nobis crucifixus est* (*Adv. haer.*, l. II, c. XXXIX, n. 1; cf. Lebreton, *loc. cit.*, p. 488). A la rigueur, on pourrait entendre le mot gnose de façon orthodoxe, d'une « doctrine profonde, théologique » (cf. R. M. Pope, *The theol. significance of the Johannine gnosis*, dans *Theol.*, t. XX, 1930, p. 328-338); ce langage, cependant, n'irait pas sans danger de confusion, et risquerait de voiler ce qui constitue l'originalité du christianisme. M. Goguel dit très bien : « L'emploi de ce terme (gnose), que M. Loisy semble affectionner, ne me paraît pas très heureux. Pourquoi ne pas dire tout simplement doctrine ou théologie et réserver le mot gnose pour désigner des combinaisons qui ont été faites à une époque un peu postérieure pour associer la doctrine chrétienne de la rédemption à des conceptions cosmologiques non-juives? » (*La naissance du christianisme d'après M. Loisy*, dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1934, p. 179, n. 15).

Sur le sens restreint qui s'attache historiquement au termes « gnostique » et « gnosticisme », on lira d'excellentes remarques de R. P. Casey, *The study of gnosticism*, dans *Journal of Theol. Studies*, 1935, p. 45-60.

b) Si l'on prend gnose au sens de religion, formation caractérisée reposant sur un principe de salut très spécial, il ne peut être question d'assimiler le christianisme à une gnose. Ni la théologie paulinienne ni la mystique johannique ne prônent un salut obtenu par voie de connaissance; ni l'une ni l'autre n'attribuent à la connaissance une si grande importance; ni l'une ni l'autre ne renferment les mythes caractéristiques des gnoses.

c) Si l'on entend par gnose cette tendance du monde syncrétiste qui insistait sur la connaissance religieuse, s'enveloppait de mythologie orientale et menait ainsi aux formations de gnose caractérisées, on peut encore affirmer que le christianisme n'a rien à voir avec elle. La religion chrétienne est née d'une œuvre historique de salut, de l'enseignement de son fondateur et de la révélation juive; le mouvement de gnose n'a pas suscité le mouvement chrétien, et il ne l'encadre à aucun moment de son développement. Au contraire, dès que ce courant vint à toucher le christianisme, il détacha de lui des îlots de fidèles, jamais il n'entraîna la masse. Le christianisme réagit contre la gnose, il n'en reçut pas la marque.

C'est surtout le paulinisme et la théologie johannique qui présenteraient, dit-on, le christianisme sous des formules de gnose.

2. *Le paulinisme n'est pas une gnose.* — « On doit à Paul, écrit C. Toussaint (*La gnose paulinienne*, dans *Congrès d'hist. du christianisme, jubilé A. Loisy*, t. II, Paris, 1928, p. 48) d'avoir, par ce qu'il appelle son évangile, et ce que nous trouvons plus commode d'appeler sa gnose, transposé et transformé l'idée messianique d'espérance nationaliste et dynastique en salut cosmique et universel. »

H. Lietzmann, nonobstant certaines précautions, ne s'exprime guère autrement : « Le message de salut s'est modelé pour lui dans le moule des religions orientales de rédemption, et la figure du Christ se plie aux formes traditionnelles d'un sauveur céleste. » Les conceptions du démon, du péché, du second Adam, de l'Esprit tiendraient leurs traits de ces religions : « Un mystagogue oriental aurait pu, lui aussi, parler ainsi à ses fidèles, et les auditeurs païens et juifs pouvaient suivre Paul par ce chemin plus aisément que les hommes du XXe siècle. Mais nous comprenons aussi que cette présentation était bien propre à gagner des hommes avides de rédemption; et tels étaient les hommes de ce temps-là. Ce qui est capital, c'est que, chez Paul, la forme n'a pas altéré le contenu; il est resté intact et en pleine vigueur (H. Lietzmann, *Gesch. der alten Kirche*, I, *Die Anfange*, Berlin, 1932; cf. Lebreton, dans *Rech. de science relig.*, 1933, p. 358).

M. Loisy a bâti sur ce thème une histoire de la pensée chrétienne. « La gnose mystique développée dans l'épître aux Romains, avec les additions et retouches qu'on y peut trouver dans les autres épîtres attribuées à Paul... constitue, sinon le plus ancien, du moins le plus complet essai, à nous connu, de la spéculation chrétienne, pour transformer la foi messianique en une théorie de rédemption, plus ou moins analogue aux doctrines du mysticisme païen, sans que parût abandonné pour autant le terrain de la révélation biblique et du message évangélique » (*La naissance du christianisme*, Paris, 1933, p. 315 sq.). Le mythe de l'homme aurait été de la sorte incorporé à l'évangile primitif, entraînant avec lui toute une mythologie (p. 323). Une deuxième synthèse importante est celle de l'épître aux Hébreux : « Cette gnose est assez longuement et méthodiquement développée, à grand renfort de citations bibliques, bien qu'elle soit plutôt rattachée aux Écritures par une subtile exégèse, qu'elle n'en est réellement dérivée » (p. 325). Ensuite, vient l'épître aux Colossiens : « Une gnose analogue est développée dans l'épître aux Colossiens,

non plus contre le judaïsme, mais, à ce qu'il semble, contre une gnose judaïsante » (p. 331). Les essais suivants sont ceux de l'épître aux Philippiens (II, 5-11) et de la Ia Petri.

On ne pourrait se rallier à ces vues qu'après avoir exorcisé la notion de gnose de tout ce qu'elle traîne après elle de conceptions troubles. Mais est-ce bien ce que veut M. Loisy? Si l'on conserve au mot son relent de mystagogie païenne, on prête à l'Apôtre une attitude que toutes ses paroles et son horreur du paganisme contredisent. Combien E. Lohmeyer est mieux inspiré en maintenant que « les fondements de la théologie paulinienne sont à chercher dans sa foi juive de provenance pharisaïque » (*Grundlagen paulinischer Theol.*, Tubingue, 1929, p. 231).

3. *La théologie johannique n'est pas une gnose.* — C'est surtout au quatrième évangile que l'on a fait les honneurs d'être une gnose. On s'est cru en mesure de préciser qu'il s'agirait d'une gnose orientale, d'origine iranienne. Reitzenstein avait reconstitué une religion de salut iranienne, dont une gnose (mythe de l'*Anthrôpos*) formulait la théorie. Le quatrième évangile appliquera cette gnose au christianisme. Bultmann (*Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangelium*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wiss.*, 1925, p. 100-146) distingue donc le christianisme johannique du christianisme palestinien et du christianisme hellénistique (genre paulinien ou genre judéo-hellénistique); à son avis, la théologie du quatrième évangile développe un dualisme cosmologique accentué (lumière-ténèbres, etc.) et met en œuvre le mythe de l'Envoyé céleste, apparu dans sa forme d'homme terrestre pour arracher l'âme à la prison de la matière et lui révéler sa véritable origine, puis retourné ensuite en gloire. Ce mythe sotériologique aurait comme arrière-plan un mythe cosmogonique correspondant, l'homme céleste tombé dans la matière. On est obligé d'ailleurs de confesser qu'il manque au quatrième évangile un membre essentiel de toute cette construction : l'identité entre le Sauveur et l'homme tombé.

On a corrigé de diverses manières cette synthèse. H. Odeberg (*The Fourth Gospel...*, I, *The discourses of John*, I, 9-XII, Uppsala, 1929) élargit le cercle des comparaisons. Le quatrième évangile, nous dit-on, manifeste de l'affinité avec le gnosticisme, l'hermétisme, le manichéisme, le mandéisme, les mystiques juive et samaritaine. On respire partout la même atmosphère mystique, qu'on devrait appeler « mystique de salut »; c'est néanmoins dans le mandéisme qu'on trouverait la forme la plus voisine de celle du quatrième évangile. C.-H. Kraeling (*The fourth Gospel and contemporary religious thought*, dans *Journal of bibl. lit.*, 1930, p. 140-149) dit avec raison que ces affirmations (H. Odeberg, *op. cit.*, et *Die mandäische Religionsanschauung*, Uppsala, 1930; W. Bauer, *Das Johannes-evangelium*, Tubingue, 1933, p. 3) manquent d'évidence.

V. Taylor (*The mandaeans and the Fourth Gospel*, dans *Hibbert journal*, 1929-1930, p. 531-546) tente de sauver autrement l'hypothèse Reitzenstein-Bultmann. La littérature mandéenne est de rédaction tardive, et Jean ne dépend pas directement d'elle. On reconnaît même volontiers l'immense supériorité des concepts johanniques, leur profondeur, leur antériorité, etc. Néanmoins, les auteurs mandéens se seraient servis de formes et d'expressions religieuses qui avaient une longue histoire derrière elles : de sorte que l'évangile et ces écrits dériveraient de la même source orientale. Voir aussi W. Bauer, *op. cit.*, p. 4.

A. Loisy (*Le mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, 1934) se montre pour le moins aussi réservé. Il n'est pas question de supposer, à l'origine du développement du christianisme, une gnose baptiste, recueilli par la première théologie chrétienne et venant ensuite se déverser dans la littérature mandéenne. « Le mandéisme, qui a été, dans une assez large mesure, influencé par le christianisme de l'âge byzantin, peut nous aider seulement à expliquer par une induction fondée sur la comparaison, quelques traits des doctrines et pratiques du christianisme ancien; il ne lui a fourni ni les principes de sa foi, ni l'essentiel de son économie sacramentelle » (p. 157).

C'est avec raison que Fr. Büchsel (*Johannes und der hellenistische Synkretismus*, Gutersloh, 1928, p. 9, n. 1) a rejeté les diverses formules de la théorie mandéenne. La littérature mandéenne, explique-t-il, les fragments manichéens, les *Odes de Salomon* ne fournissent rien d'important pour l'intelligence des écrits johanniques. Cette littérature, en bloc, est plus récente que les écrits johanniques; on n'a pas prouvé d'une façon méthodique que certaines pièces de la littérature mandéenne seraient contemporaines du christianisme primitif. Que, d'une façon générale, leur contenu soit beaucoup plus ancien que leur rédaction, c'est tout aussi difficile à prouver, d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'une littérature savante et traditionnelle, mais prophétique. Les ressemblances s'expliquent plus simplement par le fait que les mandéens et les manichéens s'appuient sur une forme de gnose postérieure au quatrième évangile.

La prudence commande de s'en tenir là.

Nous refusons donc d'appeler gnose la théologie paulinienne ou celle du quatrième évangile. Le terme serait susceptible d'un sens plausible; néanmoins, les historiens des religions l'emploient dans le dessein, conscient ou non, d'amoindrir l'originalité du christianisme en l'encadrant d'un vaste mouvement de gnose mythologique.

Résumons-nous. Le désir de connaître les choses divines est humain. Coïncidant avec la débâcle des écoles philosophiques et des paganismes nationaux, s'est développée dans l'hellénisme une théosophie travaillant sur quelques notions philosophiques vagues et générales et sur de vieilles mythologies interprétées allégoriquement. Alexandrie fut le centre principal de cette « gnose ». Il est vraisemblable qu'un autre centre, plus magique et plus astrologique, s'est formé dans le milieu religieux irano-babylonien. La formule a eu du succès et s'est propagée : ce serait là ce courant de gnose ancienne dont nous avons cru pouvoir admettre l'existence.

Le judaïsme et le christianisme n'avaient pas à se laisser entamer par ce courant venu du paganisme. Ils partageaient avec lui la notion de révélation, nonobstant que leur révélation fût d'une tout autre nature; leurs connaissances religieuses étaient assez riches et précises pour qu'ils n'aient pas la tentation d'emprunter à la gnose païenne ses mythes intellectualisés; leur doctrine sur le salut et sur les moyens de salut était trop arrêtée, trop originale aussi, pour qu'ils admissent le principe religieux des « gnoses » caractérisées. La gnose resta donc à la périphérie du christianisme, y provoquant seulement la formation de sectes hérétiques.

Bibliographie. — 1° *Généralités sur la gnose.* — La littérature signalée au cours de l'article et spécialement A. Hilgenfeld, *Ketzergesch. des Urchristenthums*, Leipzig, 1884. — E. Buonaiuti, *Lo gnosticismo*, Rome, 1907. — E. De Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1925. — W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, dans *Texte und Unters.*, t. XV, fasc. 4, Leipzig, 1897. — R. Liechtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, Gœttingue, 1901; *Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wiss.*, 1902, p. 222-237, 286-299. — W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gœttingue

1907. — H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924. — J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, p. 81-131. — F.-C. Burkitt, *Church and gnosis*, Cambridge, 1932.

Mercurii Trismegisti Pœmander, Aesculapii definitiones, apud Adr. Turnebum, Paris, 1554. — G. Parthey, *Hermetis Trismegisti Pœmander*, Berlin, 1854. — L. Ménard, *Hermès trismégiste*, trad. complète, Paris, 1866. — R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904. — W. Scott, *Hermetica*, Oxford, 1924-1926. — J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Munster-en-W., 1914. — Th. Zielinski, *Hermes und die Hermetik*, dans *Archiv für Religionswiss.*, 1905, p. 321-372; 1906, p. 25-60. — M. J. Lagrange, *L'hermétisme*, dans *Rev. biblique*, 1924, p. 481-497; 1925, p. 82-104; 368-396, 547-574; 1926, p. 240-264. — J. Carcopino, *Le tombeau de Lambiridi et l'hermétisme africain*, dans *Rev. archéol.*, 1922, p. 212-301.

P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, Tubingue, 1912. — E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913. — J. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός : *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia*, Paderborn, 1931. — H. Lewy, *Sobria Ebrietas*, Giessen, 1929.

2° *Gnose et Nouveau Testament.* — Les études signalées au cours de l'article, et plus particulièrement : H. Weinel, *Bibl. Theol. des N.T.*, Tubingue, 1928, p. 309 sq. — H.-J. Holtzmann, *Neutestamentliche Theol.*, t. I, Tubingue, 1911, p. 553-561. — O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, t. II, Berlin, 1902, p. 81-101. — G. Hœnnicke, *Das Judenchristentum*, Berlin, 1908, p. 134-141. — R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tubingue, 1905, p. 290-339. — H. Lietzmann, *Gesch. der alten Kirche*, t. I, Berlin, 1932. — P. Wernle, *Die Anfange unserer Religion*, Tubingue, 1901, p. 326-369. — G. Kittel, *Die Probleme des palastinischen Spatjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, 1926. — A. Jülicher, art. *Gnosis*, dans *Encycl. bibl.*, t. II. — A. Loisy, *La naissance du christianisme*, Paris, 1933. — R. Bultmann, art. γινώσκω, dans *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, 1933, p. 688-715. — C.-C. Tittmann, *Tractatus de vestigiis gnosticorum in Novo Testamente frustra quæsitis*, Leipzig, 1773. — J. Horn, *Ueber die biblische Gnosis*, Hanovre, 1805. — E. Scherer, *De gnosticis qui in Novo Testamento impugnari dicuntur*, Strasbourg, 1841. — H. Weinel, *Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe im Lichte des antignostischen Kampfes*, dans *Festgabe für J. Kaftan*, Tubingue, 1920, p. 376-393. — C. Toussaint, *La gnose paulinienne*, dans *Congrès d'hist. du christianisme (jubilé A. Loisy)*, t. II, Paris, 1928, p. 23-50. — A. Wurm, *Die Irrleherer im ersten Johannesbrief*, dans *Bibl. Studien*, t. VIII, 1re part., Fribourg-en-Br., 1903. — G.-P. Wetter, *Eine gnostische Formel im vierten Evangelium* dans *Zeitschrift für die N. T. Wiss.*, 1917-1918, p. 49-63.

R. Reitzenstein, *Das mandaische Buch des Herrn der Grosse und die Evangelienüberlieferung*, dans *Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss., Phil.-hist. kl.*, n. 12, 1919. — H. Gressmann, *Das religionsgesch. Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion*, dans *Zeitschrift für Kirchengesch.*, 1922, t. XL, p. 178-191; t. XLI, p. 154-180. — R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen Quellen für das Verstandnis des Johannes evangeliums*, dans *Zeitschrift für der N. T. Wiss.*, 1925, p. 100-146. — Fr. Büchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, Gutersloh, 1928. — V. Taylor, *The mandæans and the Fourth Gospel*, dans *Hibbert journal*, 1929-1930, p. 531-546. — H. Odeberg, *The Fourth Gospel interpreted in its relation to contemporaneous rel. currents in Palestine*, I., Uppsala, 1929. — B. S. Easton, *Christ in the Gospels*, New-York, 1930, p. 67 sq. — A. Loisy, *Le mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, 1934. — A. Messineo, *Manicheismo, Gnosi orientale e cristianesimo*, dans *Civiltà catt.*, 1933, t. III, p. 115-126.

L. Cerfaux.

GRACE. — 1. Importance et actualité du sujet. 2. Retour à la vraie notion du surnaturel et de la grâce. 3. Faveur accordée au point de vue mystique.

Ire part. : Introduction philologique. Le mot « grace ».

I. *Le terme.* 1° Dans le grec profane. 2° Dans le grec du Nouveau Testament : 1. Le terme principal, χάρις. 2. Les termes dérivés. 3. Les termes synonymes. 3° Dans le latin de la Vulgate. 4° Dans l'hébreu de l'Ancien Testament : 1. Les termes hébreux correspondant à χάρις. 2. Le groupement de ces termes. 3. Leur rayonnement. 4. Les termes hébreux correspondant aux synonymes de χάρις. 5° La traduction de l'hébreu de l'Ancien Testament en grec et en latin. 6° Le grec du Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien.

II. *Les acceptions du terme.* 1° Dans le langage profane. 2° Dans le langage religieux des païens. 3° Dans l'Ancien Testament. 4° Dans le Nouveau Testament : 1. Continuation des sens antérieurs. 2. Apparition du sens technique ou théologique, la grâce chrétienne.

IIe part. : Exposé historique. La grace dans la Bible.

I. *La grâce dans l'état primitif.* Les sources et leur caractère. 1° La grâce originelle : 1. Les dons préternaturels. 2. La grâce proprement dite. 2° La déchéance. Épreuve, tentation, faute. L'état de déchéance : 1. La perte des dons préternaturels. 2. La perte de la grâce proprement dite. 3. La servitude de l'homme envers le démon. 3° La promesse.

II. *La grâce dans l'Ancien Testament.* Préliminaires: grâce et Ancien Testament, antinomie et solution.

1° La grâce à l'époque patriarcale. Les principes; Adam et Eve; Abel et Caïn; Hénoch; Noé.

2° La grâce sous la promesse, Abraham. Abraham dans le dessein de Dieu. 1. La vocation d'Abraham. 2. La réponse d'Abraham à l'élection divine : foi, obéissance, justification; 3. La mission d'Abraham : alliance et promesse.

3° La grâce sous la loi, Moïse. L'antinomie de la grâce et de la Loi. 1. L'établissement de la loi mosaïque. *a)* L'alliance mosaïque et l'alliance avec Abraham et les Pères. *b)* La préparation de l'alliance mosaïque. *c)* L'établissement de l'alliance mosaïque : au Sinaï, dans les plaines de Moab. *d)* Dieu et ses attributs de grâce : la seconde révélation du nom de Yahweh. *e)* La grâce de l'élection d'Israël. — 2. Le contenu de la loi mosaïque. *a)* La grâce chez Moïse. *b)* La grâce dans la loi mosaïque. *c)* La grâce dans les institutions mosaïques. 3. Les alliances complémentaires. *a)* L'alliance lévitique. Josué. Les Juges. *b)* L'alliance davidique. 4. Les renouvellements de l'alliance.

4° La grâce chez les prophètes. 1. Les prophètes et la grâce. 2. Le cadre de l'enseignement prophétique : l'ordre de la grâce. 3. La fidélité de Dieu et l'infidélité d'Israël. 4. La défense de la religion intérieure contre le formalisme du culte. 5. Le triomphe de la grâce de Dieu. 6. L'annonce de l'économie nouvelle. *a)* Jérémie et l'annonce de la nouvelle alliance. *b)* Ezéchiel et l'annonce de la régénération spirituelle : l'aspersion d'eaux pures, le cœur nouveau et l'esprit nouveau. 7. Le Messie, instrument de grâce. 8. L'universalité de la grâce.

5° La grâce dans les psaumes. Les psaumes et la doctrine de la grâce. 1. La grâce en Dieu. *a)* Les attributs du Dieu de grâce. *b)* Les attributs du Dieu de l'alliance. 2. La nécessité de la grâce chez l'homme. 3. La grâce dans les institutions d'Israël : la Loi, le sanctuaire, les sacrifices. 4. La grâce dans l'homme. *a)* Préparation de cette œuvre de la grâce. *b)* Nature de cette œuvre : tâche négative, la purification de l'âme; tâche positive, l'infusion de la grâce. 5. L'épanouissement de la grâce en gloire. 6. L'universalité de la grâce.

6° La grâce dans les livres sapientiaux. La mission surnaturelle des sages. 1. Sagesse et grâce. 2. La grâce en Dieu. 3. La Sagesse divine, médiatrice de grâce : ses appels aux hommes. 4. L'acquisition de la sagesse : l'œuvre de la grâce actuelle. 5. La possession de la sagesse : la grâce sanctifiante. 6. La sagesse et les institutions d'Israël. *a)* La Loi. *b)* Le culte. *c)* L'universalisme de la sagesse et de la grâce par la loi et le culte mosaïques. 7. Grâce et gloire. *a)* D'après les

écrits palestiniens, Prov. et Eccli. *b)* D'après le livre alexandrin de la Sagesse. 8. L'état de justice ou de grâce dans l'Ancien Testament.

7° La grâce dans le judaïsme des derniers temps. Les écrits du judaïsme et leurs tendances. 1. Le judaïsme alexandrin : Philon et la doctrine de la grâce. 2. Le judaïsme palestinien : la part de fidélité à la doctrine de la grâce. 3. Le pharisaïsme contre la grâce. *a)* D'après les écrits rabbiniques. *b)* D'après l'Évangile. *c)* Chez les judaïsants, d'après saint Paul. 4. Le terme de la grâce. *a)* Les réserves. *b)* Le tableau de la vie future.

III. *La grâce dans le Nouveau Testament.* 1° L'Avènement de la grâce. 1. La plénitude des temps. 2. L'aurore du salut, annonciation, visitation, nativité, présentation. 3. L'inauguration de l'Évangile.

2° La grâce dans les évangiles synoptiques. Grâce et royaume de Dieu. 1. L'auteur du royaume. *a)* La paternité divine. *b)* Jésus et le royaume. 2. La nature du royaume. *a)* Sa valeur incomparable. *b)* Son caractère intérieur et spirituel. *c)* Son universalité. *d)* Son caractère extérieur et social. 3. Le développement du royaume, ses phases. 4. Les sujets du royaume : conditions d'admission. *a)* L'impuissance de l'homme. *b)* L'initiative de Dieu. *c)* La coopération de l'homme. 5. Les effets de l'admission dans le royaume : la transformation surnaturelle.

3° La grâce dans l'histoire apostolique. 1. La préparation du nouveau régime de grâce. 2. La Pentecôte, avènement définitif de la grâce. 3. Le Saint-Esprit et la grâce de l'économie nouvelle. 4. Le Christ, médiateur de grâce et dispensateur de l'Esprit. 5. La promulgation de l'universalité de la grâce. 6. Le rôle de la grâce dans la vie chrétienne. *a)* Les désignations de la grâce. *b)* Les formes de la grâce. 7. La collaboration de l'homme à la grâce. 8. Le terme de la grâce : le salut et la vie éternelle.

4° La grâce dans les épîtres de saint Paul. 1. La doctrine de saint Paul et la grâce. *a)* La conversion de saint Paul et la grâce. *b)* La grâce, point central permanent de la doctrine de saint Paul. 2. Le Dieu de la grâce : la paternité divine. 3. La grâce de Dieu : l'initiative du Père dans l'œuvre de la grâce. 4. La grâce du Christ : le Christ, centre du dessein de grâce. *a)* La préparation : vers le Christ. *b)* L'exécution : la passion, la grâce par le Christ. La Résurrection : la grâce dans le Christ. 5. Le Saint-Esprit et la grâce : la communication du Saint-Esprit. 6. La grâce rédemptrice, médicinale et élevante. 7. La grâce dans l'âme, la vie nouvelle : effets négatifs, effets positifs. 8. Le progrès et le combat de la vie chrétienne. 9. Grâce divine et collaboration humaine. La foi; les œuvres. 10. La grâce et les étapes du salut. 11. Le salut éternel. 12. Le bonheur éternel : vie, gloire, adoption et héritage, royaume, grâce et récompense.

5° La grâce dans l'épître aux Hébreux. 1. La grâce dans l'Ancien et le Nouveau Testament d'après saint Paul et l'épître aux Hébreux. 2. Le thème de la grâce dans l'épître aux Hébreux. 3. L'œuvre de grâce du Père. 4. L'œuvre de grâce du Christ, Fils de Dieu; l'offrande unique du grand prêtre de la loi nouvelle. 5. La réalisation en l'homme de l'œuvre de la grâce : la grande transformation du chrétien. 6. La grâce dans la vie chrétienne. *a)* Foi. *b)* Espérance. *c)* Persévérance. *d)* Grâce divine et liberté humaine. 7. L'abus des grâces. 8. La consommation bienheureuse.

6° La grâce dans les épîtres catholiques. 1. L'épître de saint Jacques. L'épître et la doctrine de la grâce. *a)* Dieu et le don parfait de la sagesse ou de la grâce. *b)* La vie surnaturelle : sa génération par la parole de Dieu. *c)* La vie surnaturelle : coopération de l'homme. *d)* Le terme de la vie surnaturelle. 2. Les épîtres de saint Pierre. Ire épître. *a)* Dieu et le dessein de grâce. *b)* Le transfert de l'héritage. *c)* La régénération : grâce sanctifiante. *d)* La croissance spirituelle : grâce actuelle et coopération humaine. *e)* La grâce de l'espérance chrétienne. *f)* L'héritage céleste. IIe épître. *a)* Dieu et la grâce. *b)* Les dons et les promesses de la grâce. *c)* Grâce et connaissance. *d)* La vie chrétienne et son terme. 3. L'épître de saint Jude. *a)* La vraie doctrine de la grâce. *b)* Dieu et la grâce. *c)* Le chrétien et la grâce.

7° La grâce dans les écrits johanniques. 1. Le quatrième évangile et les épîtres. Le mot « grâce » dans les écrits johanniques. La grâce dans la doctrine johannique. *a)* L'amour de Dieu, principe de la grâce. *b)* Le Verbe incarné et la grâce : objet, médiateur de la grâce, arbitre de la destinée des hommes. *c)* État de l'humanité devant la grâce : la déchéance, péché, mort et ténèbres. *d)* La rémission des péchés. *e)* La nouvelle naissance. *f)* L'épanouissement du germe divin : grâce de lumière; grâce de vie. *g)* La collaboration de l'homme. *h)* Le terme de la vie surnaturelle. 2. L'Apocalypse. Le mot et la doctrine de la grâce dans l'Apocalypse. *a)* La grâce en Dieu. *a.* L'œuvre de grâce du Père. *b.* L'œuvre de grâce du Saint-Esprit. *c.* L'œuvre de grâce de Jésus-Christ. α. Le passé, la vie terrestre de Jésus-Christ, la rédemption. β. le présent : les lettres aux sept Églises. γ. L'avenir : les luttes et le triomphe de l'Église. *b)* La grâce dans l'homme. *a.* La grâce et le péché dans l'humanité. *b.* La grâce dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. *c.* La grâce actuelle : grâce de Dieu et collaboration de l'homme. *d.* La grâce sanctifiante. *e.* Le jugement : grâce, récompense, héritage. *f.* La gloire. Conclusion. Apocalypse et Genèse.

IIIe PART. : SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE. LA DOCTRINE BIBLIQUE DE LA GRACE.

I. *La notion théologique de la grâce d'après la Bible.* 1° État de la question. 1. Le sens technique ou théologique du mot « grâce »; Bible et théologie. 2. Les textes privilégiés. 3. La définition et les divers aspects de la grâce chrétienne.

2° La grâce en elle-même. 1. La grâce personnifiée. 2. La parole de grâce et l'évangile de grâce.

3° La grâce en Dieu. 1. La grâce de Dieu. *a)* Dans son origine. *b)* Dans son rayonnement. 2. La grâce du Christ. 3. La grâce et le Saint-Esprit. *a)* Sens secondaires du mot « esprit ». *b)* L'esprit de l'homme. *c)* L'Esprit de Dieu ou l'Esprit-Saint. *d)* L'esprit désignant la grâce.

4° La grâce dans l'homme ou la grâce communiquée. 1. La grâce et le salut, la grâce « salvatrice ». 2. La grâce par excellence, l'économie de la grâce. 3. La grâce actuelle. 4. L'état de grâce ou la grâce habituelle. 5. La grâce et l'apostolat. 6. La grâce et les charismes.

II. *Les notions connexes à la grâce.* 1° Notions antithétiques. 1. Grâce et nature. 2. Grâce et *a)* œuvres, *b)* mérite, *c)* dette. 3. Grâce et loi. 4. Grâce et péché. 5. Grâce [de Dieu] et colère [de Dieu]. 6. Grâce et gloire. 2° Notions parallèles. 1. Grâce et paix. 2. Grâce et joie. 3. Grâce et vérité. 4. Grâce et justice. 5. Grâce et foi. 6. Grâce et vie. Conclusion.

Le mot grâce, sous ses diverses consonances (χάρις en grec, *gratia* en latin et dans plusieurs langues modernes) vient du langage profane; mais c'est du christianisme qu'il a reçu, avec son sens technique, son vrai titre de noblesse : ne désigne-t-il pas ce qu'il y a de plus caractéristique dans la religion chrétienne, l'agent divin du salut de l'homme? Il convient donc de faire une étude attentive soit du mot (Ire part. : Introduction philologique), soit de la chose (IIe part. : Exposé historique : la grâce dans la Bible), soit de la doctrine qui s'en dégage (IIIe part. : Synthèse théologique : La doctrine biblique de la grâce.

Le champ de cette étude est circonscrit par la nature de ce recueil : il s'agit d'envisager la grâce dans la Bible tout entière, Ancien et Nouveau Testament. Sans doute ce n'est qu'avec le Nouveau Testament qu'apparaît la notion technique, il importe cependant de rechercher ce qui, dans l'Ancien, prépare le nom, la réalité et la doctrine.

Par contre, il n'entre pas dans notre cadre — tâche qui serait infinie — de suivre la trace des textes scripturaires relatifs à la grâce dans le développement théologique de la doctrine. Cependant quelques remarques préliminaires s'imposent : certains traits de cette évolution doctrinale jettent un jour révélateur sur la notion biblique de la grâce, pour en montrer l'importance et l'actualité.

Importance et actualité du sujet. — Les textes scripturaires n'ont pas toujours eu, dans la théologie de la grâce, la place que nous leur attribuerons aujourd'hui : c'est un peu au hasard des circonstances qu'ils ont été invoqués dans les exposés ou les controverses; tel texte secondaire a eu une fortune inouïe; tel texte clair et riche de vérité a été peu exploité. Les circonstances historiques, en effet, ont donné au développement doctrinal une direction assez déconcertante : les modalités transcendantales de l'action de Dieu dans la grâce ont parfois pris le pas sur les richesses intimes du don de Dieu et les discussions métaphysiques ont fait délaisser l'exploitation des abondantes données scripturaires.

Les Pères de l'Église, en dehors de tout langage technique, avaient envisagé la grâce sanctifiante, aussi bien que la grâce actuelle. Les Pères grecs, en particulier, depuis saint Irénée jusqu'à saint Cyrille d'Alexandrie, docteur de la vie surnaturelle non moins que de l'incarnation, avaient développé les merveilles de la vie divine en nous. Mais en Occident la controverse pélagienne concentra, sur les problèmes de la grâce actuelle, l'attention des docteurs chrétiens, surtout de saint Augustin qui demeura, pour la postérité, le Docteur de la grâce et qui fixa, pour plusieurs siècles, l'orientation de la théologie.

Les grands penseurs du Moyen Age rétablissent la vraie perspective et, dans leur ample synthèse doctrinale, donnent la place qui lui convient au thème de la grâce, grâce habituelle et grâce actuelle, grâce de Dieu et grâce du Christ... (S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ q. cix- cxiv; IIª IIæ, IIIª, passim). Mais avec la décadence de la scolastique, le triomphe du nominalisme prépare la méconnaissance des réalités de l'ordre surnaturel.

La réforme protestante, influencée à ses origines par cette philosophie nominaliste, porte un coup terrible à la doctrine de la grâce et à l'exégèse du Nouveau Testament, par la théorie luthérienne de la justice imputative qui vide l'âme humaine des richesses surnaturelles de la grâce. La tâche est belle aux controversistes catholiques de rendre aux chrétiens la connaissance et l'estime de ces trésors méconnus. Mais voilà que, comme au temps de saint Augustin, l'attention des docteurs est détournée de ces sublimes perspectives, pour se reporter et se diviser sur les questions du secours divin dans la grâce : ce sont les controverses *De auxiliis*... Et sous l'influence du grand docteur africain, invoqué par les hérétiques non moins que par les catholiques, ces problèmes restent à l'ordre du jour pendant tous les xviiᵉ et xviiiᵉ siècles, et, dans leur discussion, les témoignages des auteurs inspirés tiennent moins de place que les arguments métaphysiques et les textes de saint Augustin. Pendant ce temps, le succès de la philosophie cartésienne engendre, dans le domaine pratique, un moralisme qui n'est pas moins hostile que le nominalisme, aux réalités mystiques de l'ordre surnaturel.

C'est dans cette atmosphère du moralisme qu'est née la théologie biblique, un des fruits les plus précieux de la rénovation des sciences scripturaires; elle devait provoquer l'étude méthodique des textes de la Bible relatifs à la grâce. Mais cette étude subit l'influence des préoccupations ambiantes. Dans les milieux protestants où la science biblique a pris son essor, tous, aussi bien les rationalistes que les orthodoxes, interprètent les textes sacrés à la lumière du moralisme en vogue; chez ceux qui sont restés fidèles aux doctrines des chefs de la Réforme, s'ajoute l'influence de la doctrine de la justice imputative qui pèse sur l'exégèse des textes du Nouveau Testament, pour réduire à de simples fictions juridiques les réalités mystérieuses de la grâce. Mais depuis quelques années se dessine, dans ces milieux, une réaction intéressante. Elle émane des rationalistes les plus décidés, de ceux qui ont dépouillé tout souci d'orthodoxie protestante; dégagés, de ce chef, de leurs préjugés de moralisme et de juridisme, ils ont ouvert les yeux au réalisme mystique du langage des apôtres et surtout de saint Paul; les documents relatifs aux mystères antiques ne leur présentent-ils pas un langage semblable dans le paganisme? Sans doute la vérité catholique ne gagne guère à leur évolution; venus d'une exagération, ils passent à une autre et denient au culte chrétien l'originalité que celui-ci revendique à l'encontre des mystères païens; ils contestent la vérité objective de ce langage mystique; du moins lui restituent-ils son véritable sens et par là apportent-ils un concours précieux à la réaction analogue qui se produit chez les catholiques.

Cet heureux mouvement qui constitue, à l'encontre du moralisme envahisseur, un retour au sain mysticisme de la doctrine de la grâce, a commencé depuis trois quarts de siècle et se continue sous nos yeux; il a produit quelques remarquables œuvres de théologie, sinon de théologie biblique, mais surtout de nombreuses œuvres de haute vulgarisation dont le succès est l'indice des tendances des âmes. De tous ces travaux, l'élément le meilleur et le plus profitable à la vie spirituelle est fait de l'élaboration des données scripturaires, moins encore de celles qui laissent entrevoir le mode mystérieux d'action de Dieu sur nous et avec nous, que de celles qui révèlent et décrivent les incomparables richesses surnaturelles dont nous sommes gratifiés par Jésus-Christ et l'Esprit-Saint. Cet état des esprits, ces dispositions des âmes montrent l'opportunité d'une étude de la doctrine de la grâce dans la Bible.

Scheeben, un des initiateurs de cette réaction en faveur du surnaturel, dit de la période qui l'a précédé (1760-1840) : « Les théologiens modernes... ont escamoté le fond et le caractère surnaturel de la grâce et de la vie chrétienne. » (*Dogmatique*, trad. française, t. iii, n. 702, p. 506.) « Même chez les meilleurs, ajoute-t-il, dans un autre ouvrage, l'idée d'un ordre surnaturel de la grâce et en général la notion du caractère surnaturel du christianisme s'était profondément obscurcie. » (*Hist. de la théol.*, Paris, 1879, p. 89.) Thomassin avait déjà formulé la même plainte (*Consensus scholae de gratia*, éd. Vivès, t. vi, p. 357-358, p. 473-474). Après avoir rapporté ces témoignages, H. de Lubac constate « que, du xviᵉ au xixᵉ siècle, les théologiens, au rebours des mystiques, eurent tendance à négliger l'étude de la grâce sanctifiante ou à insister unilatéralement sur son aspect de don créé »; et il parle de l'effort, fait au siècle dernier, pour reconquérir, au sortir du « siècle des lumières », les profondeurs de notre foi. » (H. de Lubac, *Remarques sur l'hist. du mot surnaturel*, dans *Nouv. rev. théol.*, mars-avril 1934, p. 361 et 369; cf. *Le mot « Surnaturel »*, dans *Bull. des cath. écrivains et publicistes*, févr. 1919.)

2° Retour a la vraie notion du surnaturel et de la grace. Bibliographie. — Voici quelques-uns des ouvrages qui ont marqué ce retour à la vraie notion du surnaturel et de la grâce divine : M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, 1861 ; — *Mysterien des Christentums*, 1865 ; — *Handbuch der katholischen Dogmatik*, traduction française par l'abbé Bélet : *La dogmatique*, Paris, 1881, 4 vol. ; — *Die Herrlichkeiten der gottlichen Gnade*, 1862 adaptation du livre : *Del aprecio y estima de la divina gratia*, du P. Eusèbe Nieremberg, S. J., 1658. Cet écrit semble avoir joué un rôle important dans le mouvement que nous signalons : outre l'adaptation allemande de Scheeben, il y a eu, d'autres traductions ou adaptations : en latin, *De pretio inaestimabili gratiae;* en français, *Le prix de la grâce*, par Abel Gaveau, Paris, 1880; en anglais, *The glories of divine grace;* cf. Tanquerey, *De gratia*, 19e éd., p. 4.

Clem. Schrader, *De triplici ordine naturali, praeternaturali et supernaturali commentarius*, Viennae, 1864. — Const. von Schäzler, *Natur und Uebernatur : das Dogma von der Gnade*, Mainz, 1865 ; — *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade*, Mainz, 1867. — J. Kuhn, *Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade*, Tübingen, 1868. — Joseph Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, 3 vol., 1854-1867. — J. H. Oswald, *Die Lehre von der Heiligung*, 3e éd., Paderborn, 1885. — Kirschkamp, *Gnade und Glorie in ihren inneren Zusammenhang*, Wurtzbürg, 1877. — Hagg, *Die Reichtummer der göttliche Gnade und die Schwere ihres Verlastes*, Ratisbonne, 1889. — P. de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, Paris, 1878-1889, 3 vol. (t. i, *La nature et la grâce*). — Jovene, S. J., *De vita deiformi*, cours professé à l'Institut catholique de Paris, 1880-1881, polycopié. — J. Bellamy, *La vie surnaturelle considérée dans son principe, essai de vulgarisation théologique*, Vannes, 1891. — Théodore de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892-1898, 4 vol. ; cf. Paul Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes divines. Le fait. Le mode*, Paris, 1928 ; *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933. — J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, 2 vol. Paris, 1897. — Oberdörffer, *De inhabitatione Spiritus sancti in animabus justorum*, Tournai, 1890. — Froget, *L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1898 ; — Abbé de Bellevue, *L'œuvre du Saint-Esprit ou la sanctification des âmes*, Paris, 1901. — Dieckmann, *Die christliche Lehre von der Gnade*, Berlin, 1901. — A. Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie*, Freiburg-im Breisgau, 1903. — Card. Manning, *The internal mission of Holy Ghost*. — A. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris, 1903. — Ch. de Smedt, *Notre vie surnaturelle, son principe, ses facultés, les conditions de sa pleine activité*, 2 vol., 1910, 1912, 1920. — Dom Columba Marmion, *Le Christ vie de l'âme*, 1re éd., Liége, 1918 ; *Le Christ dans ses mystères*, 1re éd., Paris, 1919. — Raoul Plus, *Dieu en nous*, Toulouse, 1919 ; *Dans le Christ Jésus*, Toulouse, 1922 ; *Le Christ dans nos frères*, Toulouse, 1925. — Bartmann, *Des christen Gnadenleben*, Paderborn, 1921. — V. Many, *La vraie vie*, Paris, 1922. — Fr. Cuttaz, *Le juste. Précieux effets de la grâce sanctifiante*, 2e éd., Paris, 1931 ; *L'enfant de Dieu. Essai sur l'esprit filial..*, 1932. — H.-D. Noble, *L'amitié avec Dieu. Essai sur la vie spirituelle d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1932. — A. Verriële, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, 1932. — A. Gardeil, *La vraie vie chrétienne*, Paris, 1935.

3° Faveur accordée au point de vue mystique. Bibliographie. — Une autre forme d'hommage rendu à la grâce, c'est la faveur que, depuis un demi-siècle, le point de vue *mystique* rencontre dans l'étude de la Bible, du moins du Nouveau Testament. Cet aspect, si dédaigné depuis l'invasion du moralisme, surtout depuis le triomphe de la théologie libérale de Sleiermacher et de Ritschl, attire aujourd'hui l'attention, non seulement des catholiques, mais des protestants de toute nuance et même des incroyants.

Parmi ces derniers, il est vrai, les partisans du *syncrétisme* religieux (*Religionsgeschichtliche Schule*, école comparatiste), cherchant exclusivement dans l'histoire des religions le secret des origines chrétiennes, ne reconnaissent la mystique dans le Nouveau Testament et surtout dans saint Paul que pour l'assimiler et la rattacher, comme à sa source, au mysticisme des religions païennes contemporaines : cultes à initiation de la Grèce et de l'Orient. On sait quelle est, depuis près d'un demi-siècle, l'abondance de la littérature dans ce domaine : ce n'est pas le lieu de la transcrire. On en trouvera un tableau. qui remonte déjà à près de vingt ans, dans Jacquier (*Les mystères païens et saint Paul*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. iii, col. 1012-1014). La production ne s'est pas ralentie depuis. Après des précurseurs, comme H.-J. Holtzmann, H. Usener, A. Dieterich (*Abraxas*, 1893), Rohdé (*Psyché*, 1894-1903), etc..., le protagoniste le plus décidé du système a été R. Reitzenstein (*Poimandrès*, Leipzig, 1903, mais surtout *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1re éd., 1910; 3e éd., 1927; cf. *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921). On compte encore, comme initiateurs du système, H. Gunkel (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen, 1903) et W. Bousset (*Kyrios Christos*, Göttingen, 1916-1921 ; *Die Religionsgeschichte und das Neue Testament*, Tübingen, 1904-1912 ; *Christentum und Mysterienreligion*, Tübingen, 1912 ; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums in späthellenistichen Zeitalter*, Tübingen, 1926). On peut citer, parmi les principaux partisans, W. Heitmüller (*Taufe und Abendmahl bei Paulus*, Tübingen, 1903 ; *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tübingen, 1911), P. Wendland (*Die hellenistich-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907, 1912). D'Allemagne le système s'est répandu en Angleterre avec Percy Gardner (*The religious experience of saint Paul*, London, 1913) et J.-G. Frazer (*The golden bough*, 12 vol.) et, en France, avec Salomon Reinach (*Cultes, mythes et religions*, 5 vol., t. i-iv, 1904-1912 ; t. v, 1923) et A. Loisy (*Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1911-1914 ; *Les mystères païens et le mystère chrét.*, Paris, 1919) ; cf. H. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. ii, Paris, 1925.

Malgré les concessions qu'ils font au système, il faut considérer comme des adversaires plutôt que des partisans, en Allemagne, G. Anrich (*Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894) et C. Clemen (*Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909 ; *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913) ; en France, Fr. Cumont (*Les religions orient. dans le paganisme gréco-romain*, Paris, 1906) et J. Toutain (*Les cultes paiens dans l'empire romain*, Paris, 1911) et, dans les pays de langue anglaise, W. M. Groton (*Dict. of the apost. Church*, art. *Mysteries*, Edinburgh, 1918), H.-A. A. Kennedy (*St Paul and the mystery religions*, London, 1913) et J. Gresham Machen (*The origin of Paul's religion*, New-York, 1921).

Devant cette débauche de systèmes et de rapprochements aussi superficiels que tendancieux, les exégètes et historiens catholiques n'ont pas manqué de montrer combien la mystique de saint Paul et la grâce divine dont elle est le fruit n'ont rien de commun avec des manifestations d'origine aussi trouble : Mangenot, *La doctrine de saint Paul et les mystères païens*, dans

Rev. du clergé franç., t. LXXIV, p. 1, 258; *La langue de saint Paul et celle des mystères païens, ibid.*, t. LXXV, 1913, p. 129; *Saint Paul et les mystères païens*, dans *Rev. pratique d'apol.*, t. XVI, 1918, p. 176, 241, 339. — E. Jacquier, *Les mystères païens et saint Paul*, dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. III, 1920, col. 964-1014. — L. Venard, *Le christ. et les relig. de mystères*, dans *Rev. du clergé franç.*, t. CIII, p. 182 et 283. — M.-J. Lagrange, *Les mystères d'Eleusis et le christianisme*, dans *Rev. bibl.*, 1919, p. 157-217; — *Attis et le christianisme, ibid.*, p. 419-480; — Recension de l'ouvrage d'A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien, ibid.*, 1920, p. 420-446. — B. Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910. — *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, 1926, p. 5-34.

En dehors des catholiques, les syncrétistes ont trouvé un adversaire des mieux informés et des plus pénétrants dans Albert Schweitzer (*Die Gesch. der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1911). Il dénie vigoureusement aux mystères païens toute influence sur le christianisme, mais c'est pour confisquer jusqu'à la mystique de saint Paul en faveur de l'*eschatologisme* dont il a jadis, sur le terrain de l'Évangile, soutenu la gageure avec plus d'éclat que de succès (*Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen, 1906, refondu et complété sous le titre de *Gesch. der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913). Il vient de prendre parti, avec sa décision habituelle, dans la discussion sur la mystique de saint Paul (*Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930). La critique a fait grand cas de cet ouvrage et les revues, même pour le contredire, lui ont consacré des recensions détaillées (M. Goguel, *Rev. d'hist. et de philos, relig.*, mai-juin 1931, p. 185-210; M.-J. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1933, p. 114-123). Schweitzer soutient, contre les libéraux, que la mystique de saint Paul est réaliste et sacramentaire et, contre les syncrétistes, qu'elle ne doit à l'hellénisme aucun de ses éléments religieux, mais, selon son système favori, il la met en entière dépendance de l'eschatologie de l'Apôtre. Cette mystique consiste moins dans l'union du fidèle à Dieu que dans la transformation d'une idée apocalyptique juive; en effet, l'union du croyant au Christ ne serait « qu'un but intérimaire de la vie chrétienne, atteint pleinement dans le temps qui s'écoulera entre la parousie et la résurrection générale, pour faire place ensuite au bonheur définitif, la vie éternelle dans la pure union à Dieu » (B. Allo, *Ire épître aux Corinthiens*, introd., p. XLVIII). La mystique de saint Paul ne serait donc pas une mystique de Dieu, mais seulement une mystique du Christ : comme si le Christ médiateur, étant à la fois Dieu et homme, ne nous conduisait pas à Dieu! Car Saint Paul est tout aussi bien dégagé du messianisme matériel des Juifs que des influences de la mystique grecque (cf. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1933, p. 120). D'autres eschatologistes ne se contentent pas de voir dans l'attente de la parousie une disposition psychologique des fidèles mise à profit par l'Apôtre; ils y trouvent le fondement de toute sa morale qui ne serait pas moins illusoire que sa mystique (J.-B. Colon, *A propos de la mystique de saint Paul*, dans *Rev. des sciences relig.*, 1935, p. 157-183, 325-353).

Les protestants n'ont pas tous donné dans les exagérations syncrétistes ou eschatologiques : plusieurs ont fait front contre ces systèmes avec non moins de décision que les catholiques. B. Bartmann (cath.), *Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte*, Paderborn, 1914. — Gerhard Kittel (prot.) *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, 1926; *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh, 1932. — Dans le remarquable Dictionnaire théologique du Nouveau Testament (*Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1932) en cours de publication sous la direction du même (G. Kittel) et avec la collaboration des principaux spécialistes allemands de toute école, les notions religieuses du Nouveau Testament, mises en cause par les derniers mots parus δικαιοσύνη, E. Schrenk; δόξα, Kittel; εἰρήνη, Fœrster; ἔλεος, Bultmann; ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, Œpke...) sont rattachées à l'Ancien Testament et non plus, comme c'était courant il y a quelques années, aux religions à mystères ou à la philosophie païenne.

Pas plus que les catholiques, les protestants ne sont demeurés étrangers au mouvement de retour à la mystique. Ad. Deissmann, rééditant en 1925 son : *Paulus, eine kultur-und religionsgeschichtliche Skizze* (1re éd., 1911), éprouve le besoin de donner des éclaircissements sur le concept de mystique qui, à son avis, caractérise la religion, sinon la théologie de l'Apôtre. Indice plus révélateur encore, P. Feine, protestant conservateur, auteur d'une *Théologie de saint Paul* souvent rééditée (1re éd., 1910; 4e, 1922; 5e, 1931) donne, en 1927, *Der Apostel Paulus, das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus*, Gütersloh. Avant de proposer sa solution du problème de l'interprétation théologique de saint Paul (IIe part.), l'auteur, dans une Ire part., rappelle les phases par lesquelles a passé cette interprétation : après avoir énuméré la tendance intellectualiste et doctrinale, la tendance syncrétiste et la tendance eschatologique, il caractérise l'évolution la plus récente comme un changement de front du point de vue théologique au point de vue religieux ou mystique.

Ce mouvement a commencé par produire un réveil du sentiment religieux et un retour à la conception de la religion comme un commerce personnel avec le Dieu infini, conception qui, dans les milieux protestants, avait été trop oubliée, surtout des intellectuels et des savants : Rud. Otto, *Das Heilige*, 1917, nombreuses éditions et traductions; Fr. Heiler, *Das Gebet*, 2e éd. München, 1923; Fernand Ménégoz, *Le problème de la prière, principes d'une revision de la méthode théologique*, Strasbourg et Paris, 1925; cf. Léonce de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 592; et *Bulletins de littérature religieuse de 1924*, p. 454-478, *et 1926*, p. 166-191, dans *Recherches de science religieuse*. Chez beaucoup, cette faveur rendue à la mystique aboutit à la reconnaissance plus ou moins complète de la grâce. Dans J. Gresham Machen, *The origin of Paul's religion*, New-York, 1921, le P. Prat ne trouve à désavouer, au point de vue de la stricte orthodoxie, qu'une « sortie » contre l'efficacité des sacrements *ex opere operato* (*La théol. de saint Paul*, 18e éd., t. II, p. 475). Des ouvrages comme le *Der Apostel Paulus*, de P. Feine, comme ceux de G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, etc..., peuvent laisser bien à reprendre sur la doctrine de la grâce, néanmoins, ils se sont singulièrement rapprochés de nous, en s'éloignant des anciennes conceptions protestantes.

Cependant, cette orientation nouvelle ne s'est produite, au sein de la Réforme, ni sans résistances, ni sans déviations. Ces *résistances* viennent principalement du vieil esprit luthérien et de la doctrine de la justice imputative qui oppose un obstacle persévérant à l'acceptation de la réalité surnaturelle de la grâce. Ainsi en est-il, même chez l'anglican Ch. A. Anderson Scott (*Christianity according to saint Paul*, Cambridge, 1927); très opposé au comparatisme, il est par contre peu touché par la réaction mystique; il ne perçoit que faiblement le réalisme de la grâce comme base et principe de la vie nouvelle du chrétien. La résistance est plus positive chez Ernst Fuchs (*Christus und der Geist bei Paulus. Eine biblische-theologische Untersuchung*

Leipzig, 1932). Le sous-titre « Enquête biblique et théologique », nous avertit que l'auteur est en réaction contre la méthode purement exégétique et historique, mais il garde le vieux parti pris protestant contre la mystique, tout en insistant sur l'état passif du chrétien dans l'œuvre du salut. « Loin de toute mystique, ce qui domine dans le chrétien, c'est l'obéissance à la volonté de Dieu qui s'est manifestée en Jésus-Christ. » Le Christ n'est qu'un modèle. Il ne transforme pas le fidèle en un être nouveau qui pourra mériter par les œuvres, mais il fait en lui ce que celui-ci le laisse libre de faire. Nous demeurons en plein moralisme. Chez Robert Steiger, au contraire, la résistance est de pure forme. (*Die Dialektik der paulinischen Existenz, ein morphologischer Versuch*, (*La dialectique de l'existence paulinienne, essai morphologique*), Leipzig, 1931). La transcription matérielle en français des termes allemands n'éclaire guère ce titre sibyllin. Mais si abstrus que soit le langage, la pensée ne manque pas d'intérêt. Cette pensée, c'est que saint Paul concevait et vivait le surnaturel comme une réalité : il ne faut pas volatiliser, en le réduisant à des images, ce qu'il dit de sa vie en Jésus-Christ. En somme, il y a ici l'aveu, embarrassé, mais loyal, que le nouveau dogme de Luther, la justice imputative, a radicalement faussé l'interprétation de saint Paul et, en particulier, rendu impossible l'intelligence de sa mystique. (cf. *Rev. bibl.*, 1932, p. 626).

Quant aux *déviations* de ce mouvement en milieu réformé, elles consistent, selon la protestation même de P. Feine (*Der Apostel Paulus*...), dans l'extension prise par la mystique qui devient envahissante et surtout dans la dissociation de cette mystique, soit d'avec le dogme, soit d'avec la morale; comme si la mystique de saint Paul n'était pas la conséquence du dogme et l'inspiratrice de la morale.

Sous ces réserves, il faut rendre hommage à l'abondante production exégétique de ces dernières années sur les divers aspects de la mystique dans le Nouveau Testament. Sur son principe de l'« union au Christ », exprimée par la formule « dans le Christ Jésus », l'attention était depuis longtemps fixée, grâce à l'ouvrage déjà ancien d'Ad. Deissmann (*Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marburg, 1892). Le sujet vient d'être repris et approfondi par H. Mittring, (*Heilswirklichkeit bei Paulus. Ein Beitrag zum Verständnis der unio cum Christo in den Paulusbriefen*, Gütersloh, 1929). Cette union, qui a un aspect moral et un aspect mystique, a été envisagée tour à tour sous l'un et l'autre.

Pour l'aspect moral, après les ouvrages anciens de L. Ernesti, *Die Ethik des Apostels Paulus in ihren Grundzügen dargestellt*, Gottingen, 1re éd., 1868, 2e, 1880, Von Soden, *Die Ethik des Paulus*, 1892, on a vu paraître A. Juncker, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Halle, 1904; IIe part. : *Die konkrete Ethik*, Halle, 1920; — W. E. Chadwick, *The pastoral teaching of saint Paul*, Edinburgh, 1910; — A. B. D. Alexander, *The ethics of Paul*, Glasgow, 1910; — Ch. Bricka, *Le fondement christologique de la morale paulinienne*, Strasbourg et Paris, 1923; — Morton Scott Enslin, *The ethics of Paul*, New York and London, 1930; Hans von Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus*, Gotha, 1931. On ne pourra plus dire que la morale de saint Paul est délaissée.

Mais sa mystique attire encore davantage les exégètes et les théologiens : Kurt Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, 2e éd., Leipzig, 1921. — W. Weber, *Christusmystik, Eine religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmigkeit*, Leipzig, 1924. — E. Wissmann, *Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, Göttingen, 1926. — Johannes Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus, ihr Wesen, ihr Hintergrund und ihre Nachwirkungen*, Leipzig, Hinrichs, 1929. — H. E. Weber, *Eschatologie und Mystik in N. T.*, Gütersloh, 1930. — O. Schmitz, *Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs* (le génitif mystique de Deissmann), Gütersloh, 1924. Il n'est pas jusqu'à la doctrine paulinienne du corps mystique qui ne hante les protestants : Tr. Schmidt, *Der Leib Christi*, 1919. — E. Kæsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen, 1933.

Dans cette mystique de saint Paul et du Nouveau Testament, c'est la difficile question du rôle du Saint-Esprit qui provoque particulièrement l'émulation des exégètes. Il y avait déjà, en Allemagne, H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 1re éd, 1888, 3e, 1909 et, en Angleterre, H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, London, 1909. Ces dernières années se sont multipliés ouvrages et articles de revue. En Angleterre, Ernst F. Scott, *The Spirit in the New Testament*, London, 1923. — A. J. Macdonald, *The Holy Spirit*, London, 1927. — H. W. Robinson, *The christian experience of the Holy Spirit*, London, 1928. R. Hoyle, *The Holy Spirit in St Paul*. London, 1929. — En Allemagne, H. Leisegang, *Der heilige Geist*, 1919. *Pneuma hagion*, Leipzig, 1922, syncrétiste, combattu par, H. von Baër, *Der heilige Geist in den Lucasschriften*, Stuttgart, 1926. — F. Büchsel, *Der heilige Geist im Neuen Testament*, Gütersloh, 1926. — K. et H. Barth, *Zur Lehre vom heilige Geist*, München, 1930. — Ernst Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus*, — H. Preisker, *Geist und Leben : das Telos-Ethos des Urchristentums*, Güttersloh, 1933.

Chez les catholiques ce retour au point de vue mystique est exempt des tares qui l'accompagnent, là où il n'y a pas de règle de foi : il comporte la pleine reconnaissance du rôle de la grâce divine. Il est vrai que, même chez eux, comme chez les protestants, mais avec une moindre amplitude, il y a un certain flottement sur le sens de l'épithète *mystique*. Les uns ne l'appliquent qu'aux phénomènes extraordinaires de la vie spirituelle, de sorte que la mystique s'oppose à l'ascétique; d'autres l'entendent de la vie spirituelle tout entière, de l'union à Dieu par la grâce, en dehors de la voie naturelle et rationnelle. Cette dernière acception, autrefois usuelle, reprend faveur depuis que, pour trouver l'origine de la mystique chrétienne, on ne s'arrête plus au pseudo-Denys, *De theologia mystica*. Aujourd'hui, en effet, on le regarde moins comme un mystique que comme un philosophe ou un théosophe qui a christianisé la mystique néo-platonicienne (cf. J.-B. Colon, *A propos de la mystique de saint Paul*, dans *Rev. des sciences relig.*, 1935, p. 170). La vraie source de la mystique chrétienne est dans le Nouveau Testament qui sans doute n'a pas le nom, mais bien la chose, car c'est là qu'on en trouve les données fondamentales, quoiqu'elles n'y soient pas engagées dans une interprétation philosophique (cf. Mgr. Waffelaert, *Aperçu synthétique de la vie surnaturelle et mystique*, Lophem-les-Bruges, 1922).

La prédominance de la mystique chez les catholiques ne crée pas non plus de conflit, ni avec le dogme, ni avec la morale. Au lieu d'être un obscur sentiment qui s'oppose aux précisions de la doctrine, la mystique chrétienne repose sur les solides données de la foi qui lui assurent une direction ferme. Surtout la mystique est l'inspiratrice de la morale à laquelle elle fournit une fin plus haute, un motif plus noble et une règle plus sûre.

Le trait d'union de la morale et de la mystique ou plutôt le principe de leur identification, c'est l'*union au Christ*. Elle fait l'objet d'un ouvrage très représentatif de Georges Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Freiburg-im-Breisgau, 1932. La formule johannique et surtout

paulinienne qui exprime cette union : ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ n'a pas moins attiré l'attention des catholiques que celle des protestants. José M. Bover, S. J. *De mystica unione « in Christo Jesu » secundum B. Paulum*, dans *Biblica*, 1920, p. 309-326; *La unión mística « en Cristo Jesús » según el apostol san Pablo*, Barcelona, 1922. C'est aussi le titre d'un excellent ouvrage français de vulgarisation : R. Plus, *Dans le Christ Jésus.*

Parmi les écrits récents, les uns partent de la morale pour aboutir à la mystique. K. Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Freiburg-im-B., 1912. — K. Pieper, *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit*, Münster, 2e éd., 1929. — J. Dillersberger, *Das Heilige im Neuen Test.*, Kufstein, 1926. — Fr. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre: Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf, 1934. Mais la plupart de ces écrits envisagent directement le point de vue mystique : J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 4e éd., Paris, 1928. — H. Morice, *La vie mystique de saint Paul*, t. I, *Le contemplatif, le docteur, l'amant du Christ* (Paris, 1932), t. II, *L'ascète, l'apôtre, l'homme, ibid.*, 1933. — M. Meinertz, *Mystik und Mission bei Paulus*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, t. XIII, 1923, p. 1-12. — A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des heiligen Paulus*, Münster, 1928. La mystique de saint Paul est, comme l'indique le titre, une mystique du Christ, mais, en Jésus-Christ ressuscité et glorifié, c'est bien l'union à Dieu qui est proposée et procurée. Le thème de l'auteur appelait la doctrine du corps mystique; elle est réservée pour une étude ultérieure. L. von Hertling, *Zur Mystik des heil. Paulus*, dans *Zeitschr. für Aszese und Mystik*, t. III, Innsbruck, 1928. — H. Schumacher, *Kraft der Urkirche. Das « Neue Leben » nach den Documenten der ersten zwei Jahrhunderte*, Freiburg-im-B., 1934 : dans ces documents des deux premiers siècles est compris le Nouveau Testament qui reçoit la meilleure part des développements. — A. Vitti, *San Paolo mistico*, dans *Civiltà cattolica*, t. XVI, 1912. — L. Tondelli, *Il pensiero di san Paolo*, Milano, 1928, fait une place importante à l'exposé de la mystique paulinienne. La doctrine du Saint-Esprit sollicite aussi particulièrement les exégètes catholiques : H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Münster, 1914. — W. Reinhard, *Das Wirken des heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus*, Freiburg-im-B. 1919. — J. Lebreton, *La vie chrétienne au premier siècle de l'Eglise*, Paris, 1927; dans ce remarquable petit livre, tous les aspects de la vie chrétienne affleurent à la fois : le mystique, cf. v : La vie de l'Esprit chez saint Paul; le moral, cf. VI La vie chrétienne d'après saint Paul; même le social, c. VII La morale sociale de saint Paul. Le corps du Christ.

Ces études mystiques, venues, on le voit, de tous les points de l'horizon, s'orientent, comme par un concert spontané, vers la doctrine du corps mystique, tant cette doctrine occupe de place chez saint Paul dans la présentation de la grâce, soit au point de vue dogmatique, soit au point de vue moral (cf. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. I, 22e éd., p. 359-369; t. II, 18e éd., p. 387-388). Depuis quelques années, les ouvrages sur ce thème se succèdent rapidement : J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Angers, 1910; Paris, 1929, 1932; cf. dom Marmion, *Le Christ vie de l'âme* : v, L'Église, corps mystique du Christ; — R. Plus, *Dans le Christ-Jésus* : *notre incorporation au Christ*, 1922 : — Fr. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiosen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum*, Paderborn, 1933 (trois éd. en une année). — E. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique* (Museum Lessianum sect. theol., 28-29), Louvain, 1933, 2 vol. in-8°. Cet ouvrage n'est qu'une enquête historique, d'ailleurs fort copieuse; l'auteur semble préparer l'étude doctrinale correspondante dont il aurait présenté l'idée maîtresse : *Le Christ mystique, centre de la théologie comme science*, dans *Nouvelle revue théologique*, mai 1934, t. LXI, p. 449-475, et *Aszetik und mystischer Christus*, dans *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1934, p. 97-106. — E. Mura, *Le corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine, d'après saint Paul et la théologie. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique*, 2 vol. Paris, 1934.

Ire Partie : Introduction philologique. Le mot « grâce ». — Il faut envisager le terme lui-même et ses diverses acceptions.

I. LE TERME DE « GRACE ». — C'est le mot grec χάρις qui, emprunté au langage courant, inaugure, dans le Nouveau Testament, le sens technique de la *grâce chrétienne*. Il a pour équivalent le mot latin *gratia*, soit dans la traduction de la Vulgate, soit dans la théologie, du moins dans la théologie occidentale. Au contraire, il n'a pas d'équivalent rigoureux dans l'Ancien Testament.

Il faut donc partir du grec ordinaire pour passer au grec du Nouveau Testament et voir dans quelle mesure le terme y garde son sens habituel ou revêt son sens technique. Il sera facile de descendre de là au terme latin de la Vulgate qui est passé dans la plupart des langues modernes. Ce sera une opération plus délicate de remonter, par le grec des LXX, à l'hébreu de l'Ancien Testament pour y retrouver les termes analogues et en apprécier l'équivalence.

1° *Le terme de « grâce » dans le grec profane.* — Le mot χάρις appartient à la langue grecque à toutes les phases de son évolution, depuis Homère et les classiques (poètes et prosateurs, historiens et philosophes) jusqu'aux hellénistiques; il figure dans les inscriptions et les papyrus.

Il a tout un cortège de dérivés : dérivés directs, le verbe χαρίζομαι, les adjectifs χαρίεις, χαρίσιος, χαριστήριος, χαριστικός, etc..., composés en εὐ, presque aussi nombreux et aussi employés que les premiers, la particule εὐ renforçant le sens de χάρις : εὔχαρις, εὐχαριστέω, εὐχαριστία, εὐχάριστος, etc. Ce cortège s'accroît, au cours de l'évolution de la langue : avec les hellénistiques apparaît le substantif χάρισμα, avec les LXX, le verbe χαριτόω.

Aux termes dérivés, il faut joindre les synonymes empruntés à d'autres racines, en particulier à la racine δος (δίδωμι), la synonymie s'établissant sur l'idée fondamentale de *donation*, gratuité : on a ainsi les termes suivants, qui appartiennent à toutes les époques du grec, δοσις (depuis Homère et Hérodote,) δωρεά (Eschyle, Hérodote, inscriptions, papyrus), l'adverbe δωρεάν (id..), le verbe δωρέομαι (id.), δώρημα (id.) δῶρον (depuis Homère, inscriptions, papyrus). Déjà Aristote, discutant le sens du mot χάρις (*Rhetor.*, II, 7), le rapproche tout à la fois des mots δόσις et δωρεά qu'il distingue entre eux comme le genre et l'espèce (*Topic.*, IV, 4; cf. Petau, *De Trinit.*, VIII, III, 4; Palmieri, *De gratia divina*, thesis Ia.)

Χάρις se combine avec beaucoup d'autres mots : d'où une multitude de termes composés qui rendent témoignage à la richesse de la langue grecque χαριεντίζομαι, χαριεντισμός, χαριεντότης, χαριέντως, χαριεργός, χαριτοβλέφαρος, χαριτόβρυτος, χαριτογλωσσέω, ou γλωσσοχαριτέω, χαριτόφωνος, Dans cette liste qui pourrait s'allonger, comment ne pas remarquer ceux où s'agglutinent les deux termes synonymes χάρις et δίδωμι : χαριδότης, χαριτοδότης, etc.?

Ce terme, avec ses dérivés et ses synonymes, était

d'autant mieux désigné d'avance au langage chrétien qu'il avait déjà servi, chez les Grecs, à l'expression des sentiments religieux.

Avant de passer dans le langage des apôtres, ces termes du langage ordinaire ont trouvé place dans le grec des LXX et ce fait n'est pas sans portée pour les auteurs sacrés du Nouveau Testament. On ne saurait dire sans doute que c'est là qu'ils ont trouvé cette terminologie, mais son emploi dans la traduction des Livres saints l'a accréditée à leurs yeux : car ils sont familiers avec la version des LXX; c'est d'après son texte qu'ils font habituellement leurs citations bibliques et leur langage porte maintes traces de son influence. Or ces termes y gardent sans doute leur sens ordinaire, mais ils y prennent comme un premier contact avec le thème sacré auquel ils sont prédestinés.

Le terme principal χάρις est d'un emploi courant dans toute la Bible alexandrine, mais il est plus fréquent dans la partie grecque originale : Sap. (6 fois, III, 19, 14; IV, 15; VIII, 20; XIV, 26; XVIII. 2); I Macch. (14 fois); II Macch. (6 fois) et Eccli. (41 fois) (on sait que, malgré la découverte de la majeure partie du texte hébreu, on se réfère toujours, sauf indication, au texte grec). Pour les dérivés ou synonymes qui appartiennent au fond ancien de la langue, χαρίζομαι (Eccli., XII, 3; II Macch., 5 fois.); χαριστήριον (II Macch. XII, 45); δόσις (Eccli., XVIII, 13, 16, 18; XX, 14; XXVI, 14; XLI, 19; XLII, 7...), δώρημα (Eccli., XXXI, 22), etc. Voici par contre des mots nouveaux : χάρισμα, qui n'a commencé qu'avec les hellénistiques, Ps., XXX, 21 (version de Théodotion); Eccli., XXXVIII, 30; VII, 33 (variante); χαριτόω, qui apparaît avec les LXX : Eccli., IX, 18; XVIII, 17; δότης, Prov., XXII, 8[a].

2° *Le terme de « grâce » dans le grec du Nouveau Testament.* — 1. *Le terme principal*, χάρις, est très fréquent dans le Nouveau Testament et sa répartition y est fort caractéristique. Les constatations demandent ici beaucoup de précision pour fournir une base solide à l'étude qui va suivre.

C'est saint Paul qui s'impose d'abord à l'attention : à lui seul, dans le Nouveau Testament, il emploie le mot deux fois plus que tous les autres écrivains ensemble : pour saint Paul, seul, au minimum une centaine de fois (le chiffre est rendu un peu incertain par quelques variantes du texte, II Cor., I, 15; Eph., I, 7; Philem., 7); pour tous les autres écrits, y compris l'épître aux Hébreux, une cinquantaine de fois. Une partie notable du contingent de l'Apôtre est déjà formé par le souhait : grâce et paix, du début et de la conclusion de chacune des épîtres : Rom., I, 7; XVI, 20, 24; I Cor. I, 3; XVI, 23; II Cor., I, 2; XIII, 13; Gal., I, 3; VI, 18; Ephes., I, 2; VI, 24; Phil., I, 2; IV, 23; Col., I, 2; IV, 18; I Thess., I, 1; V, 28; II Thess., I, 2; III, 18; I Tim., I, 2; VI, 21; II Tim., I, 2; IV, 22; Tit., I, 4; III, 15; Philem., 3, 25. Le mot revient ensuite plus ou moins souvent dans le corps de toutes les épîtres, à l'exception de la I[re] aux Thessaloniciens : Rom., I, 5; III, 24; IV, 4, 16; V, 2, 15[a], 15[b], 17, 20, 21; VI, 1, 14, 15, 17; VII, 25; XI, 5, 6[a], 6[b], 6[c]; XII, 3, 6; XV, 15; I Cor., I. 4; III, 10; IX, 16; X, 30; XV, 10[a], 10[b], 10[c], 57; XVI, 3; II Cor., I, 12, 15; II, 14; IV, 15; VI, 1; VIII, 1, 4, 6, 7, 9, 16, 19; IX, 8, 14, 15; XII, 9; Gal., I, 6, 15; II, 9, 21; V, 4; Eph., I, 6, 7; II, 5, 7, 8; III, 2, 7, 8; IV, 7, 29; Phil., I, 7; Col., I, 6; III, 16; IV, 6; II Thess., I, 12; II, 16; I Tim., I, 12, 14; II Tim., I, 3, 9; II, 1; Tit., II, 11, III, 7; Philem., 7. En tout, Rom., 25 fois; I Cor., 11 fois; II Cor., 18 fois; Gal., 7 fois; Eph., 12 fois; Phil., 3 fois; Col., 5 fois; I Thess., 2 fois; II Thess., 4 fois; I Tim, 4 fois; II Tim., 5 fois; Tit., 4 fois; Philem., 3 fois.

La répartition même, n'est pas sans signification : il est sans doute accidentel que le mot revienne 18 fois dans la II[e] épître aux Corinthiens : car il figure jusqu'à 10 fois, et avec un sens un peu spécial, dans les seuls c. VIII et IX, consacrés à la collecte pour les fidèles de Jérusalem. Mais ce cas excepté, la fréquence du terme est en rapport avec le sujet : il domine dans l'épître aux Romains (25 fois) et dans l'épître aux Ephésiens (12 fois, pour 6 chapitres); ces épîtres ne sont-elles pas les deux grandes synthèses doctrinales sur la grâce? (Cf. Joseph Wobbe, *Der Charis-Gedanke bei Paulus, ein Beitrag zur neutestamentl. Theol.*, Munster, 1932).

Après saint Paul, c'est son disciple, saint Luc, qui emploie le vocable le plus fréquemment : sur la cinquantaine de cas en dehors de l'Apôtre, il en a la moitié, 8 dans le troisième évangile et 17 dans les Actes. Les passages des Actes, qu'on songerait à expliquer par le rôle de saint Paul dans le livre, se répartissent pourtant assez uniformément entre les deux parties de l'écrit : celle consacrée à saint Pierre (I-XII) : II, 47; IV, 33; VI, 8; VII, 10, 46; XI, 23; celle consacrée à saint Paul (XIII-XXVIII) : XIII, 43; XIV, 3, 26; XV, 11, 40; XVIII, 27; XX, 24, 32; XXIV, 27; XXV, 3, 9.

Le troisième évangile, avec ses 8 cas, fournit une constatation de haut intérêt. Les deux évangiles parallèles, Matthieu et Marc, n'ont pas le mot χάρις et, dans le troisième évangile lui-même, ce mot n'est pas mis sur les lèvres de Notre Seigneur, du moins dans les 4 cas les plus caractéristiques : Luc., I, 30; II, 40, 52; IV, 22. Pour les 4 autres, qui d'ailleurs se réduisent à 2 : d'une part, VI, 32, 33, 34 (formule unique, répétée 3 fois) et d'autre part XVII, 9, le texte de Matth. V, 46, parallèle à Luc., VI, 32, met, dans la bouche de Notre-Seigneur, μισθὸς, récompense », au lieu de χάρις. Il semble donc que le vocable χάρις, soit étranger au langage de Notre-Seigneur.

C'est ce que confirment nettement les écrits johanniques. Dans le prologue du quatrième évangile, χάρις revient 3 fois, coup sur coup (I, 14, 16, 17) et avec le sens technique très accentué; puis il ne reparaît plus, de tout l'ouvrage, ni dans les discours de Jésus, ni dans les récits de l'évangéliste, absence d'autant plus remarquable que l'« Évangile spirituel », est entièrement pénétré de la doctrine de la grâce et rempli de formules équivalentes pour l'expression de cette doctrine (I, 4, 9; IV, 10, 14; VI, 48; VIII, 12; XI, 25; XIV, 6, etc.) La constatation se poursuit dans les autres écrits de l'Apôtre bien aimé : le terme est absent, soit de la I[re] épître, soit de la III[e]. Rien d'étonnant pour cette dernière qui n'est qu'un simple billet; mais il n'en est pas de même de la I[re] qui est si intimement apparentée au quatrième évangile : comme lui, elle est ruisselante de la doctrine de la grâce et les formules équivalentes y sont prodiguées I[a] Joa. I, 2, 3, 5, 7 : II, 5, 8; III, 1, 2; IV, 9, 10, 13; V, 20, etc. Quant à la II[e] épître et à l'Apocalypse, elles n'ont le mot χάρις que dans les formules de souhait qui sont semblables à celles de saint Paul (II Joa., 3; Apoc., I, 4; XXII, 21).

Les autres écrits apostoliques emploient tous le vocable χάρις, mais dans des proportions variées. L'épître aux Hébreux présente 8 cas (II, 9; IV, 16[a], 16[b], X, 29; XII, 15, 28; XIII, 9, 25) avec des nuances fort complexes qui, tout en s'y raccordant sans peine, se distinguent de la notion technique de saint Paul.

Dans la I[re] épître de saint Pierre, le terme est en très vif relief et la nuance paulinienne y est très accentuée (I, 2, 10, 13; II, 19, 20; III, 7; IV, 10; V, 5, 10, 12). La II[e] épître au contraire, n'a que deux fois le terme χάρις, c'est dans le souhait initial (I, 2) et dans la salutation finale (III, 18); mais les formules n'ont rien de stéréotypé. D'ailleurs, pour exprimer la doctrine de la grâce, l'auteur a trouvé, en dehors du mot consacré, des expressions dont la richesse dépasse peut-être celles de saint Paul lui-même (II Pe r., I, 3-4).

L'épître de saint Jude n'a le mot χάρις ni dans son souhait initial, ni dans sa salutation finale, mais elle l'a une fois au cours de son texte, non seulement au sens de saint Paul, mais avec une allusion manifeste à la doctrine de l'Apôtre (Jud., 4).

L'épître de saint Jacques semble faire exception dans l'emploi de χάρις. Si l'apôtre écrit deux fois le mot (Jac., iv, 6[a], 6[b]), celui-ci ne semble appelé sous sa plume (iv, 6[a]) que par une citation de l'Ancien Testament (iv, 6[b], cf. Prov., iii, 34) où le terme a une signification plus faible : mais, comme saint Pierre, saint Jacques, pour exprimer la grâce, trouve ailleurs des formules appropriées et même un riche écrin de synonymes (i, 17; iii, 17).

2. *Les termes dérivés* se réduisent pratiquement à χαρίζομαι, χάρισμα et χαριτόω.

Χαρίζομαι ne figure, dans le Nouveau Testament, que chez saint Luc et saint Paul. Saint Luc l'a 3 fois dans son évangile (vii, 21, 42, 43) et 4 fois dans les Actes (iii, 14; xxv, 11; 16; xxvii, 24). Saint Paul a 15 cas, répartis dans la plupart des épîtres : Rom, viii, 32; I Cor., ii, 12; II Cor., ii, 7, 10[a], 10[b]; xii, 13; Gal., iii, 18; Eph., iv, 32[a], 32[b]; Phil., i, 29; ii, 9; Col., ii, 13; iii, 13[a], 13[b]; Philem., 22.

Χάρισμα, sauf un cas, I Petr., iv, 10, est le monopole de l'Apôtre : il figure surtout dans Rom., i, 11; v, 15, 16; vi, 23; xi, 29; xii, 6 et I Cor., i, 7; vii, 7; xii, 4, 9, 28, 30, 31, mais aussi II Cor., i, 11; I Tim., iv, 14 et II Tim., i, 6. On est surpris de ne pas le trouver chez saint Luc qui, si souvent, dans les Actes, fait le récit d'effusions de charismes, ii, 1; iv, 31; viii, 15...; x, 44...; xix, 6 : le délicat écrivain aura-t-il trouvé que le terme n'était pas suffisamment accrédité dans la langue littéraire?

Le verbe rare χαριτόω ne paraît que deux fois dans le Nouveau Testament, mais les deux textes sont d'exceptionnelle importance : Luc. i, 28 : κεχαριτωμένη (dans la salutation de l'ange à Marie); Eph., i, 6, ἐχαρίτωσεν (dans l'action de grâces qui ouvre l'épître aux Ephésiens par un des plus puissants raccourcis dogmatiques de l'Apôtre sur la grâce). Ce n'est point par hasard que l'un de ces textes soit de saint-Paul et l'autre de son disciple saint Luc : cette communauté d'inspiration invite à les éclairer l'un par l'autre. cf. *Pasteur* d'Hermas, ὁ κύριος... ἐχαρίτωσεν αὐτούς, *Similit.*, IX, xxiv, 3 (éd. Funk).

Il n'y a pas à s'arrêter aux composés en εὐ : εὐχαριστεῖν, εὐχαριστία..., d'un emploi fréquent dans le Nouveau Testament. Si le christianisme, par une évolution qui ne se marque pas encore dans les écrits inspirés des apôtres, a conféré à ces termes une noblesse analogue, par l' « eucharistie » où la Χάρις grecque a maintenu jusqu'à sa consonance, c'est un mystère qui, sans doute, n'est pas étranger à la grâce, mais qui en diffère rigoureusement et, à ce titre, n'entre pas dans notre thème.

3. *Les termes synonymes.* — Entre plusieurs autres, d'un emploi plus ou moins fréquent, il en faut surtout signaler deux séries très usitées : la principale concerne la donation de la grâce par Dieu : elle est exprimée par le verbe δίδωμι et ses nombreux dérivés; l'autre se rattache à la réception de la grâce par l'homme : elle est rendue par les verbes δέχομαι et λαμβάνω.

a) *1re série. La donation des biens surnaturels par Dieu, le verbe* δίδωμι *et ses dérivés.* Le verbe δίδωμι est sans doute un terme générique du langage courant, mais il s'est, pour ainsi dire, spécifié, en s'appliquant à Dieu pour désigner ce qu'il accorde aux hommes; ce point de vue prédestinait le mot à l'expression du don par excellence de la grâce.

L'idée de donation et le mot *donner* sont en effet caractéristiques du Nouveau Testament. Tout ce que Dieu fait pour l'homme, tout ce que l'homme obtient de Dieu est *don, donation*, c'est-à-dire concession gratuite : *il est donné* aux apôtres de connaître les mystères du royaume de Dieu (Matth., xiii, 11; Marc., iv, 11; Luc., viii, 10); il leur *sera donné* de trouver devant leurs juges les paroles qui conviennent (Matth., x, 19; Marc., xiii, 11; Luc., xxi, 15). Cette tournure passive : *il est donné, il sera donné* revient fréquemment dans tous les écrits (Matth., vii, 7; xii, 39; xiii, 12; xvi, 4; xxi, 43; xxv, 29; xxviii, 18; Marc., iv, 25; vi, 2; Luc., vi, 38; viii, 18; xi, 9, 29; xii, 48; Act., iv, 12; viii, 18; Rom., v, 5; xii, 3, 6; xv, 15; I Cor., i, 4; iii, 10; xi, 15; II Cor., viii, 1; Gal., ii, 9; iii, 22; Eph., iii, 2, 7, 8; Col., i, 25..; Jac., i, 5; II Petr., iii, 15). Ce caractère atteint son expression suprême dans les écrits johanniques (I Joa., iii, 1, 23, 24; iv, 13; Apoc., i, 1; ii, 7, 10, 17; vi, 2, 4, 8) et surtout dans le quatrième évangile : « L'homme ne peut recevoir que ce qui lui est *donné* (δεδομένον) du ciel. » (iii, 27.) Nul ne peut venir au Christ, si cela ne lui est *donné* par le Père (vi, 65). « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a *donné* (ἔδωκεν) son Fils unique » (iii, 16), le don par excellence. C'est qu'en effet l'amour n'est pas seulement un sentiment, c'est un *don* (I Joa., iii, 17; cf. Jac., ii, 16). Tout ce qu'a Jésus lui-même est don de son Père : ses œuvres (Joa., v, 36), ses disciples (vi, 37, 39; xvii, 6), sa doctrine (xvii, 8), bref, tout : le Père lui a tout remis entre les mains (iii, 35; xvii, 2.) Le grand acte d'amour de Jésus dans sa passion est présenté, non plus seulement par saint Jean, mais par l'ensemble des écrivains sacrés, comme une donation. Il a *donné* « son âme » ou mieux « sa vie » (τὴν ψυχήν) (Matth., xx, 28; Marc., x, 45). Il s'est *donné* lui-même (ἑαυτόν) (Gal., i, 4; I Tim., ii, 6; Tit., ii, 14). Il a donné son corps (τὸ σῶμα) dans l'Eucharistie (Luc,. xxii, 19; Marc., xiv, 22; Matth., xxvi, 26). L'expression est appliquée chez les Juifs à la mort des martyrs : « Eléazar s'est donné lui-même (ἔδωκεν ἑαυτὸν) pour sauver son peuple. » (I Macch., vi, 44.) « *Donnez* vos vies (τὰς ψυχὰς ὑμῶν) pour l'alliance des Pères ». (ii, 50.) Les Grecs eux-mêmes l'appliquent aux soldats morts au combat : ceux-ci *donnent* leurs vies (τὰς ψυχὰς), leurs corps (τὰ σώματα). Pour les exemples tirés des papyrus et des inscriptions, cf. Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, n. 56.

Cette application à la concession des biens surnaturels, déjà sensible dans le verbe δίδωμι, prend une forme plus caractérisée et comme spécifique dans les nombreux dérivés qui se rattachent à ce verbe, soit sous sa forme simple, soit sous sa forme composée.

Les dérivés de la forme simple, substantifs, verbe et adverbe sont δόμα, δόσις, δωρέομαι, δώρημα, δῶρον, δωρεά, et δωρεάν. Plusieurs jouent le rôle de véritables termes techniques et prennent, comme le mot χάρις lui-même, un véritable sens théologique.

Philon semble faire une différence entre les diverses catégories de ces termes : δόμα et δόσις auraient une portée plus modeste; δῶρον et δωρεά seraient d'un ordre plus relevé (*De Cherubim*, 84; *Legum allegor.*, iii, 196). Même différence entre δίδωμι qui serait du langage ordinaire et δωρέομαι, δώρημα... qui seraient du langage distingué. Cette distinction n'est guère sensible dans le Nouveau Testament où les deux catégories de termes s'appliquent également aux plus hautes réalités surnaturelles. Il n'y a guère, entre les uns et les autres, de différence que dans la fréquence de leur emploi (cf. G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, art. δίδωμι, etc., t. ii, p. 169).

a. Δόμα, qu'on trouve à toutes les époques du grec : chez les classiques, Platon; chez les hellénistiques, Plutarque; dans les LXX, lettre d'Aristée, ccxxiv; Philon, *De Cherubim*, 84; dans les papyrus,.. est assez rare dans le Nouveau Testament : Matth., vii, 11;

Luc, XI, 13; Eph., IV, 8; Phil.; IV, 17. Il n'a qu'un sens très général dans Phil., IV, 17 : « Ce n'est pas que je recherche *le don*, mais le fruit. » Il en est de même, semble-t-il, dans la formule, commune à saint Matthieu et à saint Luc, sur les hommes qui savent donner à leurs enfants des *dons excellents* (δόματα ἀγαθὰ διδόναι, Matth., VII, 11; Luc., XI, 13); mais ces dons excellents, quoique d'ordre humain, sont mis en parallèle : d'après Matth., VII, 11, avec « les biens » (ἀγαθὰ) que donne le Père céleste; d'après Luc., XI, 13, avec l'Esprit-saint (πνεῦμα ἅγιον) que le Père du ciel donne à ceux qui le lui demandent. En tout cas, ce sont bien les dons divins par excellence que vise saint Paul, citant le ps. LXVIII, 19: « Il a donné des dons (ἔδωκεν δόματα) aux hommes. » (Eph. IV, 8.) Il s'agit des dons de la grâce que le Christ distribue après son ascension.

b. Δόσις se trouve en grec depuis Homère et Hérodote; mais il n'est fréquent que dans le grec tardif : Epictète, II, 9, 12; Artémidore, I, 44; papyrus de Tebtunis, 277,16. Dans les LXX, il apparaît à peine (Gen., XLVII, 22; Prov., XXI, 14; XXV, 14), en dehors de l'Ecclésiastique où il est assez usité (XVIII, 13, 16, 18; XX, 14; XXVI, 14, XLI, 19; XLII, 7). Il n'est employé que 2 fois dans le Nouveau Testament : la 1re fois (Phil., IV, 15), δόσις, avec le sens abstrait de *donner*, est associé à λῆμψις, recevoir : les deux termes représentent la formule courante de comptabilité que nous exprimons par *Doit* et *Avoir* (cf. Eccli., XLII, 7). Il s'agit d'aumônes personnelles que saint Paul n'acceptait que des seuls Philippiens. Dans le second cas (Jac., I, 17) δόσις désigne bien, au sens *concret*, un don surnaturel qui n'est autre que la grâce : il est accompagné et renforcé, dans ce même passage, du mot δώρημα qui a la même étymologie et la même signification : ce sont ces termes, avec les épithètes appropriées : πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον qui, à défaut du mot : χάρις, fournissent à saint Jacques une riche expression de la grâce divine (cf. J.-B. Mayor, *The Epistle of St James, in I, 17*).

c. Le verbe δωρέομαι serait, d'après Philon, du langage distingué. L'actif disparaît dès l'époque classique; le moyen, depuis Homère, se prolonge dans les LXX, les inscriptions, les papyrus (Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, 90, 31; 517, 7; Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus-papyri*, n. 1153, p. 15) Le mot est encore très rare dans le Nouveau Testament. Il n'a, en Marc (XV, 45), que le sens ordinaire de *donner, accorder*, mais il s'applique à un objet noble entre tous, le corps de Jésus-Christ : « Pilate accorda le corps à Joseph. » Par contre, le terme a, pour ainsi dire, reçu une consécration de la part de l'apôtre saint Pierre qui l'applique deux fois coup sur coup, δεδωρημένης, II Petr., I, 3; δεδώρηται, I, 4, à la communication de vie divine qu'est la grâce, pour marquer la générosité du donateur et le prix du don. *L'épître à Diognète* applique le terme à l'Église et à la grâce : ἡ ἐκκλησία καὶ χάρις ...ζητοῦσι δωρουμένη (XI, 5 éd. Funk).

d. Le substantif voisin δώρημα, qui appartient au grec classique depuis Eschyle (Preuschen-Bauer, *Dict.*) nous est déjà apparu en vif relief à côté de δόσις (Jac., I, 17.) Il reparaît dans un contexte qui en accentue encore la portée dogmatique : « Il n'en est pas *du don* (τὸ δώρημα), comme du fait d'un seul pécheur... » (Rom , . 16.) Le terme est associé à ceux de la grâce, χάρις, χάρισμα, δωρεά et opposé à ceux du péché, ἁμαρτία κρίμα... Si rare que soit le terme, il s'applique les deux fois à la grâce d'une façon éminente. *Le Pasteur* d'Hermas parle *des dons du Seigneur* (τῶν δωρημάτων τοῦ κυρίου, *Similit.*, II, 7) et déclare que Dieu veut qu'il soit donné à tous *de ses propres dons* (ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων, *Mandat.*, II, 4).

e. Δῶρον (dans le grec classique, depuis Homère, dans les LXX, dans les papyrus et les inscriptions) semble tout à fait un terme du langage courant : aussi, désigne-t-il parfois, même dans le Nouveau Testament, les dons que les hommes se font entre eux (Matth., II, 11; Apoc., XI, 10). Les LXX en avaient fait presque un terme technique pour désigner les dons faits à Dieu, c'est-à-dire les sacrifices et les offrandes : aussi est-ce avec cette acception que le mot se présente surtout dans le Nouveau Testament; il se rencontre principalement dans les écrits qui touchent au culte juif (Matth., V, 23, 24; VIII, 4; XV, 5; XXIII, 18, 19; Heb., V, 1; VIII, 3, 4; IX, 9; XI, 4; cf. Luc., XXI, 1, 4). Cependant saint Paul en fait un usage remarquable pour souligner, dans un texte dogmatique de haute portée, le caractère gratuit de la grâce, par opposition aux œuvres : θεοῦ τὸ δῶρον οὐκ ἐξ ἔργων (Eph., II, 8).

f. Δωρεά est encore un terme du grec classique, depuis Eschyle et Hérodote; il figure dans les inscriptions et les papyrus (Dittenberger, *Sylloge inscr. graec.*, 1118, 3; *Ecrits hermétiques*, 4, 5). Il est rare dans les LXX (seulement 4 à 5 fois), sauf dans les livres tardifs (Dan., II, 16; V, 19; II Macch., IV, 30; Sap., VII, 15; XVI, 45). Et pourtant, dans le Nouveau Testament, il est sinon fréquent, du moins plus fréquent que les précédents, il y joue presque le rôle d'un terme technique pour désigner la grâce : car, d'une part, il s'applique toujours à elle et, d'autre part, il est représenté, sinon chez tous les auteurs, du moins dans tous les courants de pensée du Nouveau Testament (Joa., IV, 10; Act., II, 38; VIII, 20; X, 45; XI, 17; Rom., V, 15, 17; II Cor., IX, 15; Eph., III, 7; IV, 7; Hebr., VI, 4).

Dans l'emploi de ce terme, la prépondérance appartient à saint Luc et à son maître, saint Paul. L'historien des Actes désigne volontiers par le mot « don » (δωρεά) les effusions de grâce dont il fait le récit. Il parle plus souvent de « don du Saint-Esprit » (δωρεά τοῦ ἁγίου Πνεύματος). Telle est, après le miracle de la Pentecôte (Act., II, 4, 33), la grâce normale promise au baptême (Act., II, 38); telle est encore l'effusion miraculeuse de Césarée (Act., X, 45) qui est le même « don » que celui des Apôtres (XI, 17). Quant à la manifestation de Samarie, après avoir été caractérisée, à diverses reprises, comme la réception du Saint-Esprit (Act., VIII, 17, 18, 19), elle est appelée finalement le « don de Dieu » (τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ, VIII, 20).

Saint Paul emploie le terme 5 fois; c'est dans ses épîtres les plus dogmatiques (Rom., V, 15, 17; Eph., III, 7; IV, 7; II Cor., IX, 15) et toujours en connexion avec la doctrine de la grâce : ce « don » est celui de la « grâce de Dieu » (τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ, Eph., III, 7). C'est le « don du Christ » qui est la mesure de la « grâce » (ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ, Eph., IV, 7). L'Apôtre marque une nuance délicate entre la « grâce de Dieu » (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ) et le « don » (particulier qui consiste) *dans la grâce* d'un seul homme, Jésus-Christ (ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου, Rom. V, 15). C'est encore le « *don de la justice* » (ἡ δωρεά τῆς δικαιοσύνης), en relation avec l'« abondance de la grâce » (ἡ περισσεία τῆς χάριτος), qu'il détermine (Rom., V, 17). Enfin, dans l'explosion de reconnaissance de II Cor., IX, 15, le « don ineffable de Dieu » (ἀνεκδιήγητος δωρεά) représente tous les biens de la grâce. Ainsi, avec saint Luc et saint Paul, *ce don* de la grâce est tout à la fois *le don de Dieu* (le Père) (Act., VIII, 20; II Cor., IX, 15, cf. Joa., IV, 10), *le don du Christ* (Rom., V, 15; Eph., IV, 7) et *le don du Saint-Esprit* (Act., II, 38; X, 45; XI, 17).

Après saint Luc et saint Paul lui-même qui, dans le Nouveau Testament, représentent le courant paulinien de la pensée chrétienne, il est d'un extrême intérêt de rencontrer encore le terme : δωρεά dans l'épître aux Hébreux qui représente le courant alexandrin et

dans le quatrième évangile qui représente le courant johannique; et, dans l'un et l'autre écrit, le terme en question désigne toujours la grâce : c'est la grâce que le « don de Dieu » promis par Jésus à la Samaritaine (Joa., IV, 10); c'est la grâce que le « don céleste » (ἡ δωρεά ἡ επουράνιος) goûté sans profit par les Hébreux (VI, 4).

La désignation se prolonge chez les Pères apostoliques et y accompagne la grâce. *L'épître de Barnabé* rappelle aux chrétiens qu'ils ont reçu « la grâce innée du don spirituel » (ἔμφυτον τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάριν, I, 2); que le Christ a posé en eux « le don inné de sa doctrine » (τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς, IX, 2). L'auteur du *Martyrium Polycarpi* rend grâces à « Celui qui peut, *par sa grâce et son don* (ἐν τῇ αὐτοῦ χάριτι καὶ δωρεᾷ) nous introduire tous dans son royaume éternel » (XX, 2; cf. *1re épître de Saint Clément*, XIX, 2; XXXII, 1; XXXV, 4).

g. Δωρεάν est l'accusatif du nom précédent, il est employé adverbialement. Il signifie parfois « sans motif » ou « sans résultat » : « Ils m'ont haï sans motif. » (Joa., XV, 25; cf. Ps., LXIX, 5). « Le Christ est donc mort pour rien. » (sans résultat.) (Gal., II, 21). Ce sens se trouvait déjà dans les LXX : Ps., XXXV, 19; LXIX, 5; CXIX, 161; I Reg., XIX, 5 (sans motif); Ps., XXXV, 7; Job., I, 9 (sans résultat). Il se poursuivra chez les Pères apostoliques : *épître* de saint Ignace *aux Tralliens* (X).

Mais, dans tous les autres cas, le mot exprime la gratuité : quand il se rapporte aux biens surnaturels, il les envisage donc sous l'aspect de la grâce. Ce n'est point le cas quand saint Paul déclare qu'il n'a mangé le pain de personne gratuitement (II Thess., III, 8), qu'il a prêché gratuitement l'Évangile de Dieu. (II Cor., XI, 7). Quand saint Matthieu fait dire à Jésus : « Vous avez reçu *gratuitement*, donnez *gratuitement* » (X, 8), ce n'est qu'un proverbe général; il est vrai qu'il s'applique aux biens surnaturels de la grâce que transmet la parole de l'Évangile (II Cor., XI, 7); mais l'application n'est qu'indirecte. Elle est bien directe, au contraire, dans les trois textes suivants. Avec la déclaration de saint Paul : « Nous sommes justifiés « *gratuitement* (δωρεάν) par la grâce de Dieu » (τῇ αὐτοῦ χάριτι) (Rom., III, 24) — le texte original n'a pas l'inévitable tautologie de notre traduction française — ce mot devient le terme consacré pour exprimer la *gratuité* du don divin de la grâce, ou plutôt pour renforcer l'expression déjà contenue dans le mot χάρις. Δωρεάν reparaît deux fois dans l'Apocalypse : « A celui qui a soif, je donnerai de la source de l'eau de la vie, *gratuitement*. » (XXI, 6.) « Que celui qui le désire prenne de l'eau de la vie *gratuitement*. » (XXII, 17.) L'eau de la vie, c'est évidemment la grâce. Ces deux promesses, par leur commune origine johannique et la commune image de l'eau de la vie (Joa., IV, 10, 11, 14, 15) rejoignent le don de Dieu du quatrième évangile (IV, 10).

h. Le verbe composé ἀποδίδωμι et ses propres composés, le verbe ἀνταποδίδωμι et les deux substantifs ἀνταπόδομα et ἀνταπόδοσις, modifient assez notablement le sens fondamental de l'expression : aussi n'appartiennent-ils plus au langage de la grâce que sous un aspect particulier; mais ils seront décisifs, quand il faudra concilier la gratuité de la grâce avec la sorte de dette qu'appelle le mérite surnaturel (cf. G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, ἀποδίδωμι, etc., t. II, p. 170-171).

Le verbe ἀποδίδωμι a plusieurs sens étrangers au point de vue qui nous occupe : celui de *rendre*, soit au physique ; rendre un objet reçu ou pris (Luc., IV, 20; VII, 42; IX, 42; XII, 59; Matth., V, 26; XVIII, 25-34; Luc. X, 35; XIX, 8); soit au moral, rendre ce qu'on doit en vertu d'une obligation (Matth., XX, 8; II Tim., IV, 8; Matth., XXI, 41; XXII, 21; cf. Marc., XII, 17 et Luc., XX, 25; Matth., XXVII, 58; cf. Tob., II, 12 et Jer., XXII, 13; I Cor., VII, 3; Rom., XIII, 7; Apoc., XXII, 2; cf. Lev., XXVI, 4; Hebr., XII, 11); celui de *vendre*, seulement au moyen (Act., V, 8; VII, 9; cf. Gen., XXXVII, 28 et XLV, 3; Hebr., XII, 16). Mais il a surtout le sens d'*accorder une rétribution*, en bien ou en mal, une récompense ou un châtiment. Cette rétribution peut être d'ordre humain (I Tim., V, 4; Rom., XII, 17; I Thess., V, 15; I Petr., III, 9; Apoc., XVIII, 6; cf. Ps., CXXXVII, 8), mais c'est aussi la rétribution divine (Matth., VI, 4, 6, 18); elle assure à chacun selon ses œuvres (Rom., II, 6; cf. Ps., LXII, 13 et Prov., XXIV, 12; II Tim., IV, 14; Apoc., XXII, 12); à chacun selon qu'il a traité son prochain (Matth., XVI, 27; cf. Eccli., XXXII, 34; Prov., XVII, 13; Ps., LI, 14). Nous sommes alors dans le domaine de la grâce : la rétribution divine n'est ni un pur don, ni un simple paiement; c'est une forme de gratuité qui est compatible avec le mérite surnaturel. Bref, c'est une grâce, mais c'est aussi un mérite qui est le fruit de la grâce.

Le même sens, plus accentué, est, à l'exclusion de tout autre, celui du verbe ἀνταποδίδωμι. Quand il s'applique aux réalités surnaturelles, nous sommes encore sur le terrain de la grâce. Ce n'est pas le cas de Luc., XIV, 14, qui demeure dans l'ordre temporel des invitations réciproques, mais c'est bien celui des autres textes : il faut *rendre* grâces à Dieu en retour de ses bénédictions (I Thess., III, 9); il ne faut pas rendre l'affliction à ceux qui vous affligent (II Thess., I, 6). L'épître aux Hébreux (X, 30) et saint Paul aux Romains (XII, 19) rappellent, d'après le Deutéronome (XXXII, 35), qu'à Dieu seul appartiennent la rétribution et la vengeance. Enfin saint Paul (Rom., XI, 35) redit encore, après Job, XLI, 3 : « Qui a, le premier, donné à Dieu, pour en recevoir en retour? »

Plus caractéristiques sont les deux substantifs : ἀνταπόδομα et ἀνταπόδοσις. Le premier est employé deux fois. Dans Luc., XIV, 12, il n'est question que de la réciprocité attendue de ceux qu'on invite; mais dans le second cas (Rom., XI, 9, qui est une citation du Ps., LXIX, 23-24), il s'agit du châtiment divin, juste rétribution du méchant. Au contraire, le terme ἀνταπόδοσις, pour la seule fois qu'il est employé dans le Nouveau Testament, est pris en bonne part et brille d'un vif éclat : il désigne la récompense divine de l'héritage céleste, terme suprême de la grâce (Col., III, 24).

b) IIe série, la réception des biens surnaturels par l'homme, les verbes : δέχομαι et λαμβάνω. — La donation des biens de la grâce par Dieu appelle leur réception par l'homme. Souvent les deux aspects se présentent en corrélation dans la même formule : « L'homme ne peut *recevoir* (λαμβάνω) que ce qui lui est *donné* (δεδομένον) du ciel. » (Joa. III, 27.) « Les paroles que vous m'avez *données* (ἔδωκάς), je les leur ai *données* (δέδωκα) et ils les ont *reçues* (ἔλαβον) (Joa., XVII, 8; cf. XVI, 23-24; Matth., V, 7-8; Luc., XI, 9-10; Matth., X, 8; Act., XX, 35; Col., III, 24, etc.) Ici, comme précédemment, des termes appartenant au langage courant se sont spécifiés et ont été appliqués à la désignation des biens surnaturels. Il est vrai que, cette fois, nous n'avons rien qui corresponde aux nombreux substantifs dérivés de δίδωμι; par contre, au lieu d'un seul verbe, nous en avons deux : δέχομαι et λαμβάνω. La Ire série de ces termes caractérisait le rôle de Dieu dans la grâce : la faveur du donateur et la gratuité du don. Cette IIe série va exprimer le rôle de l'homme : ce sera, suivant les nuances, tantôt la passivité dans la réception, tantôt la coopération demandée à celui qui reçoit.

Les deux verbes : δέχομαι et λαμβάνω sont fort voisins. Ils se remplacent l'un l'autre dans les conditions les plus variées. Dans la formule commune aux trois

synoptiques sur celui qui « reçoit la parole », saint Matthieu (XIII, 20) et saint Marc (IV, 16) ont le verbe λαμβάνω; saint Luc (VIII, 13) a le verbe : δέχομαι. Dans une autre formule qui revient presque avec les mêmes termes chez les quatre évangélistes : « Qui vous reçoit, me reçoit et qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé », les trois synoptiques s'accordent à employer toutes les fois : δέχομαι (Matth., X, 40; XVIII, 5; Marc., IX, 37; Luc., IX, 48). Saint Jean, au contraire, emploie toujours λαμβάνω (Joa., XIII, 20). Saint Matthieu, prolongeant le rythme adopté, fait alterner, dans ses formules sans parallèles, δέχομαι et λαμβάνω : « Qui reçoit (δεχόμενος) un prophète... recevra (λήμψεται) une récompense de prophète. Qui reçoit (δεχόμενος) un juste... recevra (λήμψεται) une récompense de juste. » (Matth., X, 41.). Enfin les deux termes s'associent pour se renforcer : les Thessaloniciens, ayant *reçu* (παραλαμβάνω) la parole de Dieu de la part des apôtres, l'ont *reçue* (« accueillie », δέχομαι) non comme la parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme la parole de Dieu (II Thess., II, 13). Malgré ces rapprochements, les deux termes gardent leurs particularités respectives.

a. Δέχομαι est plus caractéristique et plus précis; il se rapporte plus complètement au point de vue qui nous occupe. En dehors de quelques acceptions accessoires, comme celle de *prendre*, qui le rapproche davantage de λαμβάνω (Luc., II, 28; XXII, 17; Eph., VI, 17), le sens fondamental qui nous importe est celui de : *recevoir*, avec la nuance d'*accueillir*, *accepter*. Il a une portée différente suivant qu'il s'applique à des choses ou à des personnes.

Pour les choses à recevoir, le terme se rapporte particulièrement à la grâce, soit sous son propre nom, soit sous des noms équivalents. Saint Paul engage les Corinthiens à ne pas « recevoir » (δέξασθαι) en vain la « grâce de Dieu » (τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ, II Cor., VI; 1). Parmi les équivalents de la grâce, le plus fréquent est la parole, la parole de Dieu, l'Évangile : n'est-elle pas la parole de grâce (Act., XIV, 3; XX, 32,), l'évangile de grâce? (Act., XX, 24). Aussi voit-on revenir souvent l'expression : « recevoir la parole »; elle est particulièrement chère à saint Luc (VIII, 13; Act., VIII, 14; XI, 1; XVII, 11, δέχομαι; II, 41, ἀποδέχομαι). Saint Etienne rappelle que Moïse « a reçu les paroles de vie » (Act., VII, 38). Ce langage n'est pas étranger à saint Paul (I Thess., I, 6; II, 13). Saint Jacques, d'une façon fort pittoresque, engage les chrétiens « à recevoir avec douceur la parole implantée en eux » (δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον.) (Jac., I, 21). On reçoit encore les promesses (ἀναδέχομαι) (Hebr., XI, 17), le royaume de Dieu (Marc., X, 15; Luc., XVIII, 17).

Le verbe δέχομαι, dans tous ces contextes, marque bien, avec la réception de la grâce, la collaboration que l'homme doit lui apporter, les dispositions avec lesquelles il doit la recevoir, bref l'accueil qu'il doit lui faire : aussi, dans la plupart des cas, pour rendre la nuance, il faudrait : *accepter, accueillir*, au lieu de *recevoir*. A la Pentecôte furent baptisés, non pas tous ceux qui entendirent la parole, mais tous ceux qui lui firent bon accueil (ἀποδεξάμενοι, Act., II, 41). Le royaume de Dieu, qui représente la grâce, doit être accueilli avec des dispositions d'enfant (Marc., X, 15; Luc., XVIII, 17). Certains hommes se perdent, parce qu'ils n'ont pas « accueilli l'amour de la vérité » (τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο) qui les eût sauvés (II Thess., II 10). Quand Dieu envoie sa parole et, par son esprit ou sa grâce, ouvre l'intelligence, c'est à l'homme qu'appartient la décision; mais « l'homme psychique n'accueille pas les choses de l'Esprit de Dieu » (ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ) (I Cor., II, 14).

Le verbe δέχομαι peut être précédé de quelque préposition. Plusieurs de ces prépositions n'en modifient guère le sens : « ils reçoivent la parole » παραδέχονται (Marc., IV, 20; cf. Act., XXII, 18; Hebr., XII, 6); « ayant reçu les promesses » ἀναδεξάμενος, Hebr., XI, 17, etc. Il n'en est pas de même de certaines autres, par exemple ἀποδέχομαι, ἐκδέχομαι, ἀπεκδέχομαι et surtout προσδέχομαι; le sens est alors celui *d'attendre* et, quand ces termes s'appliquent aux biens surnaturels, ils visent la grâce future, objet de l'espérance.

Le verbe ἀποδέχομαι ne vise guère, dans le Nouveau Testament, que des choses temporelles (Luc., VIII, 40; IX, 11; Act., XV, 4; XVIII, 27; XXI, 17). Mais le substantif ἀποδοχή s'applique deux fois à cette forme de grâce qu'est la parole de Dieu, « digne d'être accueillie » (I Tim., I, 15; IV, 9). Avec ἐκδέχομαι, on *attend* la grâce suprême, sous la forme du triomphe du Christ qui fait de ses ennemis l'escabeau de ses pieds (Hebr., X, 13) ou sous celle de l'avènement de la cité aux fondements solides (Hebr., XI, 10; cf. Jac., V, 5). Avec ἀπεκδέχομαι, saint Paul attend la grâce future sous les plus brillantes formes : c'est la manifestation (Rom., VIII, 19) et l'adoption des enfants de Dieu (Rom., VIII, 23) qu'il attend avec patience (Rom., VIII, 25); il attend avec confiance la révélation de Notre-Seigneur Jésus-Christ (I Cor., I, 7); il attend en lui « l'espérance de la justice » (Gal., V, 5). Avec l'Apôtre « nous attendons comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ » (Phil., III, 20). Enfin le Christ lui-même donnera le salut « à ceux qui l'attendent » (Hebr., IX, 28).

Avec προσδέχομαι, on attend la venue messianique sous diverses formes : la consolation d'Israël (le vieillard Siméon, Luc., II, 25), la rédemption de Jérusalem (Anne la Prophétesse, Luc., II, 38), le royaume de Dieu (Joseph d'Arimathie, Marc., XV, 43; Luc., XXIII, 51); mais on attend aussi le terme final sous ses divers aspects : la résurrection des morts (saint Paul, d'accord avec les Pharisiens, Act., XXIV, 15), la bienheureuse espérance de la vie éternelle, lors du glorieux retour du Christ (Tit., II, 13), la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour la vie éternelle (Jud., 21). Enfin Jésus recommande à ses disciples d'être comme ceux qui « attendent » leur seigneur (Luc., XII, 36).

Au lieu d'un complément de chose, le verbe δέχομαι peut avoir un complément de *personne : recevoir, accueillir quelqu'un*. L'expression n'est pas sans portée dans quelques formules qui reviennent souvent sur les lèvres de Notre-Seigneur et des apôtres : qui *reçoit* (δεχόμενος) les disciples, reçoit (δέχεται) Jésus lui-même; et qui reçoit Jésus, reçoit celui qui l'a envoyé (Matth., X, 40; Marc., IX, 37). Celui qui reçoit un petit enfant, reçoit Jésus lui-même (Matth., XVIII, 5; Marc., IX, 37; Luc., IX, 48; cf. Joa., IV, 45; II Cor., XI, 16; Gal., IV, 14). D'ailleurs, dans ces formules, λαμβάνω se mêle ou se substitue déjà à δέχομαι (Matth., X, 41; Joa., XIII, 20). L'expression semble, au premier abord très étrangère à la grâce, mais il n'en est ainsi qu'en apparence; celui qui obéit à l'invitation de l'Évangile, reçoit bien effectivement la grâce, puisqu'il reçoit Jésus, le médiateur et même l'auteur de la grâce; il reçoit Dieu, la source première de la grâce.

b. Λαμβάνω est un terme beaucoup plus large que δέχομαι. Λαμβάνω, c'est plutôt : « prendre »; δέχομαι c'est plutôt « recevoir ». Λαμβάνω, c'est prendre ce qui est posé; δέχομαι, c'est recevoir quelque chose de la main de quelqu'un (cf. G. Kittel, *Theol. Worterbuch*, t. II, p. 49). Λαμβάνω a donc un premier sens : *prendre*, qui se ramifie en un grand nombre d'acceptions spéciales : prendre au physique, prendre avec la main, retenir, emporter, exiger, avec ou sans violence (Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Act., XXVII, 35; Apoc., V, 7, 9; Matth., XXI, 35, 39; Luc., XIX, 12; Joa., III, 27); prendre au moral, c'est-à-dire avec l'esprit, comprendre (Matth., XIII, 20; Marc., IV, 16; Joa., III, 11, 32; XII,

48; xvii, 8). Mais il a un second sens, beaucoup plus uniforme et qui se rapproche davantage de δέχομαι : c'est *recevoir* ce qui est donné, *accepter* ce qui est offert; il s'oppose tout à la fois à demander (Matth., vii, 8; Luc., xi, 10; Joa., xvi, 24) et à donner (Matth., x, 8; Act., xx, 35).

Ce que l'on reçoit de cette façon, c'est précisément la grâce, soit sous son propre nom, soit sous des noms équivalents. Saint Paul a reçu (ἔλαβεν) de Jésus-Christ la « grâce et l'apostolat » (χάριν καὶ ἀποστολήν, Rom., i, 5). De la plénitude du Verbe, de sa plénitude de grâce et de vérité, nous avons tous « reçu » (ἐλάβομεν) « grâce sur grâce » (χάριν ἀντὶ χάριτος, Joa., i, 16). Chacun doit mettre à la disposition de tous le « charisme qu'il a reçu » (καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, I Petr., iv, 10). C'est la « miséricorde » que nous « recevons » (λάβωμεν ἔλεος), mais aussi la « grâce » que nous « trouvons » (χάριν εὕρωμεν) auprès du trône de la « grâce » (τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, Hebr., iv, 16). Si nous « recevons » (παραλαμβάνοντες) un royaume immuable, retenons fermement la « grâce » qu'il nous procure (ἔχωμεν χάριν, Hebr., xii, 28).

Mais à côté de ces expressions où entre le terme même de grâce, il y en a un grand nombre d'autres où le mot est remplacé par de multiples équivalents. La plus fréquente et la plus significative de ces locutions est la *réception du Saint-Esprit :* elle se présente sous bien des formes, désignant tantôt la promesse, tantôt la réalité, tantôt la personne même du Saint-Esprit, tantôt, comme nous le montrerons, la grâce que le Saint-Esprit produit dans l'âme, mais elle est toujours exprimée par le verbe λαμβάνω, du côté de l'homme, comme par le verbe δίδωμι, du côté de Dieu (Luc., xi, 13; Joa., xix, 30; Act., viii, 18). On *reçoit* la force d'en haut (Act., i, 8; cf. Hebr., xi, 11); la promesse de l'Esprit (Gal., iii, 14); la promesse du Saint-Esprit (Act., ii, 33); l'Esprit (Joa., vii, 37); le Saint-Esprit (Joa., xx, 22; Act., viii, 15, 17, 19; x, 47; xix, 2); le don du Saint-Esprit (Act., ii, 38); l'esprit, dans le sens de la grâce (Gal., iii, 2); l'adoption (Gal., iv, 5); l'esprit d'adoption (Rom., viii, 15), par opposition à l'esprit de servitude et de crainte (Rom., viii, 15); l'onction de Dieu (I Joa., ii, 27); la rémission des péchés (Act., x, 43; xxvi, 18); la réconciliation (Rom., v, 11); la bénédiction de Dieu (Heb., vi, 7) et sa sanctification (Heb., xii, 10). Si la réception de la parole s'exprime ordinairement par δέχομαι, elle est aussi rendue parfois par λαμβάνω (Matth., xiii, 20; Marc., iv, 16). On reçoit encore les biens suprême, épanouissement de la grâce : la promesse de la vie éternelle (Hebr., ix, 15); l'eau de la vie (Apoc., xxii, 17); la couronne de vie (Jac., i, 12); enfin la récompense définitive, μισθὸν (I Cor., iii, 8, 14); ἀνταπόδοσιν (Col., iii, 24); μισθαποδοσίαν (Hebr., x, 35; xi, 26).

Ces expressions, dans l'ensemble, soulignent le côté passif de la réception de ces biens, la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu de qui il tient ces biens : « Qu'as-tu que tu ne l'aies *reçu* (ἔλαβες)? Et si tu l'as *reçu*, pourquoi te glorifier, comme si tu ne l'avais pas *reçu?* » (I Cor., iv, 7).

Certaines des prépositions qui se joignent à λαμβάνω, ne changent pas non plus le sens fondamental de la locution : nous en avons utilisé plusieurs dans l'énumération précédente : παραλαμβάνω (I Thess., ii, 13); ἀπολαμβάνω (Gal., iv, 5; Col., iii, 24); μεταλαμβάνω (II Tim., ii, 6; Hebr., vi, 7 : xii, 10). Il n'en est pas de même de ἐπιλαμβάνω qui veut dire « saisir » et qui est rehaussé par quelques applications aux plus sublimes réalités de la grâce et de la gloire : « Saisis la vie éternelle (I Tim., vi, 12); la vie véritable » (I Tim., vi, 19). Pendant que les expressions précédentes marquaient plutôt le caractère passif de la grâce reçue, celles-ci soulignent la collaboration que, pour la saisir, l'homme doit apporter à l'initiative de cette grâce.

Cette enquête montre que, sous des noms divers, la grâce représente un élément essentiel de l'enseignement de tous les livres du Nouveau Testament; que, pour exprimer cette doctrine, le terme de χάρις, sans avoir été celui du Maître, n'a pas tardé à prendre, sur tous les autres, une prépondérance marquée; enfin que saint Paul a joué un rôle décisif dans ce succès du vocable χάρις. L'a-t-il trouvé dans le christianisme, en y entrant? On admet plutôt que c'est lui qui l'y a introduit; la frappe du mot aurait été l'hommage spontané du converti à la grâce qui l'a fait ce qu'il est (I Cor., xv, 10). Le fait est bien vraisemblable. Est-il tout à fait certain? Le terme, importé par un nouveau venu, se serait-il imposé au point d'être admis d'emblée par les Douze, sinon par Jacques, du moins par Pierre, Jean et Jude? Est-ce sans raison que saint Luc parle déjà de *grâce* à propos de saint Étienne, le précurseur de saint Paul? (Act., vi, 8, πλήρης χάριτος.)

3° *Le terme de « grâce » dans le latin de la Vulgate.* — La traduction du grec en latin est dominée par une double règle : d'une part, le terme grec principal χάρις, avec ses dérivés, a pour correspondant le terme latin *gratia*, qui a lui-même des dérivés : *gratus*, *gratis*, *gratiosus*, *gratificare*, etc. D'autre part, les synonymes grecs de χάρις, empruntés à la racine δίδωμι, sont naturellement rendus, en latin, par des termes de la racine *dare* ou *donare*.

L'application de ces règles comporte un double fléchissement : d'un côté, le latin étant moins riche que le grec, *gratia* traduit, outre χάρις, quelques termes dérivés ou voisins, si bien que *gratia* est plus étendu, mais moins précis, que χάρις. D'un autre côté, il s'est opéré, au passage d'une langue à l'autre, un mélange entre les termes empruntés aux deux racines : le latin a recouru à la racine *donare* pour traduire quelques-uns des dérivés de χάρις; par contre, il a gardé la racine *grat* à quelques dérivés de la racine grecque δίδωμι.

En fait, χάρις est toujours rendu par *gratia;* il ne semble pas y avoir d'exception. Mais *gratia* va rendre aussi plusieurs autres mots : χάρισμα, δωρεά.

Χάρισμα n'a pas de terme latin correspondant. Une seule fois, la traduction latine lui a conservé sa consonance grecque (I Cor., xii, 31), *charismata.* Habituellement, elle se contente de le traduire par *gratia*, effaçant ainsi, dans le texte latin, la nuance très délicate qui sépare en grec χάρισμα de χάρις, (Rom., i, 11, 16; vi, 23 ; I Cor., i, 7; xii, 4, 9, 28, 30; I Tim., iv, 14; II Tim., i, 6; I Pet,. iv, 10). Cinq fois, elle recourt à un terme synonyme tiré de la racine *donare;* c'est tantôt *donum* (Rom., v. 15; xi, 29; I Cor., vii, 7), tantôt *donatio* (Rom., xii, 6; I Cor., i, 11).

Avec χαρίζομαι, la transposition au terme synonyme δίδωμι, se fait toujours. La traduction latine porte constamment : *donare* (sauf Act., xxv, 16, *damnare*), alors que nous traduirions souvent en français « livrer » (Act., xxv, 11, 16) ou « pardonner » (II Cor., ii, 7, 10[a], 10[b]; xii, 13; Eph., iv, 32; Col., iii, 13). Mais le verbe grec χαρίζομαι est bien rendu par la traduction uniforme de « donner », quitte à nuancer cette traduction d'après l'objet; l'idée fondamentale est toujours celle d'accorder une faveur; c'est-à-dire, de donner, s'il s'agit de bien; de pardonner, s'il s'agit de mal ou de péché.

Pour les deux formes du verbe χαριτόω, le traducteur latin a été mieux inspiré en leur gardant la racine correspondante (Eph., i, 6, ἐχαρίτωσεν) *gratificavit nos*, « il nous a rendus agréables »; Luc., i, 28, κεχαριτωμένη, *gratia plena*). La racine n'est conservée qu'au prix d'une périphrase, mais celle-ci rend bien la force du participe parfait; par cette épithète qui remplace

le nom propre, Marie est déclarée *pleine de grâce*, c'est-à-dire pourvue de grâce d'une manière stable. Erasme, en traduisant par *gratiosa*, efface la nuance et affaiblit le texte.

A l'inverse des mots de la racine principale qui ont été rendus par des synonymes (χάρισμα, χαρίζομαι,) voici des termes synonymes que le traducteur a raccordés à la racine principale : le substantif δωρεά a été rendu deux fois par *gratia* (Act., x, 45 et xi, 17); l'adverbe δωρεάν l'a été habituellement par *gratis* (Matth., x, 8; Rom., iii, 24; II Cor., xi, 7; Apoc., xxi, 6; xxii, 17).

Si l'ensemble des synonymes grecs en δίδωμι sont traduits par des synonymes latins en *donare*, il serait difficile d'établir une correspondance entre la série des termes grecs, δόσις, δώρημα, δῶρον, δωρεά et celle des termes latins, *donum, donatio, datum*. Le plus fréquent des termes grecs, δωρεά, est rendu généralement par le plus fréquent des termes latins, *donum* (Joa., iv, 10; Act., ii, 38; viii, 20; Rom., v, 15; II Cor., ix, 15; Eph., iv, 7; Hebr., vi, 4). Mais *donum* traduit aussi δώρημα (Rom., v, 16; Jac., i, 17) et δῶρον, (Eph., ii, 8). Inversement δωρεά est rendu par *donatio* (Rom., v, 17; Eph., iv, 7, etc.). Remarquer dans Jac., i, 17 les deux termes grecs apparentés δόσις et δώρημα, et les deux termes latins correspondants : *datum* et *donum*.

4° *Les équivalents du mot « grâce » dans l'hébreu de l'Ancien Testament.* — Puisque le sens technique du mot χάρις commence avec le grec du Nouveau Testament, il ne peut être question de trouver, dans l'hébreu de l'Ancien Testament, un terme qui lui corresponde strictement, comme le latin *gratia*. Mais aussi, puisque la doctrine du Nouveau Testament plonge ses racines dans l'Ancien, nous devons y rencontrer des expressions analogues dont il y aura lieu d'apprécier l'équivalence. Pour cette recherche, la traduction des LXX nous est un intermédiaire nécessaire, mais précieux. Puisqu'elle emploie, pour traduire l'Ancien Testament, la langue qui, dans le Nouveau, exprimera la doctrine de la grâce, il est facile de voir les termes hébreux qu'elle traduit soit par χάρις et ses dérivés, soit par les synonymes de χάρις, empruntés ou bien à la racine : δίδωμι, ou bien aux mots : δέχομαι et λαμβάνω (cf. H.-B. Swete, *The Old Testament in greek according to the Septuagint*, 3 vol., Cambridge, 1901; Hatch et Redpath's, *Concordance to the Septuagint and other Greek versions of the Old Testament*, Clarendon press, 1892-1897).

Le terme hébreu rendu en grec par χάρις est habituellement חֵן, assez souvent חסד ou רחם, rarement טוב, גדולה, רצון. Cette constatation suffit pour orienter notre recherche, elle partira de l'étude de ces termes en eux-mêmes; nous verrons ensuite ces termes se grouper en combinaisons caractéristiques, puis s'associer les termes voisins : tel est le processus selon lequel va se révéler le noyau central du langage hébreu sur la grâce. Il ne restera qu'à le compléter par l'étude des synonymes (cf. Solomon Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiæ hebraicae atque chaldaicae*, Lipsiae, 1896).

1. *Les termes hébreux correspondant* à χάρις. — Le terme fondamental est חנן; il faut lui associer étroitement חסד et רחם; tous trois forment les termes principaux qui méritent une étude attentive. Les autres sont secondaires; il suffira d'en mentionner quelques-uns.

a) חנן. — Le sens général de la racine est, au physique, se pencher; au moral, montrer de la condescendance, de la bienveillance, de la faveur, etc. Cette racine fournit trois mots principaux dont les acceptions seront précisées ultérieurement. Le verbe חָנַן, fréquent, usité à toutes les voix, présentant une grande variété de nuances; le substantif, חֵן, d'un emploi encore plus fréquent. Verbe et substantif se disent à la fois de Dieu et des hommes. Au contraire, l'adjectif חַנּוּן s'applique surtout à Dieu dont il est une épithète caractéristique. Il faut ajouter l'adverbe חִנָּם (l'équivalent du grec δωρεάν) et plusieurs substantifs dérivés, d'un usage moins fréquent, mais d'une grande portée religieuse: חֲנִינָה (« grâce », « miséricorde », Jer., xvi, 13), תְּחִנָּה (« prière », « grâce », etc., Dan., ix, 20), תַּחֲנוּנִים (de forme hithpaël; « prière », « supplication », Zach., xii, 10; Dan., ix, 3).

Cette racine, grâce à l'idée religieuse délicate qu'elle renferme, a formé un nombre exceptionnel de noms propres, soit seule, soit avec l'adjonction des noms divins *El* et *Yah :* Anne, la mère de Samuel (II Sam., ii, 1, 21), Hanan, Hanoun, Hanani, Hananiah, Hanniel, Hananeel, Johanan, etc. On peut ajouter, d'après les Apocryphes, Anne, mère de la sainte Vierge et, d'après le Nouveau Testament, Anne la Prophétesse, Anne, le grand-prêtre, les deux Jean, le Précurseur et l'Apôtre, etc.

b) חסד, Le verbe חָסַד est à peine employé (II Sam., xxii, 26; Ps., xviii, 26); il éveille l'idée de pitié, de douceur, de miséricorde. Mais le substantif חֶסֶד est un des termes les plus fréquents de l'Ancien Testament et l'un des plus caractéristiques de son langage religieux; il désigne tout à la fois les relations de Dieu à l'homme (miséricorde, Ps., v, 8), de l'homme à Dieu (piété, Os., vi, 4) et de l'homme à son prochain (pitié, Os., iv, 1) (cf. Gésénius, *Dict. hébreu;* Van Hoonacker, *Les Petits prophètes*, sur Osée; ce mot, fréquent dans le livre d'Osée, en donne le ton moral). Le pluriel de ce substantif est le terme consacré pour désigner les manifestations de grâce de Yahweh dans l'histoire d'Israël (Gen., xxxii, 11; Ps., xvii, 7; lxxxix, 2, 3; cvi, 7; cvii, 43; Is., lxiii, 7; Lam., iii, 22; cf. Nelson Glueck, *Das Wort Hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche, als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltungsweisse*, 1927; W. F. Lofthouse, *Hen and Hesed in the Old Testament*, 1933).

L'adjectif חָסִיד, quoique appliqué parfois à Dieu (Jer., iii, 12; Ps., cxlv, 17) est réservé d'ordinaire à l'expression des sentiments de l'homme envers Dieu : c'est, au pluriel, l'expression consacrée pour désigner les hommes pieux (I Sam., ii, 9; Ps., xxx, 5; II Chron., vi, 45). Pour appliquer l'idée à Dieu et avoir un équivalent de l'adjectif חַנּוּן, on a créé la périphrase רַב־חֶסֶד (cf. L. Gulkowitsch, *Das Entwicklung des Begriffes Hasid im Alttestament*, 1934).

Cette racine parait n'avoir pas fourni de noms propres.

c) רחם. — Cette racine exprime, comme les précédentes, l'idée d'amour, de tendresse, de compassion, mais avec la nuance de l'émotion et du sentiment.

Le verbe רִחַם se dit principalement de Dieu (Ex., xxxiii, 19; Is., lv, 7) mais aussi des hommes (Is., xiii, 18; Jer., xlii, 12). Le substantif רֶחֶם désigne parfois (au singulier) le sein maternel (Gen., xlix, 25; Os., ix, 14), ou une jeune fille conquise à la guerre (Jud., v, 30), mais surtout (au pluriel) les entrailles, considérées comme siège du sentiment (Prov., xii, 10; Zach., vii, 9; Ps., ciii, 4). L'adjectif רַחוּם est, comme חַנּוּן, une des épithètes habituellement réservées à Dieu (Ex.,

xxxiv, 6; Joel, ii, 13, Jon., iv, 2; cf. cependant Ps., cxii, 4, l'applique à l'homme). Cette racine a fourni plusieurs noms propres : Yerocham (I Sam., i, 1; I Chron., vi, 12; Neh., xi, 12), Yerahméel (I Sam., xxvii, 10; Jer., xxxvi, 26; cf. Os., i, 6, 8; ii, 3, 25).

d) *Termes secondaires.* — Parmi ceux que rend quelquefois le substantif χάρις, signalons d'abord רָצוֹן, terme très fréquent, souvent appliqué à Dieu, avec la signification très large de « *plaisir* », « délectation », « bonne volonté », mais parfois avec la nuance plus précise de « bienveillance », « faveur », « grâce », « miséricorde ». טוב avec ses diverses formes, טוּב, טוֹב, טוֹבָה, éveille l'idée de « bonté » et vient de temps en temps en parallélisme avec l'un ou l'autre des trois termes principaux (Ps., xxv, 7; lxix, 17 ; Is., lxiii, 7).

Il faut ajouter quelques verbes, de même sens que les trois verbes principaux et fréquemment associés à eux : חָמַל, « avoir compassion », « épargner » (Ex., ii, 6; Jer. xiii, 14), avec ses dérivés חֶמְלָה (Is., lxiii, 9) et חֶמְלָה (Ez., xvi, 5), חוּס, même signification (Ps., lxxii, 13; Jer., xxi, 7; Jon., iv, 11; Ez., xxiv, 14). נחם, au niphal, « se repentir », « avoir pitié »; au piel, « consoler » (avec ses nombreux dérivés et son cortège de noms propres). Ces mots, sans être réservés exclusivement à cet usage, sont cependant consacrés à l'expression du pardon divin. Comme terme positif pour les bienfaits de Dieu, c'est le verbe גָּמַל, terme de la rétribution, soit en bien, soit en mal, mais surtout de la libéralité divine (Is., lxiii, 7; Ps., xiii, 6; cxvi, 7; cxix, 17).

2. *Le groupement des termes hébreux.* — Il se fait d'après des procédés dignes de remarque. Voici d'abord des expressions où chacune des racines est mise en relief par un redoublement. Dieu dit à Moïse : « Je fais grâce (le verbe חנן au parfait) à qui je fais grâce (le même verbe à l'imparfait); et je fais miséricorde (le verbe רחם, au parfait piel) à qui je fais miséricorde » (le même verbe à l'imparfait piel) (Ex., xxxiii, 19). C'est par un jeu de mots sur ce verbe רחם que le prophète Osée traduit la leçon que Dieu a mise dans la destinée de sa fille, image d'Israël. Pour marquer le courroux de Yahweh contre son peuple, le prophète appellera son enfant *Lo-Ruchamah* (celle à qui il n'est pas fait miséricorde) (i, 6). Alors, pour exprimer son pardon, Dieu dit : « Je ferai miséricorde (רִחַמְתִּי) à *Lo-Ruchamah* (à celle dont le nom est « pas de miséricorde ») (ii, 25). Dieu dit dans Zacharie (xii, 10) « Je répandrai sur la maison de David.., un esprit de *grâce* (חֵן) et de *supplications.* » (תַּחֲנוּנִים). Le second substantif appartient, comme le premier, à la racine חנן (cf. Deut., xiii, 18).

Ces redoublements sont accidentels et rares. Plus fréquent et plus essentiel semble le procédé suivant : conformément à un rythme, instinctif à tous les peuples, plus familier aux Sémites avec leur parallélisme de langage, les expressions s'accolent deux à deux pour accentuer le relief de l'idée. Les trois racines principales, en s'associant ainsi, donnent trois combinaisons :

1re combinaison, 1re et 3e racine, חֵן et חֶסֶד. C'est la moins fréquente. Avec les deux substantifs : « Esther trouva *faveur* et *miséricorde* (חֵן וָחֶסֶד), auprès du roi. » (Esth., ii, 17.) « Yahweh fut avec Joseph; il étendit sur lui sa miséricorde (חֶסֶד) et il le mit en faveur (חֵן) auprès du chef de la prison. » (Gen., xxxix, 21.) Avec un substantif et un participe : « Qu'il n'y ait personne qui lui garde *miséricorde* (מֹשֵׁךְ חֶסֶד); qu'il n'y ait personne qui *aie pitié* (חוֹנֵן) de ses orphelins. » (Ps., cix, 12.)

2e combinaison, 1re et 3e racine, חנן et רחם. Elle se rencontre surtout avec les formes verbales. Telle est la formule célèbre, citée plus haut. (Ex., xxiii, 19) : deux fois חנן dans le 1er membre et deux fois רחם dans le second. « Yahweh leur *accorda sa faveur* (חנן) et *eut compassion* d'eux. » (רחם) (II Reg., xiii, 23). « Celui qui l'a fait n'en *aura point compassion* (רחם); et celui qui l'a formé ne lui *fera point grâce.* » (חנן) (Is., xxvii, 11.) « Yahweh attend pour vous *faire grâce* (חנן), il se lèvera pour vous *accorder compassion.* » (רחם) (Is., xxx, 18.) « Tu *auras compassion* (רחם) de Sion; car c'est le temps de lui *faire grâce* (חנן). (Ps., cii, 14.)

3e combinaison, 2e et 3e racine, חֶסֶד et רַחֲמִים (pluriel). Elle se rencontre surtout avec les substantifs. « Je te fiancerai à moi dans la *miséricorde* (חֶסֶד) et la *compassion.* » (רַחֲמִים) (Os., ii, 21.) « Dieu fit trouver à Daniel *miséricorde* (חֶסֶד) et *compassion.* » (רַחֲמִים.) (Dan., i, 9.) « Pratiquez *la miséricorde* (חֶסֶד) et la *compassion.* » רַחֲמִים.) (Zach., vii, 9). « Souviens-toi de ta *compassion* (רַחֲמִים), Yahweh, et de tes *miséricordes* (חֲסָדִים); car elles sont éternelles... Selon ta *miséricorde* (חֶסֶד), souviens-toi de moi, à cause de ta *bonté* (טוּב), Yahweh. » (Ps., xxv, 6-7.) « J'ai retiré à ce peuple ma paix... ma *miséricorde* חֶסֶד et ma *compassion* » (רַחֲמִים), (Jer., xvi, 5.) Ces derniers mots, il est vrai, sont suspects : ils manquent dans les LXX et viennent en surcharge dans la phrase hébraïque; si précisément la fréquence de la formule aggrave la suspicion, par contre l'addition du copiste n'en témoigne que mieux en faveur de la fréquence de cette alliance des mots. « Exauce-moi, Yahweh, dans ta *bonté* טוב et ta *miséricorde* (חֶסֶד): selon l'abondance de ta *compassion* (רַחֲמִים), tourne-toi vers moi. » (Ps., lxix, 17). Yahweh couronne le psalmiste « de *miséricorde* (חֶסֶד) et de *compassion.* » (רַחֲמִים.) (Ps., ciii, 4.) « C'est par *les miséricordes* (חֲסָדִים) de Yahweh que nous avons échappé à la ruine; car sa *compassion* (רַחֲמִים) n'est pas épuisée. » (Lam., iii, 22). « S'il afflige, il *a compassion* (רחם, verbe), selon la grandeur de ses *miséricordes.* » (חֲסָדִים.) (Lam., iii, 32.

Ces associations de termes se combinent à leur tour et donnent des formules plus complexes où trouvent place simultanément les trois expressions. « Sa *miséricorde* (חֶסֶד) est-elle épuisée pour jamais? En est-ce fait de ses *promesses* (אֹמֶר; restituer sans doute אמת)? Dieu a-t-il oublié *sa pitié* (חנן)? A-t-il, dans sa colère, retiré sa *compassion?* » (רַחֲמִים.) (Ps., lxxvii, 9-10.) (Pendant que, dans le ℣. 9, חֶסֶד entre en paral-

lélisme avec אמת que nous retrouverons, dans le ℣. 10, חנן et רחמים se font pendant.) « Aie pitié de moi (חנן, 1re racine) selon ta miséricorde (חסד, 2e racine); selon ta grande compassion (רחמים, 3e racine), efface mes transgressions. » (Ps., LI, 3.) « Un court instant, je t'ai abandonnée, mais avec une grande compassion (רחמים, 3e racine, substantif) je te rassemble. Je t'ai caché un moment mon visage, mais avec une miséricorde éternelle (חסד, 2e racine, substantif) j'ai compassion de toi. » (רחם 3e racine, verbe) (Is., LIV, 7-8).

Dans le passage suivant, les expressions reçues se multiplient et les termes secondaires leur font escorte; on peut dire que le langage et la doctrine de la grâce y coulent à pleins bords. « Je rappellerai *les miséricordes* de Yahweh (חסדים, 2e racine, substantif, au pluriel), les louanges de Yahweh, selon tout ce que Yahweh *a fait* pour nous (גמל, terme secondaire), ainsi que *sa grande bonté* (רב־טוב, terme secondaire) envers la maison d'Israël, bonté qu'il lui a *témoignée* (de nouveau גמל) dans sa *compassion* (רחמים, 3e racine, substantif, au pluriel) et son immense *miséricorde* » (littéralement, dans l'abondance de ses miséricordes, חסדים, 2e racine, substantif, au pluriel). (Is., LXIII. 7).

Mais il faut mettre au-dessus de tous les autres passages la solennelle déclaration de Yahweh à Moïse dans l'apparition du Sinaï; elle exalte en Dieu, au lieu des attributs de gloire et de puissance, les attributs de miséricorde et de compassion qui sont à la base de l'alliance; elle est véritablement dans l'Ancien Testament, *la charte de la grâce;* elle en montre la source en Dieu et le déploiement sur toutes les générations d'Israël; car du sommet du Sinaï, cette déclaration se répercute à travers tout le pays et dans toute l'histoire du peuple de Dieu.

Moïse a demandé à Dieu de lui montrer sa gloire. Dieu ne consent à faire passer devant lui que sa bonté. Et pendant la mystérieuse scène, on entend : « Yahweh! Yahweh! Dieu *compatissant* (רחום) et *gracieux* (וחנון), lent à la colère, *riche en miséricorde* (רב־חסד) et en fidélité, qui conserve sa *miséricorde* (חסד) jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la révolte et le péché, mais qui ne les laisse pas impunis, visitant l'iniquité des pères sur les enfants et sur les enfants des enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération. » (Ex., XXXIV, 6-7.) Et cette déclaration, comme un écho, retentit à travers tous les livres de l'Ancien Testament, tantôt dans sa teneur à peu près intégrale, tantôt réduite à ses éléments essentiels, mais toujours avec les termes qui sont devenus sacrés (cf. Pour les livres de la Loi, Num., XIV, 18, 19; Deut., V, 10; pour les livres historiques, II Chron., XXX, 9; Neh., IX, 17, 31; pour les Prophètes, Joel., II, 13; Jon., IV, 2; pour les Psaumes, LXXXVI, 15; CIII, 8; CXI, 4; CXVI, 5; CXLV, 8, etc.; cf. même Eccli., II, 13 et, dans le Nouveau Testament, Jac., V, 11).

Le fond de la déclaration, on l'aura remarqué, est constitué par les trois épithètes appliquées à Dieu; elles représentent précisément les trois termes principaux que nous avons analysés : רחום, adjectif de la 3e racine, רחם; חנון, adjectif de la 1re racine, חנן et רב־חסד, locution où entre le substantif de la 2e racine חסד. Ces trois expressions fondamentales ne manquent guère de reparaître dans les nombreux passages cités. La locution : *riche en miséricorde* est toujours précédée d'une autre qui lui donne du relief : *lent à la colère.* (Ex., XXXIV, 6; Num., XIV, 18; Joel., II, 13; Jon., IV, 2; Ps., LXXXVI, 15; CIII, 8; Neh., IX, 17) et souvent complétée par une nouvelle alliance de mots que nous retrouverons : *riche en miséricorde et en fidélité* (Ex., XXXIV, 6; Ps., LXXXVI, 15). Mais la déclaration ne se borne pas à célébrer en Dieu les attributs de grâce; elle en montre le déploiement au bénéfice de l'homme. C'est une nouvelle richesse à recueillir.

3. *Le rayonnement des termes hébreux de la grâce.* — Ces termes, en effet, non contents de se grouper entre eux en alliances de mots caractéristiques, exercent autour d'eux un rayonnement qui accroît leur portée et élargit leur champ de signification. On pourrait dire, si l'on préfère, qu'ils sont un centre d'attraction : chacun d'eux s'associe à d'autres expressions voisines pour constituer de nouvelles alliances de mots : ainsi, autour de ces trois termes, s'élabore, dès l'Ancien Testament, un riche vocabulaire de la grâce.

Ici le terme חן est nettement distancé par רחם et surtout par חסד qui fournit les locutions les plus nombreuses et les plus expressives.

a) « *Miséricorde et fidélité* » (חסד ואמת). — C'est la plus remarquable, elle remplit l'Ancien Testament et a son retentissement dans le Nouveau (Joa., I, 14, 17). Comme *la miséricorde*, la *fidélité* est envisagée en Dieu et, si parfois elle est appliquée aux hommes, c'est en dépendance de Dieu. La fidélité dont il s'agit n'est point l'attribut naturel de l'être divin, c'est un attribut de Yahweh connu par la révélation; c'est la fidélité du Dieu d'Israël à l'alliance qu'il a contractée avec son peuple (Deut., VII, 8, 9, 12). Cet aspect est volontiers envisagé par les auteurs sacrés. (Ps., XXX, 10; XXXI, 6; Is., XLIX, 7). Cette fidélité est parfois associée à la *justice* (Ps., CXI, 7; Zach., VIII, 8; Is., XI, 5), mais elle est surtout accouplée avec la *miséricorde* (חסד ואמת ou חסד ואמונה); la *fidélité* de Dieu à tenir les promesses de son alliance est mise sous la sauvegarde du délicat sentiment (חסד) qui lui a fait contracter cette alliance.

Nous avons déjà rencontré cette formule dans la grande déclaration du Sinaï (Ex., XXXIV, 6) et dans quelques-unes de celles qui lui font écho (Ps., LXXXVI, 15, etc). Elle revient fréquemment dans tous les livres de l'Ancien Testament (Gen., XXIV, 27; II Sam., II, 6; XV, 20; Mich., VII, 20; Ps., XXV, 10; XL, 11; LVII, 3, 10; LXI. 8; CXV, 1; CXXXVIII, 2; cf. Tob., III, 2). Elle atteint son point culminant dans le ps., LXXXIX; elle y revient jusqu'à sept fois : 1, 2, 5, 8, 14, 24, 28, 33, 49; elle en est le *leit-motiv :* le psaume, en effet, est-il autre chose qu'un long et pressant appel à « la miséricorde et à la fidélité » de Dieu en faveur de la dynastie de David? On dirait presque une sommation à tenir sa promesse qui semble périmée. *Miséricorde* et *fidélité* se personnifient; ce sont comme des anges qui se tiennent devant la face de Dieu, serviteurs attentifs à recueillir ses ordres, messagers prêts à remplir ses missions : « *La miséricorde* (rétablir le terme חסד) et *la fidélité* t'environnent... La justice et l'équité sont le fondement de ton trône; *la miséricorde* et *la fidélité* se tiennent devant ta face. » (Ps., LXXXIX, 9-15). Voilà les serviteurs. Et voici les messagers : « Ordonne à *la miséricorde* et à *la fidélité* de le garder (le roi) (Ps.,

LXI, 8; cf. XXV, 10; XL, 11; LVII, 3, 10; LXXXVI, 15; XCV, 2; Prov., XX, 28).

Cette personnification des attributs divins, cette mission qui leur est confiée semblent préparer la communication aux hommes, car la formule s'applique parfois à eux; les hommes ont, comme Dieu, *leur miséricorde* et *leur fidélité* auxquelles on fait appel (Gen., XXIV, 49; XLVII, 29; Jos., II, 14; cf. Os., IV, 1). Ils sont invités, surtout au livre des Proverbes, à imiter ces attributs divins ou plutôt à en accueillir la communication dans leur âme comme un don divin (Prov., III, 3; XIV, 22, XVI, 6).

b) « *Alliance et miséricorde* » (שָׁמַר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד). — Cette formule, en rattachant l'Alliance au sentiment divin qui l'a inspirée, en fait bien une affaire de *grâce* (חֶסֶד.) La locution équivaut à la précédente : le Deutéronome l'établit dans le texte même qui l'énonce : « C'est Yahweh, ton Dieu, qui est Dieu, le Dieu *fidèle qui garde l'alliance et la miséricorde* jusqu'à mille générations pour ceux qui l'aiment et qui gardent ses commandements. » (Deut., VII, 9; cf. 12) Cette connexion des deux formules apparaît encore (Is., LV, 3) : « Je ferai avec vous une alliance (בְּרִית) éternelle; ce sont *les grâces* (חֲסָדִים) (promises) à David et elles sont assurées (הַנֶּאֱמָנִים(, c'est-à-dire sous la garde de la *fidélité* divine. » Et (Ps., XXV, 10) : « Tous les sentiers de Yahweh sont *miséricorde et fidélité* pour ceux qui *gardent son alliance* » : c'est la fidélité de l'homme en réponse à celle de Dieu.

Cette locution, associée par Deut., VII, 9, 12, à la constitution de l'alliance, demeure une formule consacrée; elle est reprise à chaque renouvellement de ce pacte sans cesse rompu par les Israélites, sans cesse maintenu par Dieu; par Salomon à l'inauguration du Temple (I Reg., VIII, 23); par le psalmiste, dans l'émouvante adjuration à Dieu en faveur de la promesse (Ps., LXXXIX, 28); par Néhémie, soit dans sa prière initiale (I, 5), soit dans la grande confession des péchés au nom du peuple (IX, 32); par Daniel, dans sa prière solennelle, avant la prophétie des soixante-dix semaines (IX, 4).

c) « *Miséricorde et justice* » (צֶדֶק ou מִשְׁפָּט). — Cette association de deux termes que nous opposons volontiers, est tout à la fois très expressive de la doctrine de la grâce et très fréquente dans l'Ancien Testament. « Dieu est *miséricordieux* (חַנּוּן) et *juste* (צַדִּיק) (Ps., CXVI, 5); il est *juste* (צַדִּיק) dans toutes ses voies et *miséricordieux* (חָסִיד) dans toutes ses œuvres. « (Ps., CXLV, 17). Le seigneur est *juste*... ses voies sont miséricorde, fidélité et *justice* (Tob., III, 2). En reproduisant la formule du Sinaï : « Yahweh est gracieux et compatissant, lent à la colère et riche en miséricorde » (Ps., CXLV, 8), le psalmiste l'enrichit de titres nouveaux : son immense bonté et *sa justice* (℣. 7), sa bonté pour tous et sa compassion (רַחֲמִים) envers toutes les créatures (℣. 9.)

Comme la fidélité, cette autre compagne de la miséricorde, *la justice*, à son tour, devient l'apanage de l'homme. Le sublime idéal proposé par le prophète Michée comporte la pratique de la *justice* (מִשְׁפָּט) et l'amour de la *miséricorde* (חֶסֶד) (VI, 8). Celui d'Osée est de *garder la miséricorde et la justice* (XII, 7). Cette justice produit chez l'homme les fruits les plus riches :

Alors la *droiture* (מִשְׁפָּט) habitera dans le désert,
Et la *justice* (צְדָקָה) s'établira dans le verger,
Et le produit de la justice sera la *paix*,
Et le fruit de la justice, *le repos*,
Et *la sécurité* pour jamais. (Is., XXXII, 16-17.)

Ces diverses expressions de la grâce de Dieu se combinent en des formules les plus riches. Voici d'abord *la fidélité* (אֱמוּנָה), puis *la justice* (צְדָקָה) et *la droiture* (מִשְׁפָּט), enfin *la miséricorde* (חֶסֶד) (Ps., XXXIII, 4-5). Voici surtout la touchante déclaration de Dieu dans Osée (II, 21) :

Je te fiancerai à moi pour toujours;
Je te fiancerai à moi dans la *justice* (בְּצֶדֶק) et le *droit* (בְּמִשְׁפָּט)[
Dans la miséricorde (בְּחֶסֶד) et la compassion (בְּרַחֲמִים);
Je te fiancerai à moi dans la fidélité (בֶּאֱמוּנָה).

Dans le cortège des attributs divins personnifiés où nous avons contemplé *la miséricorde* et *la fidélité*, la *justice* pénètre à son tour. Voici le cortège du ps., XCVIII, 2-3 : en tête, *le salut*, lui aussi, personnifié; puis la *justice;* ensuite la *miséricorde* et la *fidélité* et, de nouveau, le *salut* (en inclusion). Plus complexe est le cortège du ps., XL, 11-12 : d'abord la justice (צְדָקָה) (11[a]); puis la fidélité (אֱמוּנָה) et le salut (תְּשׁוּעָה) (11[b]); ensuite la miséricorde (חֶסֶד) et la fidélité (אֱמֶת) (11[c]); la compassion (רַחֲמִים) (12[a]) et enfin, de nouveau, la miséricorde (חֶסֶד) et la fidélité (אֱמֶת) (12[b]). Mais rien n'égale la mise en scène du ps., LXXXV, 11-14, avec les quatre attributs divins, groupés deux à deux. Voici le texte, débarrassé de ses fautes évidentes :

La *miséricorde* et la *fidélité* vont se rencontrer,
La *justice* et la *paix*, s'embrasser :
La *fidélité* germe de la terre,
La *miséricorde* regarde des cieux ;
La *justice* marche devant lui
Et *la paix* suit ses pas.

Qu'on remplace la miséricorde par le salut, ce salut qui a pris place parmi les personnifications divines — et, de fait, le salut de l'homme n'est-il pas la grande préoccupation de la miséricorde de Dieu? — et l'on obtient une belle alliance de mots, une suggestive formule de grâce, familière à la IIe partie d'Isaïe : l'union de la justice et du salut. « Il n'y a pas en dehors de moi, déclare Yahweh, *de Dieu juste et sauveur*. » (Is., XLV, 21.) « Que les nuées fassent pleuvoir la justice! Que la terre s'ouvre et produise le salut (Is., XLV, 8) : et sans cesse *le salut* vient en parallélisme avec *la justice* (XLVI, 13; LI, 5, 6, 8; LVI, 1; LIX, 17; LXI, 10; LXII, 1).

d) Le pardon des péchés. — Quelque nom que prenne la grâce de Dieu (חֵן, « faveur »; חֶסֶד, « miséricorde »; רַחַם; « compassion »), le premier bienfait qu'elle accorde à l'homme, c'est le pardon de ses péchés. « Dieu est miséricordieux : il efface le péché. » (Ps., LXXVIII, 38.) De son côté, «par la miséricorde et la fidélité (l'homme) expie l'iniquité. » (Prov., XVI, 6.)

Cette vérité est mise en vif relief dans l'oracle du Sinaï et dans la plupart de ceux qui lui font écho. La solennelle proclamation des trois attributs de grâce

(Ex., xxxiv, 6) est immédiatement suivie de la déclaration sur le pardon des péchés, déclaration énergique qui énumère les trois désignations techniques du péché en hébreu : עון, פשע, חטא. Et rien n'est si révélateur de la grâce divine que cette richesse de terminologie, avec le vif sentiment du péché qu'elle suppose et qu'elle entretient.

Et cette association, qui impressionne dans la réponse du Sinaï, a donné le ton à la littérature sacrée : chaque fois qu'interviennent les attributs de la miséricorde divine, attendons-nous à de touchants accents de confession des péchés, d'appels au pardon : ce sont comme les deux aspects du langage de la grâce; ils sont solidaires. Il n'y aurait, pour le constater, qu'à reprendre les plus significatifs des textes déjà rencontrés.

L'alternance est remarquable chez l'auteur du ps., xxv, 6-10. Tour à tour, il élève les yeux vers les divins attributs et il les abaisse vers ses péchés : « Souviens-toi de ta *compassion* (רחמים), Yahweh, et de *tes miséricordes* (חסדים). Des *fautes* (חטאות) de ma jeunesse et de mes *péchés* (פשעי), ne te souviens pas; selon ta *miséricorde* (חסד), souviens-toi de moi, à cause de ta *bonté* (טוב). Tous les sentiers de Yahweh sont *miséricorde* (חסד) et *fidélité* (אמת). A cause de ton nom, Yahweh, tu pardonneras *mon iniquité* » (עון) (cf. Ps., xl, les attributs divins : salut, justice, miséricorde et fidélité (11-12); les péchés (עון) (13). Le célèbre ps., li, sans reproduire la déclaration du Sinaï, énonce, dès le début, les trois titres de la bonté divine : « Aie *pitié* de moi (חנן), ô Dieu, selon ta *miséricorde* (חסד) et selon la grandeur de ta *compassion* » (רחמים). Et tout aussitôt il énumère les trois noms du péché :« Efface mes *transgressions* (פשע); lave-moi de mon *iniquité* (עון) et de *mon péché* (חטא), purifie-moi. » (3-4; cf. Ps., xxxii, 1-2). Dès ici et dans le cours du psaume, le suppliant sollicite tous les modes du pardon divin : effacer le péché (3), laver, purifier le pécheur (4, 9) détourner sa face du péché (11; cf. Ps., cix, 14). La prière de Salomon, après un appel à Dieu « *qui garde l'alliance et la miséricorde* » (I Reg., viii, 23), devient une confession des péchés du peuple (31, 36, 46, 47, 50). La belle prière d'Is., lxiii, 7-lxiv, 11 débute par une magnifique invocation aux attributs divins de miséricorde (lxiii, 7) et se termine par un touchant aveu du peuple coupable (lxiv, 5-8; cf. Neh., ix, 32 sq.). La prière de Daniel est encore plus caractéristique (ix, 4-19); l'invocation initiale est celle du Deutéronome (viii, 9, 12) au Dieu « qui garde l'alliance et la miséricorde », précédée de celle de Néhémie au « Dieu grand et redoutable » (ix, 32). Puis la prière se déploie, touchante malgré sa prolixité, mettant sans cesse en contraste, du côté de Dieu, les attributs de grâce : la miséricorde (4, 9, 18), la justice (7, 14, 16, 18), la fidélité (13); du côté du peuple, les infidélités de toute sorte; l'énumération un peu pêle-mêle épuise le vocabulaire du sujet, non seulement les substantifs, comme précédemment (13, 16), mais aussi les formes verbales (5, 8, 11, 15).

La finale de Michée va nous présenter tout ce langage dans un puissant raccourci. « Quel Dieu est semblable à vous, qui ôtez l'*iniquité* (עון), et qui pardonnez la *transgression* (פשע) au reste de votre héritage? (נחלה). Il ne fait pas toujours prévaloir sa colère : car il se plaît, lui, à la *miséricorde* (חסד). Il aura encore *compassion* de nous (רחם); il foulera aux pieds *nos iniquités* (עון, de nouveau). Vous jetterez au fond de la mer tous [nos] *péchés* (חטא); vous montrerez à Jacob la *fidélité* (אמת), à Abraham *la miséricorde* (חסד) que vous avez jurée à nos pères dès les anciens jours. » (vii, 18-20). Voici bien, malgré l'inspiration personnelle du passage (il ne reflète pas la déclaration du Sinaï), tout le langage consacré de l'Ancien Testament, condensé en quelques lignes; voici la *miséricorde* (חסד) et la *compassion* (רחם) divines; חנן, qui manque, est décidément moins énergique. Voici la *miséricorde* (חסד), associée à la *fidélité* (אמת). Voici tous les termes du péché (עון deux fois, פשע, חטא). Voici même les divers modes de la rémission : ôter, pardonner (passer outre), fouler aux pieds, jeter au fond de la mer. Il n'est pas jusqu'à la désignation d'Israël comme l'*héritage* du Seigneur, qui ne marque le langage de la grâce.

On pourrait faire d'autres rapprochements, souligner d'autres expressions. *La grâce et la paix*, qui figureront ensemble dans les épîtres du Nouveau Testament, sont déjà associées dans la bénédiction d'Aaron : « Que Yahweh t'accorde *sa grâce!* (חנן). Qu'il te donne *la paix!* (שלום.) (Num., vi, 25-26). Dans un psaume de très haute inspiration, *la grâce* (חן) et *la gloire* (כבוד) s'accouplent comme dons de Yahweh (Ps., lxxxiv, 12; cf. Ex., xxxiii, 18, 19). Ailleurs, c'est le *bonheur* (טוב) et la *miséricorde* (חסד) (Ps., xxiii, 6). C'est même la *grâce* et la vraie sagesse :

> Que la *miséricorde* et la *fidélité* ne t'abandonnent pas :
> Attache-les à ton cou, grave-les sur la table de ton cœur
> Ainsi tu trouveras *la grâce* (חן) et la vraie *sagesse*.
> (Prov., iii, 3-4)

On ne saurait omettre, dans cette enquête, un mot dont l'épanouissement était réservé au Nouveau Testament, mais qui n'est pas aussi étranger à l'Ancien Testament qu'on le dit parfois : c'est celui d'*amour* (אהבה). Quand il paraît, c'est généralement dans le voisinage des termes précédents. « Israël a trouvé *grâce* (חן) dans le désert. Aussi Yahweh lui dit : « Je t'ai *aimé* d'un *amour* éternel (ואהבת עולם אהבתיך), aussi j'ai prolongé pour toi la *miséricorde.* » (חסד). (Jer., xxxi, 4). D'ailleurs la signification de ces termes en est si rapprochée qu'on les traduit souvent par « amour » (cf. Van Hoonacker, *Les Petits prophètes*, sur Os., ii, 21). Pour ce nom d'« amour » dans l'Ancien Testament, la place d'honneur revient au Deutéronome et au prophète Osée. D'après le Deutéronome, Yahweh aime son peuple (אהב, vii, 8, 13; xxiii, 6); il en a aimé les ancêtres, les patriarches (iv, 37); il s'est attaché à eux pour les aimer (x, 15). En retour, il en attend l'amour : s'il « *garde l'alliance et la miséricorde* », c'est « pour ceux qui l'*aiment* et gardent ses commandements » (vii, 9). Et l'on sait le retentissement de cette déclaration dans les âges postérieurs (I Reg., viii, 23; Neh., i, 5; ix, 32; Ps., lxxxix, 28; Dan., ix, 4). Avec le prophète Osée, le même langage

se nuance de plus de tendresse. Yahweh « *aime* » les enfants d'Israël (III, 1; IX, 15). « Quand Israël était enfant, dit Yahweh, je l'aimai (וָאֹהֲבֵהוּ) et, dès l'Égypte, j'adressai des appels à mon fils. Je les menais *avec des cordeaux de tendresse* (חֶסֶד), *avec des liens d'amour.* (אַהֲבָה). (Os., XI, 1, 4.) Au lieu du terme bizarre et unique de אָדָם, des « cordeaux d'humanité », ne faut-il pas rétablir le mot חֶסֶד qui est familier à Osée (II, 21; IV, 1; VI, 4, 6; X, 12; XII, 17) et que recommande le parallélisme avec אַהֲבָה? (Cf. Kittel, *Biblia hebraica;* Cheyne, *Hosea*, p. 29-30: [Cambridge Bible]). Le terme revient encore ailleurs dans l'Ancien Testament (Is., XLIII, 4; LXIII, 9; Soph., III, 17; Ps., XVIII, 1; CXVI, 1; Mal., I, 2). Michée, dans une émouvante déclaration, associe même ce mot à celui de miséricorde : ce que Yahweh demande à l'homme, au lieu de sacrifices tout extérieurs, c'est, avec la pratique de la justice et l'humble conduite avec Dieu, *l'amour de la miséricorde* (אַהֲבַת חֶסֶד) (Mich., VI, 8; cf. Driver, *Deuteronomy* [Internat. critic. comment.], p. 100-101.)

Le docteur Joseph Ziegler a composé sur « *L'amour de Dieu chez les prophètes* » une pénétrante étude de théologie biblique d'Ancien Testament (*Die Liebe Gottes bei den Propheten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theol.*, Münster, 1930). Il y consacre une des quatre sections à l'examen lexicographique et exégétique des mots hébreux mis en cause. Pour partir d'un point différent du nôtre et suivre une voie opposée, il n'en aboutit pas moins au même résultat. C'est de l'étude des termes qui préparent celui de *grâce* : faveur, compassion, miséricorde, que nous avons abouti à celui d'*amour*. Le docteur Ziegler part du terme : אַהֲבָה, qui fait l'objet de son étude; c'est l'amour de choix, de préférence. Mais les trois premiers termes qu'il rencontre dans l'entourage sont bien ceux que nous avons essayé de dégager : חֶסֶד, « fidélité », « amour », « bonté », « grâce », « faveur *miséricordieuse* »; רַחֲמִים « amour tendre », « délicat », *compatissant;* חֵן, « grâce », *faveur* (cf. J. Calès, dans *Rech. de science relig.*, 1932, p. 237).

4. *Les termes hébreux correspondant aux synonymes de* χάρις. — Les termes hébreux que traduisent χάρις et ses dérivés, doivent être complétés par ceux que rendent les synonymes de χάρις; c'est une nouvelle perspective ouverte sur l'Ancien Testament et une source d'enrichissement du vocabulaire de la grâce. Nous avons vu (col. 717), que ces synonymes se répartissent en deux séries principales.

a) 1re série : la donation de la grâce par Dieu, les équivalents de δίδωμι *et ses dérivés.* — Le relief qu'ont, dans le Nouveau Testament, ainsi que nous l'avons constaté (cf. col. 717-722), l'idée et le terme de « donner » (δίδωμι), fait songer naturellement à une influence de l'Ancien Testament; en effet, saint Jean, le plus sémitisant des écrivains sacrés de la nouvelle alliance, n'est-il pas celui chez qui ce relief atteint son maximum? Ce caractère se présente sous une forme encore plus accentuée dans les LXX : là cette fréquence de δίδωμι est le reflet direct de la prépondérance du terme hébreu qu'il traduit נָתַן. Ce mot est un des éléments fondamentaux de la langue hébraïque : autant son emploi est fréquent, autant son champ de signification est étendu; il serait intéressant de suivre la série des termes auxquels doivent recourir, pour le traduire, les versions, tant anciennes que modernes. On trouve au moins 1500 fois, dans les LXX, נָתַן rendu par δίδωμι; il est vrai que δίδωμι traduit encore quelques autres termes, par exemple, une vingtaine de fois le verbe שׂוּם, « poser ». Mais, par contre, combien de fois נָתַן n'est-il pas rendu autrement! Bref נָתַן est encore plus caractéristique de l'hébreu de l'Ancien Testament que δίδωμι du grec du Nouveau Testament.

Cette importance du mot est bien soulignée par la quantité de noms propres, surtout de noms de personnes, qu'il a servi à former, soit seul, soit avec les noms divins, *El* et *Yah*. C'est d'abord le nom de Nathan, porté par tant de personnages bibliques : le prophète, contemporain de David et de Salomon (II Sam., VII, 2; XII, 1; I Reg., I, 8; Ps., LI, 2; I Chron., XVII, 1; XXIX, 29; II Chron., IX, 29; Eccli., XLVII, 1); un fils de David (II Sam., V, 14; I Chron., III, 5); beaucoup d'autres (II Sam., XXIII, 36; I Reg., IV, 5; I Chron., II, 36; XI 38; Esdr., VIII, 16; X, 39). C'est encore Nathanmélech (II Reg., XXIII, 11); Nathanaël : nombreux personnages de l'Ancien Testament (Num., I, 8; II, 5; I Chron., II, 14; XV, 24; II Chron., XVII, 7; Esdr., X, 22; Neh., XII, 21); le disciple de Jésus (Joa., I, 45), Nathanias : encore de nombreux personnages (I Chron., XXV, 2; II Reg., XXV, 23, 25; Jer., XL, 14; II Chron., XVII, 8); Mathan, nom plusieurs fois porté (II Reg., XI, 18; II Chron., XXIII, 17; Jer., XXXVIII, 1); Mathenaï (Neh., XII, 19; Esdr., X, 33); Mathanias (Neh., XI, 17, 22; II Chron., IX, 15; II Reg., XXIV, 17; Esdr., X, 26; I Chron., XXV, 4; II Chron., XXI, 9, 13, etc., cf. W. Gesenius, *Dict. hébreu et araméen*).

L'idée fondamentale qu'exprime ce mot, répond bien à la pensée maîtresse du peuple de Dieu, à la croyance qui le distingue de tous les autres peuples : c'est que, chez l'homme, créé à l'image de Dieu (Gen., I, 26, 27), tout est *don* de Dieu, et non pas seulement don de nature, mais *don de grâce*.

Des synonymes de χάρις dans le grec du Nouveau Testament, nous remontons d'autant plus facilement aux termes hébreux qui leur correspondent, que, dans les passages qui contiennent ces synonymes, figurent un assez grand nombre de citations de l'Ancien Testament (Joa., VI, 31 cite Ps., LXXVIII, 24; cf. Ex., XVI, 4, 13-15; Act., II, 18 cite Joel, III, 3; saint Pierre, Act., II, 27 et saint Paul, Act., XIII, 35 s'accordent à citer Ps., XVI, 10 qu'ils appliquent à la résurrection de Jésus-Christ; saint Paul [Rom., XI, 8], combine Is., XXIX, 10 et Deut., XXIX, 3 et Eph., IV, 8 cite le Ps. LXVIII, 19; l'épître aux Hébreux cite Is., VIII, 18 [Hebr., II, 13] et deux fois Jer., XXXI, 33 [Hebr., VIII, 10 et X, 16]). Enfin saint Jacques (IV, 6) et saint Pierre (I Petr., V, 5) reproduisent également Prov., III, 34, où se rencontrent le verbe δίδωμι et le substantif χάρις.

Nous pourrions donc à la rigueur nous passer de la version des LXX, mais son intermédiaire nous demeure précieux; non seulement il complète notre information, mais il nous fait constater que, sauf de rares exceptions, les termes choisis par les interprètes alexandrins sont ceux qu'ont adoptés les écrivains sacrés du Nouveau Testament; ainsi en est-il dans les citations précédentes, faites d'après les LXX; le grec δίδωμι y répond à l'hébreu נָתַן. Cependant, saint Paul, en combinant Is., XXIX, 10 et Deut., XXIX, 3, a préféré le terme plus simple du Deutéronome : נָתַן, déjà rendu par ἔδωκεν dans les LXX, au terme plus pittoresque d'Isaïe, נָסַךְ « verser », rendu en grec par πεπότικεν (Rom., XI, 8). D'autre part, le même saint Paul a

transformé en ἔδωκεν, comme s'il avait lu נָתַן, le לָקַח du ps. LXVIII, 19, que les LXX avaient bien rendu par ἔλαβες (Eph., IV, 8).

Si le δίδωμι du grec traduit habituellement le נָתַן de l'hébreu, il est naturel que les dérivés de δίδωμι répondent, à leur tour, à des dérivés de נָתַן. Mais on ne sera pas surpris que ceux-ci soient moins nombreux que ceux-là, l'hébreu restant inférieur au grec pour la richesse du vocabulaire. Parmi ces dérivés de נָתַן, il faut mettre hors de cause נְתִינִים, qui désigne une catégorie de serviteurs du Temple. Il nous reste à envisager trois substantifs, très voisins de forme et de signification : מַתָּן, מַתָּנָה et מַתַּת. Leur sens général est celui de « don » ou de « présent ». Ils peuvent désigner les dons ou présents que les hommes se font entre eux (Gen., XXXIV, 12; Prov., XVIII, 16; XXI, 14 [Eccli., IV, 3] [מַתָּן]; Gen., XXV, 6; Ez., XLVI, 16; Esth., IX, 22; II Chron., XXI, 3; [Eccli., III, 17] [מַתָּנָה]; I Reg., XIII, 7 [מַתַּת]), même ceux qui servent à exercer la corruption (Prov., XIX, 6 [מַתָּן]; Prov., XV, 27; Eccl., VII, 7 [מַתָּנָה]; Prov., XXV, 14 [מַתַּת]; mais ils désignent surtout les dons, les présents de Dieu à l'homme, les bénédictions qu'il lui accorde (Num., XVIII, 6; Deut., XVI, 17 [מַתָּנָה]; Ez., XLVI, 5, 11; Eccl., III, 13; V, 18) (מַתַּת) et par réciprocité les offrandes des hommes à Dieu, principalement celles qui étaient fixées par la Loi, les offrandes saintes (Ex., XXVIII, 38; Deut., XVI, 17; Ez., XX, 26, 31, 39), les prémices et les dîmes (Lev., XXIII, 38; Num., XVIII, 29). Quelques termes équivalents, empruntés à d'autres racines, leur sont associés dans ce domaine des sacrifices qui sont par excellence les dons que Dieu demande aux Israélites et, pour eux, les gages des dons meilleurs que Dieu leur accordera en retour, tels sont מִנְחָה et קָרְבָּן, qui sont des termes techniques, זֶבֶד et שֹׁחַד, qui appartiennent plutôt au langage ordinaire.

Si, dans l'ensemble, les dérivés de δίδωμι correspondent aux dérivés de נָתַן, cette correspondance ne se poursuit pas dans les détails, le même mot hébreu n'étant pas toujours rendu par le même mot grec. En grec, le terme le plus fréquent est δόμα; dans les LXX, trente-trois cas, y compris les livres deutéro-canoniques. En hébreu, le plus fréquent est מַתָּנָה : dix-sept fois dans la Bible hébraïque. Aussi est-ce מַתָּנָה que rend le plus souvent δόμα; ainsi, dans le ps. LXVIII, 19, cité par saint Paul (Eph., IV, 8).

Δόσις, qui est rare dans le Nouveau Testament, ne l'est pas moins dans l'Ancien, du moins dans la partie des LXX qui est la traduction de la Bible hébraïque; il n'y figure que trois fois; il rend une fois מַתָּן (Prov., XXI, 4), une fois מַתַּת (Prov., XXV, 14). La troisième fois, il traduit un mot d'autre racine, חֹק, « portion » (Gen., XLVII, 22).

Le verbe δωρέομαι est également très rare; il ne se rencontre que quatre fois comme traduction de la Bible hébraïque et deux fois seulement il répond à נָתַן (Esth., VIII, 1 et Prov., IV, 12); la troisième fois, il traduit קָרְבָּן et la quatrième, un terme tiré d'une autre racine, mais de même signification, זָבַד (Gen., XXX, 20). Δώρημα ne paraît pas dans la partie protocanonique des LXX. Δωρεά, le plus important, sinon le plus fréquent des synonymes, dans le Nouveau Testament, est au contraire très rare dans les LXX et ne se rencontre que dans les livres tardifs, soit protocanoniques, Daniel, partie araméenne (II, 6 et V, 19) où il traduit נְבִזְבָּה, soit deutérocanoniques (III Macch., IV, 30; Sap., VII, 15; XVI, 25). Δωρεάν traduit habituellement l'hébreu חִנָּם (Gen., XXIX, 15; Ex., XXI, 2, 11; Num., XI, 5; I Reg., XIX, 5 etc.). Ce terme hébreu n'appartient plus à la catégorie des synonymes, il se rattache à חנן, la première des trois expressions fondamentales qui désignent la grâce. D'ailleurs il a bien exactement les mêmes sens que δωρεάν; les sens accessoires, « sans motif » (Ps., CIX, 3; Job, II, 3; IX, 17; I Reg., II, 31; Prov., XXIV, 28; XXVI, 2; Lam., III, 52; Ps. XXXV, 19; LXIX, 5, cité par Joa., XV, 25); « sans résultat », « en vain » (Prov., I, 17; Mal., I, 10; Ez., VI, 10), mais aussi le sens principal, « gratuitement », « par grâce » (Gen., XXIX, 15; Ex., XXI, 2; II Sam., XXIV, 24; Job, I, 9; Is., LII, 3; Jer., XXII, 13).

Il faut envisager à part le grec δῶρον; il ne traduit qu'une fois l'hébreu מַתָּנָה (Ez., XX, 39) auquel il semblerait correspondre par sa racine. Ailleurs, il rend quelquefois (une vingtaine de fois à travers tous les livres de la Bible) le terme שֹׁחַד, qui signifie « présent » et semble appartenir au langage courant; il s'applique surtout à la défense de recevoir des présents corrupteurs (Ex., XXIII, 8; Deut., X, 17; XVI, 19; XXVII, 25; I Sam., VIII, 3; Ps., XV, 5, etc.). On le trouve en parallélisme avec מַתָּן (Prov., XXI, 14) et, en association avec חֵן, « grâce », « faveur » (Prov., XVII, 8). Partout ailleurs, le grec δῶρον traduit les deux termes techniques, relatifs aux offrandes et aux sacrifices; pour מִנְחָה, le moins fréquent (trente-deux fois), il se trouve dans plusieurs livres, principalement dans la Genèse (IV, 4; XXXII, 13, 18, 20, 21; XXXIII, 10, etc.); pour קָרְבָּן, les cas beaucoup plus nombreux (soixante-sept), sauf Neh., XIII, 30, se circonscrivent, en proportion égale, dans les deux seuls livres du Lévitique et des Nombres. C'est ainsi que, dans les LXX, comme nous l'avons remarqué plus haut (col. 720), le mot grec δῶρον est devenu un terme technique du culte, à l'égal des mots hébreux מִנְחָה et קָרְבָּן.

Quant aux termes composés en δίδωμι, le verbe ἀνταποδίδωμι traduit habituellement שִׁלֵּם, forme piel de שָׁלַם, « rémunérer » (de vingt-cinq à trente fois) ou הֵשִׁיב, forme hiphil de שׁוּב, même sens (une vingtaine de fois), mais aussi assez souvent (une douzaine de fois) גָּמַל, que nous avons déjà rencontré parmi les termes secondaires de la grâce (cf. col. 729); c'est la rétribution, mais spécialement la rétribution bienveillante et gracieuse (Is., LXIII, 7; Ps., CIII, 10). Cette traduction, moins fréquente avec le verbe ἀνταποδίδωμι, devient la règle avec les substantifs correspondants : ἀνταπόδομα rend à peu près toujours l'hébreu גְּמוּל, « rétribution », surtout « rémunération de faveur », (Jud., IX, 16; II Chron., XXXII, 25; Ps., XXVII, 6; CXXXVI, 11; Prov., XII, 15; Jer., LI, 6; Lam., III, 63;

Joel, III, 4, 7); ἀνταπόδοσις, d'ailleurs plus rare, répond à גְּמוּל (Is., LIX, 18; Ps., XCIII, 2; CII, 3); à גְּמוּלָה (II Reg., XIX, 36; Jer., XXXI, 56); les quelques autres cas se dispersent sur différents termes.

b) 2e série : la réception de la grâce par l'homme, les équivalents de δέχομαι *et* λαμβάνω.. — Ces deux verbes grecs qui expriment l'idée de réception et s'appliquent souvent aux dons divins (cf. col. 722) répondent l'un et l'autre, du moins pour la majeure partie des cas, au seul verbe hébreu לָקַח, mais dans des conditions assez différentes. Dans les passages rendus en grec par δέχομαι, nous n'avons point de citations d'Ancien Testament; avec λαμβάνω, nous en avons plusieurs : Matth., XXVII, 9 cite Zach., XI, 13 : en hébreu, לָקַח; en grec, λαμβάνω. : Act., I, 20 cite le ps. CIX, 8 en hébreu לָקַח; en grec, λαμβάνω. Matth., VIII, 17 cite Is., LIII, 4 : en hébreu, נָשָׂא; en grec, φέρει. Le verbe לָקַח, comme נָתַן, auquel il est souvent associé par antithèse (Eccli., XLII, 7), est un des termes les plus fréquents de la langue hébraïque; il est de signification très large, oscillant entre l'idée de *prendre* et celle de *recevoir*, rejoignant dans chaque direction des termes plus accentués, d'un côté, prendre et même prendre de force, de l'autre, recevoir et même accepter comme une faveur.

Λαμβάνω traduit לָקַח avec tendance dans la première direction; c'est, en grec, un terme très employé; dans les LXX, il répond à לָקַח au moins huit cents fois; avec παραλαμβάνω, qui a pratiquement le même sens, le chiffre s'augmenterait encore. Mais λαμβάνω, traduit aussi environ cent-cinquante fois le verbe hébreu נָשָׂא, « porter », cf. Matth., VIII, 17, citant Is., LIII, 4 et une vingtaine de fois, לָכַד, qui a nettement le sens de prendre par force. Cette orientation est encore plus nette avec ἐπιλαμβάνω, qui veut dire « saisir » (I Tim., VI, 12, 19) et qui traduit des termes hébreux de même sens : אָחַז (douze fois), חָזַק (dix-huit fois). Ainsi לָקַח est traduit par λαμβάνω, dans les cas où le sens s'éloigne de l'idée d'accueillir volontairement et se rapproche de celle de prendre.

C'est l'inverse qui a lieu avec δέχομαι. Ce mot est beaucoup moins employé. Lui aussi rend habituellement לָקַח, mais il incline vers le sens de réception gracieuse, aussi traduit-il parfois רָצָה, « accueillir avec bienveillance » (Lev., VII, 8; XIX, 7; XXII, 23, 25, 27; Deut., XXXIII, 11). Cette traduction devient dominante avec προσδέχομαι, « attendre », qui répond à רָצָה dans presque la moitié des cas (treize fois : Lev., XXVI, 43; II Chron., XXXVI, 21; Is., XLII, 1; Ez., XX, 40, 41; XLIII, 27; Os., VIII, 13; Am., V, 22; Mich., VI, 7; Mal., I, 8, 10, 13; les autres cas, une vingtaine au plus, représentent des termes assez variés, dont לָקַח (Ex., XXII, 11; XXXVI, 3; Ps., VI, 9) et נָשָׂא, (Gen., XXXII, 20; Ex., X, 17).

La découverte de la majeure partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique a légèrement modifié les situations respectives des différents termes hébreux et grecs dont nous venons de dresser l'état. Si, dans le texte grec du fils de Sirach, les dérivés de δίδωμι, surtout δόσις rare dans le reste des LXX, sont d'une fréquence exceptionnelle, dans le texte hébreu aussi nous trouvons les trois dérivés de נתן : מַתָּן : (cf. IV, 3); מַתָּנָה (cf. III, 17) et מַתַּת (cf. XLII, 7; XLI, 22). On y rencontre même le terme secondaire : זֶבֶד, « don », « présent » (Eccli., VII, 2). Et pourtant l'hébreu manque toujours dans certaines parties où le texte grec prodigue le mot δόσις (XVIII, 13, 16, 18; XX, 14; XXVI, 14).

Le premier terme, מַתָּן, a été traduit en grec par δόσις, (IV, 3). Le deuxième terme, מַתָּנָה, n'a pas (en III, 17) de terme strictement correspondant en hébreu; au lieu du substantif attendu, on a l'épithète δεκτός, qui se rattache à la racine δέχομαι (cf. ci-dessus, col. 723) et qui est si souvent associée à la grâce (II Cor., VI, 1-2; Is., XLIX, 8; Luc., IV, 19; cf. Is., LXI, 2). Le troisième terme, מַתַּת, est rendu (en XLI, 22) par l'infinitif δοῦναι et (en XLII, 7) de nouveau par δόσις; nous avons, dès l'hébreu, la rencontre des expressions: *donner* et *recevoir*, littéralement : *donation* et *réception* (ומתת ולקח), en grec, δόσις καὶ λῆψις : c'est la formule de comptabilité que saint Paul reproduit dans Phil., IV, 15.

Ces rapprochements de termes donnent un singulier relief à la citation et à l'utilisation que fait saint Paul (Eph., IV, 8) du ps. LXVIII, 19. Les « dons » (מַתָּנוֹת) que mentionne le psalmiste, sont bien rendus par les « dons » (δόματα) qu'exalte l'Apôtre. Mais chez le psalmiste, c'est Yahweh qui, intronisé à Sion dans son sanctuaire, *reçoit les dons des hommes;* chez l'Apôtre, c'est le Christ, intronisé au ciel, qui *donne aux hommes ses dons*, c'est-à-dire les dons de la grâce. L'hébreu du psalmiste a לָקַח qui veut dire « recevoir »; le grec de l'Apôtre a ἔδωκεν qui veut dire « donner ». Des deux termes qui s'opposent, l'un s'est substitué à l'autre. Comment s'est faite cette substitution? Ce n'est point par l'intermédiaire des LXX qui ont bien rendu le texte hébreu : ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρωποῖς. C'est sans doute sous l'influence de la tradition juive; celle-ci, qui a été consignée plus tard dans le Talmud et qui a influencé la version syriaque : « Tu as accordé des dons aux fils des hommes », aura existé déjà au temps de saint Paul. Comme elle était familière à l'Apôtre, il l'aura utilisée pour le sens spirituel qu'il se proposait, car ce sens, reposant sur la chose exprimée par le texte, n'est pas enchaîné aux détails de la lettre. Le triomphe de Yahweh sur ses ennemis, que célèbre le psaume, figurait le triomphe du Christ sur les ennemis de Dieu; ce sont comme deux parties solidaires du même plan divin de rédemption qui se déploie d'abord dans l'ordre temporel visible, puis dans l'ordre spirituel invisible. Le Christ est monté au ciel, traînant dans le cortège de son triomphe les puissances du mal vaincues (Col., II, 15). Alors — quoiqu'il soit vrai de dire qu'il reçoit les dons des hommes — il accomplit une fonction plus royale encore que de recevoir ces dons, c'est de les accorder; ils distribue ses propres biens. A la victoire temporelle répond la victoire spirituelle; à la réception des dons d'hommage, la distribution des dons de la grâce. Saint Paul a rempli la formule du psalmiste du contenu qu'elle appelait; grâce à lui, cette formule est devenue une belle expression des *dons de la grâce* (cf. Driver, dans *The expositor*, t. I, 1889, p. 20 sq; Kirkpatrick, *The book of Psalms*, sur Ps., LXVIII, 19).

5° *La traduction de l'hébreu de l'Ancien Testament en grec et en latin.* — Nous n'avons guère demandé au grec des LXX que de nous mettre sur la trace des termes hébreux où s'est exprimée, dans l'Ancien

Testament, l'ébauche de la doctrine de la grâce. Maintenant que nous avons présenté ces termes dans leur ensemble, il faut les suivre dans les traductions grecque et latine des LXX et de la Vulgate, pour saisir leur enchaînement avec le langage du Nouveau Testament où cette doctrine va trouver sa pleine expression.

Partons encore des trois racines hébraïques principales : חנן, חסד et רחם.

La première confrontation de l'hébreu avec le grec et le latin provoque les constatations suivantes : le substantif de la 1re racine, חֵן, a pour équivalent, en grec, χάρις, et, en latin, *gratia*. Celui de la 2e racine, חֶסֶד, se traduit habituellement, en grec, par ἔλεος et, en latin, par *misericordia*. Quant au substantif de la 3e racine, רַחֲמִים (généralement au pluriel), sa traduction est plus difficile : le grec, il est vrai, a un troisième terme, οἰκτιρμός; mais celui-ci ne correspond pas strictement au terme hébreu. Quant au latin, il n'a pas ce troisième terme et doit, pour y suppléer, recourir à divers subterfuges.

D'ailleurs, pour les deux premiers termes, l'équivalence est loin d'être rigoureuse; il y a, dans le passage d'une langue à l'autre, des glissements et des échanges de termes; car il n'y a pas d'uniformité dans les traductions qui sont de dates et d'auteurs différents; les groupements de termes hébreux ont provoqué des confusions et des termes secondaires sont intervenus.

La plupart de ces variations sont sans grande importance. De leur confrontation se dégagent pourtant quelques remarques utiles.

1. *Première racine*, חנן. — *a) Le substantif* חֵן. — La correspondance de חֵן, χάρις et *gratia* est assez constante, du moins grammaticalement; car, pour le sens, la question est à examiner de plus près (Gen., VI, 8; XVIII, 3; XXX, 27; XXXII, 5; XXXIII, 8, 10, 15; XXXIX, 4, 21; XLVII, 25, 29; L, 4; Ex., III, 21; XI, 3; XII, 36, etc.).

Cependant חֵן est traduit quelquefois par ἔλεος, terme qui correspond au substantif de la 2e racine (Gen., XIX, 19; Num., XI, 15, Jud., VI, 17, etc.), sans qu'il y ait, à cette variation, de raison plausible (cf. Num., XI, 11 avec XI, 15). Le latin garde habituellement *gratia*.

De son côté, le grec χάρις, s'il traduit d'ordinaire חֵן, rend aussi parfois חֶסֶד et רַחֲמִים et même quelques autres termes, טוב, רָצוֹן, גְּדֻלָּה, etc. C'est la constatation qui nous a précédemment servi de point de départ. Le latin *gratia*, encore plus étendu que χάρις, traduit parfois aussi חֶסֶד, même quand le grec l'a rendu par le terme correspondant ἔλεος (Ruth., II, 20).

Ce qui est l'exception pour le substantif חֵן, va devenir la règle pour les autres formes de cette 1re racine; le grec des LXX ne semble pas avoir de verbe, ni d'adjectif, empruntés à la racine χάρις. Le verbe χαρίζομαι répond à l'hébreu נָתַן « donner », et n'est qu'un terme du langage courant, comme le reste, d'ailleurs, assez souvent le χαρίζομαι du Nouveau Testament.

b) Le verbe חָנַן recourt aux verbes qui correspondent aux deux autres racines, habituellement à ἐλεέω (ἔλεος) (Gen., XXXIII, 5, 11; XLIII, 29; Ex., XXXIII, 19; Num., VI, 25; Deut., VII, 2; XXVII, 50; Jud., XXI, 22; II Sam., XII, 22, etc.), mais aussi parfois à οἰκτείρω (οἰκτιρμος) (Ps. XXXVII, 21; CIX, 12; CXII, 5). En latin, c'est à peu près toujours le verbe *misereri (misericordia)*.

c) L'adjectif חַנּוּן emprunte aussi à la 2e racine l'adjectif ἐλεήμων, dérivé de ἔλεος, en latin *misericors* (Ex., XXII, 26; XXXIV, 6; Joel, II, 13; Jon., IV, 2; Ps., LXXXVI, 15; CIII, 8; CXI, 4; CXVI, 5; II Chron., XXX, 9 [appliqués à Dieu]; Ps., CXII, 4 (au juste).

2. *Deuxième racine*, חֶסֶד. — *a) Le substantif* חֶסֶד est traduit en grec par ἔλεος (ὁ ἔλεος et surtout τὸ ἔλεος) et en latin par *misericordia;* l'équivalence est assez habituelle (Gen., XXIV, 12, 14, 49; XXXIX, 21; XL, 14; Ex., XX, 6; XXXIV, 7, etc.). Le terme est très fréquemment employé.

Cependant חֶסֶד comporte parfois d'autres traductions : quelquefois χάρις (rare, mais très satisfaisant pour le sens); plus souvent ἐλεημοσύνη, mot dérivé de ἔλεος, (Gen., XLVII, 29), même δικαιοσύνη (Gen., XXIV, 27). Ce dernier terme traduit régulièrement l'hébreu צְדָקָה, que rend aussi accidentellement ἐλεημοσύνη. Les LXX maintiennent donc, dans leur traduction, le rapprochement de *la miséricorde* et de *la justice*, comme termes de grâces (cf. col. 733). Le latin reste plus fidèle au mot *misericordia*.

Par contre, le grec ἔλεος, s'il est le terme consacré pour traduire חֶסֶד, rend aussi, à l'occasion, les deux autres termes hébreux; nous l'avons vu pour חֵן (Gen., XIX, 19), nous le verrons pour רַחֲמִם; il en rend même encore quelques autres, צְדָקָה, יֶשַׁע.

b) Le verbe de cette 2e racine étant pratiquement inusité en hébreu, le verbe grec correspondant : ἐλεέω a été employé pour rendre le verbe de la 1re racine, חָנַן.

c) L'adjectif חָסִיד, réservé par l'usage à l'expression des sentiments de l'homme envers Dieu, est rendu, en grec, habituellement par ὅσιος (Deut., XXXIII, 8; II Sam., XXII, 26; Ps., IV, 4; XII, 2; XVI, 10; XVIII, 26; XLIII, 1; LXXXVI, 2; CXXXII, 16; CXLIX, 1, 5), quelquefois par εὐσεβής (Mich., VII, 2) et en latin par *sanctus*. Quand, par exception, le mot s'applique à Dieu, il est rendu une fois par ὅσιος (Ps., CXLV, 7), l'autre fois par ἐλεήμων (Jer., III, 12); c'est bien l'adjectif grec correspondant; mais il rend plus ordinairement l'adjectif de la 1re racine.

La locution רַב־חֶסֶד, destinée à remplacer חָסִיד, comme épithète divine, est traduite, en grec, par le mot composé correspondant πολυέλεος et, en latin, par la périphrase *multae miserationis (misereri)* (Ex., XXXIV, 6; Joel, II, 13; Jon., IV, 2; Ps., CIII, 8).

3. *Troisième racine*, רחם. — Ici l'équivalence n'est plus aussi satisfaisante. Le grec a bien, comme l'hébreu, un troisième terme, mais il n'en est pas strictement l'équivalent. Le latin, manquant de ce terme, est obligé de faire encore usage du second, tout en évitant de le répéter sous la même forme.

a) Le substantif רַחֲמִים (généralement au pluriel) réaliserait presque la correspondance avec le grec οἰκτιρμός (Ps., LXXIX, 8; CXIX, 77; Zach., I, 16). Cependant les exceptions sont assez nombreuses (Deut., XIII, 18; Jer., XLII (grec XLIX), 12; il est vrai que plusieurs fois elles sont provoquées par le voisinage du verbe qui se comporte autrement. Quand חֶסֶד et רַחֲמִים sont associés, le premier est rendu par ἔλεος et le second par οἰκτιρμος (Os., II, 21; Lam.,

III, 32; Zach., VII, 9); cependant parfois c'est רַחֲמִים qui est traduit par ἔλεος et חֶסֶד, l'est par δικαιοσύνη (Is., LXIII, 7).

Le latin, faute de terme nouveau, garde le substantif de la 2ᵉ racine; mais quand ce mot vient déjà dans le texte pour rendre cette 2ᵉ racine — et c'est fréquent à cause du parallélisme — ou bien il varie la forme du mot : *miseratio* à côté de *misericordia*, ou bien il recourt à quelque synonyme : *benignitas, clementia*, etc.

b) Le verbe רִחַם, quand il est seul, est traduit ordinairement par le verbe οἰκτειρῶ (Mich., VII, 19; Jer., XIII, 14; Ps., CII, 14; CIII, 13). Mais quand on confronte les nombreux cas où ce verbe est en parallélisme avec celui de la 1ʳᵉ racine, חָנַן, on éprouve une réelle surprise; on s'attendrait à voir חָנַן rendu par ἐλεέω et רִחַם par οἰκτειρῶ. En fait, nombreux sont les cas où il en est ainsi (Ex., XXXIII, 19; I Reg., VIII, 50; II Reg., XIII, 23; Is., XXVII, 11; Jer., XIII, 14; XXXIII, 26; Lam., III, 32; Mich., VII, 19; Ps., CII, 14; CIII, 18); mais plus nombreux sont les cas inverses où c'est οἰκτειρῶ qui rend חָנַן et ἐλεέω qui rend רִחַם (Deut., XIII, 18; XXX, 3; Is., IX, 16; XIII, 18; XIV, 1; XXX, 18; XLIX, 15; LIV, 7, 8; Jer., XII, 15; XXX, 18; XXXI, 20; XLII (grec XLIX), 12; Ez., XXXIX, 25; Os., I, 6; II, 6; Hab., III, 2 : Zach., I, 12; Ps., XLIX, 10; LIV, 10). On trouve même les deux verbes hébreux traduits par le même verbe grec, soit οἰκτειρω (Ps., LXXVII, 10; CII, 10), soit ἐλεέω (Ps., CXVI, 5).

Il est inutile de suivre les subterfuges du latin qui n'ayant que *misereri* pour traduire les deux verbes en parallélisme, s'ingénie à varier l'emploi de son terme unique (le verbe et le substantif, le verbe et un adjectif) ou à lui adjoindre un synonyme (par exemple *non parcere*, Is., XXVII, 11; XXX, 18).

c) L'adjectif רַחוּם est généralement traduit par οἰκτίρμων, mais parfois aussi par ἐλεήμων. La déclaration du Sinaï (Ex., XXXIV, 6-7) et la plupart de celles qui en dépendent (Joel, II, 13; Jon., IV, 2, etc.) sont fidèles à rendre חַנּוּן par ἐλεήμων et רַחוּם par οἰκτίρμων; mais les expressions sont renversées dans Ps., CXLV, 8.

Le latin, avec son terme unique, *misericors*, continue à lui accoupler ou un mot de même racine et de terminaison différente, *miserator*, ou un synonyme, emprunté à une autre racine, *clemens, benignus;* mais l'emploi s'en fait un peu au hasard. Ainsi, dans les formules précédentes, où le grec et l'hébreu sont constants et marchent de pair, le latin oscille entre des expressions fort voisines, *misericors* et *clemens* (Ex., XXXIV, 6); *clemens* et *misericors* (Jon., IV, 2); *benignus* et *misericors* (Joel, II, 13) ; *miserator* et *misericors* (Ps., LXXXVI, 15, CIII, 8), *misericors* et *miserator* (Ps., CXI, 4).

Les termes accessoires, qui viennent renforcer les trois expressions principales, s'échangent parfois entre eux ou avec ces expressions elles-mêmes. חוּס est rendu habituellement par φείδομαι (Ps., LXXII, 13; Is., XXIV, 11; Joel, II, 17; Jon., IV, 10, 11), quelquefois par ἐλεέω (Ez., XXIV, 14). חָמַל oscille entre φείδομαι (Ex., II, 6; Joel, II, 18; Zach., XI, 5) et ἐπιποθέω (Jer., XIII, 14). Is., XLIX, 13 met en parallélisme le terme secondaire נחם (rendu en grec par ἐλεέω, en latin par *consolari*) avec le terme principal רִחַם (rendu en grec par παρακαλέω, en latin par *misereri*). Jer., XIII, 14 présente un passage typique avec ses trois membres parallèles : dans le premier, רחם = οἰκτειρῶ = *non parcam;* dans le deuxième, חָמַל = ἐπιποθέω = *non concedam;* dans le troisième, חוּס = φείδομαι = *miserebor;* cf. les trois mêmes termes de Jer., XXI, 7, mais l'un d'eux manque dans le grec.

Il serait trop long de suivre les vicissitudes de traduction de toutes les formules hébraïques que nous avons signalées. La plus fréquente de toutes, חֶסֶד וֶאֱמֶת est rendue habituellement, en grec, par « ἔλεος καὶ αλήθεια »; toujours, en latin, par *misericordia et veritas*. Mais le grec présente des variantes qui ne sauraient désormais nous surprendre : ἐλεημοσύνη se substitue à ἔλεος (Gen., XLVII, 29; Prov., III 3), δικαιοσύνη, tantôt à ἔλεος (Gen., XXIV, 27), tantôt à αλήθεια (Gen., XXIV, 49). Ce dernier mot est remplacé ailleurs par πίστις (Prov., XIV, 22; XVI, 6). Avec δικαιοσύνη, l'idée de *justice* ne se contente plus de s'associer à celle de *miséricorde*, elle se glisse à sa place. Avec la traduction de אֱמֶת par αλήθεια ou πίστις et avec l'évolution de la formule de l'Ancien Testament au Nouveau, ce n'est plus seulement un problème de philologie qui se pose, mais un problème de théologie biblique dans Joa., I, 14, 17 (cf. H. H. Wendt, *The use of the words* αλήθεια, ἀλήθής *and* ἀληθινος *in the New Testament investigated on the ground of the Old Testament usage of speech*, dans *Studien und Kritiken*, 1883.) C'est avec cette formule (ἔλεος καὶ αλήθεια) que se trouve associée la belle expression du psalmiste : χάρις καὶ δόξα, *gratia et gloria* (Ps., LXXXIV, 12). L'alliance de חֵן et de חֶסֶד, rare dans l'hébreu de l'Ancien Testament (col. 729) apparaît au livre grec de la Sagesse (III, 9; IV, 15) d'une manière qui la suppose familière aux Juifs et dans un contexte qui lui confère une haute portée doctrinale.

Enfin ce n'est pas un détail sans portée théologique que l'apparition du terme d'« amour » sous la plume des traducteurs alexandrins. On l'attendrait avec חֶסֶד; mais ce n'est jamais le substantif, c'est toujours le verbe ἀγαπάω et il traduit le mot רִחַם (Ps., XVIII, 2; Zach., X, 6); Is., LX, 10 associe ἔλεος et ἀγαπάω; enfin le traducteur d'Osée, après avoir rendu les premières fois, par ἐλεέω, le nom symbolique de la fille du prophète, לֹא רֻחָמָה (Οὐκ ἐλεημένη) (I, 6, 8) le rend ensuite par ἀγαπαῶ (ἀγαπήσω τὴν Οὐκ ἠγαπημένην) (II, 25).

6° *Le grec du Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien.* — Nous n'avons examiné, dans le Nouveau Testament (cf. col. 715-726), que le mot χάρις avec ses dérivés et ses synonymes. Notre enquête peut maintenant s'élargir. En remontant, dans l'Ancien Testament, aux sources du mot χάρις, nous avons trouvé, au terme qui lui correspond, חֵן, un cortège de termes nouveaux, particulièrement חֶסֶד et רַחֲמִים. A vrai dire, même si חֵן est le véritable équivalent grammatical, peut-être les deux autres sont-ils, pour le sens, de meilleurs équivalents? Dans l'Ancien Testament, nous l'avons constaté, חֵן est inférieur à חֶסֶד et à רַחֲמִים; חֵן, c'est la simple faveur; הֶסֶד et רַחֲמִים, c'est la faveur caractérisée, la faveur accordée aux malheureux ou aux indignes, la miséricorde, la tendresse, l'amour.

Si חן, devenu, en grec, χάρις, a reçu, dans le Nouveau Testament, une sorte d'ennoblissement, חסד et רחמים devenus ἔλεος et οἰκτιρμός, n'ont pas subi de vraie déchéance; ils gardent leur dignité propre et, s'ils sont désormais inférieurs à χάρις, du moins lui forment-ils un honorable cortège.

Car les deux termes, avec leurs diverses formes : ἔλεος, ἐλεέω, ἐλεήμων; οἰκτιρμός, οἰκτείρω, οἰκτίρμων, paraissent assez fréquemment dans le Nouveau Testament. Ils y figurent d'abord par des citations de l'Ancien Testament; de cette manière nous retrouvons, sous la plume des apôtres, les déclarations les plus caractéristiques de l'ancienne alliance, et rien n'établit mieux la continuité de la doctrine (Ex., xxiii, 19; cf. Rom., ix, 15; Ex., xxxiv, 6; cf. Jac., v, 11; Os., ii, 25; cf. I Petr., ii, 10). Mais ces termes appartiennent surtout au langage propre du Nouveau Testament où ils continuent la doctrine de la grâce.

A l'aurore de ce Nouveau Testament, dans un langage fait de réminiscences de l'Ancien, Marie, « pleine de grâce » (κεχαριτωμένη) (Luc., i, 28) et Zacharie, « rempli de l'Esprit-Saint » (i, 67) parlent, avec la même effusion, de la « miséricorde » de Dieu (ἔλεος) (Luc., i, 50, 54, 58, 72, 78). Notre-Seigneur a une béatitude pour les « miséricordieux » (ἐλεήμονες) qui « obtiendront miséricorde » (ἐλεηθήσονται), (Matth., v, 7) et une invitation aux hommes à être « miséricordieux » (οἰκτίρμονες), comme leur Père céleste est « miséricordieux » (οἰκτίρμων) (Luc., vi, 36). Dans le cours de l'Évangile, ces termes relèvent plutôt du langage ordinaire; ils expriment les appels qui sont adressés à la bienveillance et à la puissance de Notre-Seigneur par ceux qui sont dans le besoin : « Ayez pitié de moi » (ἐλέησόν με), disent à l'envi les deux aveugles (Matth., ix, 27), le possédé de Gérasa (Marc., v, 19), la Chananéenne (Matth., xv, 22), le père de l'enfant épileptique (Matth., xvii, 15), les dix lépreux (Luc., xvii, 13), l'aveugle de Jéricho (Matth., xx, 30, 31; Marc., x, 47-48; Luc., xviii, 38-39; Matth., xviii, 33; Luc., x, 37; Matth., xxiii, 23). Mais, en fait, c'est bien, par les faveurs de Jésus, la miséricorde divine qui répond à ces appels.

Saint Paul, chez qui domine le mot χάρις, est aussi celui qui emploie le plus fréquemment ἔλεος et οἰκτιρμός; s'il a contribué à exalter le premier terme, il n'est pas moins soucieux de maintenir à ses côtés les deux autres. Sa conversion sur laquelle il fait de fréquents retours, est un fruit de la *grâce* (χάρις) de Dieu (I Cor., xv, 10; Gal., i, 15), mais aussi de la *miséricorde* (ἔλεος) de Dieu (I Tim., i, 13, 16; I Cor., vii, 25; II Cor., iv, 1). Où les termes reviennent à profusion sous sa plume, c'est quand il traite du problème juif (Rom., ix-xi); il l'aborde par la célèbre déclaration de Dieu à Moïse : « Je fais grâce à qui je fais grâce » (deux fois חנן, traduit régulièrement par ἐλεέω); « je fais miséricorde à qui je fais miséricorde » (deux fois רחם traduit régulièrement par οἰκτείρω) (Ex., xxxiii, 19; Rom., ix, 15). Immédiatement après, il accumule les expressions : ἐλεεῖν (Rom., ix, 16, 18); ἔλεος (ix, 23); même accumulation, quand il conclut : ἐλεεῖν (Rom., xi, 30, 31, 32); ἔλεος (xi, 31). Dans l'exposé de sa doctrine capitale du plan divin de la rédemption, la *miséricorde* (ἔλεος) marche de front avec *la grâce* (χάρις); Dieu est « riche en miséricorde » (ἔλεος) (Eph., ii, 4); il est le « père des miséricordes » (οἰκτίρμοι), (II Cor., i, 3). Comme sa grâce, sa miséricorde est au point de départ de son dessein sur le monde (Tit., iii, 5). Il est supplié de l'accorder aux hommes (II Tim., i, 16, 18) et les hommes sont invités à la demander (Rom., xii, 1) et à l'en remercier (Rom., xv, 9). Enfin, dans les souhaits de l'Apôtre, la *miséricorde* (ἔλεος) vient parfois prendre place entre la « *grâce* » et la « *paix* » (I Tim., i, 2; II Tim., i, 2.) ou à la suite de la « *paix* » (Gal., vi, 16).

Saint Jean a la même salutation : χάρις ἔλεος εἰρήνη (II Joa, 3), mais c'est chez lui le seul cas du mot ἔλεος. Ce qui domine dans son langage, c'est le terme d'« amour » (ἀγάπη); il y remplace même celui de « grâce ».

Jude unit les deux langages : il n'ignore pas la grâce (χάρις) (ỷ. 4), mais, dans le souhait initial, elle est remplacée par la « miséricorde » (ἔλεος) et l'« amour » (ἀγάπη) qui encadrent la « paix » (εἰρήνη) (ỷ. 2); puis, sous les auspices de la foi (πίστις) et de la « charité » (ἀγαπη), les fidèles sont recommandés à la « miséricorde » de Dieu (ἔλεος) (ỷ. 21), à condition d'observer eux-mêmes la miséricorde envers leurs frères (ἐλεεῖν) (ỷ. 22, 23).

Saint Pierre, à l'exemple de saint Paul, fait aussi place à la *miséricorde* de Dieu (ἔλεος) (I Petr., i, 3) dans son dessein de *grâce* et il applique au peuple chrétien la prophétie symbolique d'Osée (ii, 25) sur la « miséricorde » faite au peuple juif (I Petr., ii, 10).

D'après Hebr., ii, 17, Jésus s'est rendu en tout point semblable à ses frères pour être un pontife « miséricordieux » (ἐλεήμων) et, si nous sommes invités à nous approcher avec confiance du trône de sa grâce, c'est tout à la fois « pour obtenir miséricorde (ἔλεος) et trouver grâce » (χάρις) (iv, 16). (On reconnaît la formule de l'Ancien Testament : חן וחסד cf. Hebr., x, 28, « οἰκτιρμοί. »

Enfin saint Jacques, après avoir exalté la « miséricorde » (ἔλεος) qui triomphe du jugement (κρίσις) (ii, 13), associe cette « miséricorde » à la *Sagesse d'en haut* qui est pour lui la « grâce » (iii, 17) et nous fait entendre un nouvel écho de la grande déclaration de la miséricorde divine au Sinaï (Ex., xxxiv, 6) : « πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων » (Jac., v, 11; cf. Phil., ii, 1, les mêmes expressions, σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί; (cf. G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, « ἔλεος, ἐλεέω, t. ii, p. 479-482).

II. Les acceptions du terme « grace ». — 1° *Les acceptions dans le langage profane.* — Dans le langage profane, soit en grec, soit en latin, le mot (χάρις, *gratia*) a un grand nombre d'acceptions. Elles se ramènent à quatre qui, d'ailleurs, dérivent les unes des autres avec une logique rigoureuse, mais par une transition insensible qui rend parfois la distinction difficile. Ces acceptions se retrouvent, avec la même complexité et la même délicatesse, dans les nombreux dérivés qui tantôt ont ces divers sens à la fois et tantôt se partagent entre eux.

1. *La beauté.* — C'est la qualité de ce qui produit de la joie : *grâce*, *charme*, *agrément*, *beauté*, *amabilité*. Ce sens s'applique aux personnes et aux choses; en grec comme en latin, on parle de la grâce du corps, de l'esprit, du maintien, de la physionomie, des lèvres, du langage (Homère, *Odys.*, l. VIII, vs. 175; Xénophon, *Cyropédie*, II, ii, 1; Démosthène, *Orat.*, li, 9; *gratia formae* (Ovide), *gratia corporis* (Suétone), *gratia in vultu* (Quintillien), *gratia novitatis* (Pline le Jeune).

Les Grecs ont les Χάριτες, divinités mythologiques, dont les Latins ont fait les *Gratiae;* leurs attributs répondent bien aux nuances de cette première acception; elles représentent la beauté (compagnes de Vénus), les arts (compagnes des Muses), l'éloquence (compagnes d'Hermès).

Cette acception constitue le sens originel du mot; elle répond à la signification de la racine χαίρειν « se réjouir », d'où vient le terme χαρά, « joie », parfois confondu dans les manuscrits avec χάρις (Philem., 7). Ce n'est donc pas, en grec, pure coïncidence verbale

entre la salutation courante, χαίρειν et la salutation chrétienne, χάρις : toutes deux éveillent l'idée de joie, mais celle-ci vise une joie plus haute. La salutation latine subira, dans la langue chrétienne, une transposition analogue : de la *santé* du corps, elle passera au *salut* de l'âme.

Des substantifs fondamentaux : χάρις et *gratia*, ce sens est passé à l'ensemble de leurs dérivés. En grec, χαρίεις, « agréable »; un front gracieux (Homère), des vêtements élégants (Homère), un « propos agréable », χαρίεις λόγος (Aristote), τὰ χαρίεντα, les « bons mots », les « plaisanteries »; οἱ χαρίεντες, les « gens agréables » les « gens comme il faut ». Χαρίζομαι (se partage entre la première et la troisième acception); avec un datif de personne : être agréable à quelqu'un; avec un datif de chose : se prêter, s'accommoder, se plier. Χαρίσιος, qui a ou qui donne de la grâce; εὐχάριστος, des discours avenants (Xénophon, *Cyropédie*).

En latin, *gratus* (première et quatrième acceptions), « agréable », « qui plaît » (en parlant des choses); « agréable », « aimé », « bienvenu » (en parlant des personnes); *gratiosus*, même sens; *gratiositas*, « charme », « agrément ».

2. *La faveur*. — Ce second sens dérive du premier. Du charme objectif qui est dans une personne ou une chose, on passe facilement à la disposition subjective correspondante : car, à ce charme, répond la *faveur*, la *bienveillance*, la *bonne grâce*, le *bon accueil*, la *libéralité*, la *générosité*. C'est le sentiment du supérieur envers l'inférieur, du maître envers le serviteur, du roi envers ses sujets, du dieu envers ses adorateurs. Ce sentiment occupe une grande place chez les anciens et particulièrement chez les Orientaux; dans la vie publique, la faveur du souverain est le principe suprême du gouvernement et, dans la religion, la faveur du Dieu connaît tous les caprices humains.

Cette faveur est aussi bien celle que l'on reçoit que celle que l'on accorde, d'où les deux formules principales, la *formule passive :* trouver faveur, avoir la faveur, obtenir la faveur; trouver grâce, être en grâce, etc., et la *formule active :* donner sa faveur à quelqu'un, procurer faveur à quelqu'un auprès de quelqu'un, faire trouver faveur, mettre en grâce, faire trouver grâce. Tel est le sens du mot χάρις dans les édits de grâce des empereurs (cf. Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectæ*, 669, 44).

Ce sens est partagé par les dérivés de χάρις (εὔχαρις, « qui est en faveur ») et ceux de *gratia* (*gratus*, « qui obtient la faveur »). Ce sens est si fréquent qu'il est parfois regardé comme le sens originel.

3. *Le bienfait*. — Du deuxième au troisième sens, la transition est encore plus spontanée que du premier au second. La faveur accordée à une personne se manifeste par des bienfaits. Le langage, lui aussi, transpose le nom de grâce de la cause aux effets, de *la faveur*, sentiment subjectif de bienveillance, *aux faveurs* objectives qui la manifestent. D'où le sens de bienfait, grâce, faveur, bon office, don, présent, offrande, pardon, concession. D'une façon générale, c'est tout ce qui est accordé par pure bienveillance, gratuitement, ce qui n'est dû à aucun titre. Cependant la transition d'où sort ce nouveau sens s'opère d'une façon si insensible que le discernement en est parfois difficile. La faveur est-elle *le sentiment* (deuxième acception) ou *le bienfait* (troisième acception)? On reste perplexe. Aussi de bons auteurs ne font-ils pas la distinction entre ces deux sens (cf. Bailly, *Dict. grec*). La distinction paraît pourtant s'imposer.

Des deux termes fondamentaux, χάρις et *gratia*, ce sens passe à plusieurs de leurs dérivés : en grec, χαρίζομαι, « accorder », « donner en présent »; χαρισμα, « don de faveur »; χαριτόω, « combler », « remplir de faveurs », « de dons »; χαριτοδότης, « qui accorde les faveurs » (appliqué aux dieux). En latin, *gratuitus*, *gratuito*, *gratis* « accordé à la faveur », « gratuitement », *gratiosus* (avec les choses, même sens); *gratificor*, « gratifier », « accorder » par faveur ou complaisance. C'est cette acception que rejoignent, en grec, les termes empruntés à la racine δίδωμι : δόσις, δωρεά, δωρεάν, etc.

4. *La reconnaissance, l'action de grâces*. — Le bienfait comporte deux termes : l'auteur et le bénéficiaire. S'il suppose, chez le donateur, un sentiment de bienveillance et de générosité, il provoque, chez le destinataire, un sentiment réciproque : ressenti intérieurement, c'est la *reconnaissance* ou *gratitude;* manifesté extérieurement, c'est *le remerciement, l'action de grâces*. C'est peut-être ce sens qui, soit en grec, soit en latin, fournit le plus grand nombre d'idiotismes : χάριν εἰδέναι γινώσκειν, ἐπίστασθαι, « savoir gré », « conserver de la reconnaissance »; χάριν ἔχειν τινί, « être reconnaissant » envers quelqu'un; χάριν ἀποδοῦναι, ἀπονέμειν, « témoigner de la reconnaissance »; χάριν λαμβάνειν, ἀπέχειν, κομίσασθαι, « obtenir de la reconnaissance », « être payé de retour ». *Gratiam, gratias agere; gratiam habere, referre, reddere, persolvere (alicui)*, etc. — Les concordances latines (Dutripon) traitent généralement à part la locution *gratias agere*, qui répond souvent à un seul mot du texte original, grec ou hébreu.

Pour plusieurs dérivés, cette acception est devenue prépondérante. Il en est ainsi, en grec, des composés en εὐ : εὐχαριστέω, « être reconnaissant », « témoigner sa reconnaissance »; εὐχαριστία, reconnaissance,« action de grâces »; εὐχάριστος,« agréable (premier sens) »; « bienvenu », « qui est en faveur » (deuxième sens), mais surtout « reconnaissant » (quatrième sens); χαριστήριος, qui sert à exprimer la reconnaissance; χαριστήριον (τὸ), « témoignage » ou « gage de reconnaissance»; χαριστικός, « reconnaissant », qui exprime la reconnaissance, etc. *Gratus*, « reconnaissant » (d'une personne), qui mérite reconnaissance (d'une chose); *grates*, exclusivement « action de grâces », « reconnaissance »; *gratulor*, « féliciter », mais aussi « remercier » et, tout particulièrement remercier les dieux (cf. les auteurs classiques, les inscriptions, les papyrus, etc.; *Dict. grec-français*, de Bailly).

Le mot « grâce » a gardé toutes ces acceptions dans les langues modernes. Pour le français, qu'on prenne n'importe quel grand dictionnaire, Littré, Larousse, Napoléon Landais, au milieu des nombreux sens et des multiples expressions particulières, on retrouvera sans peine les quatre acceptions fondamentales que nous avons signalées.

2° *Les acceptions du terme « grâce » dans le langage religieux des païens*. — Si telles sont les acceptions du langage courant, soit en grec, soit en latin, soit même dans les idiomes modernes, la religion n'y saurait demeurer indifférente, parce qu'elle en a besoin pour communiquer avec les hommes. Le christianisme lui-même ne saurait, sous ce rapport, faire exception; il utilise le langage usité entre les hommes, quitte à le compléter et surtout à le charger d'un contenu nouveau en rapport avec sa révélation unique. Nous allons donc retrouver chez lui toute cette terminologie avec une signification plus haute.

Mais, à vrai dire, ce langage n'est point passé de plain-pied de l'usage profane dans le domaine sacré de la révélation chrétienne. Les païens l'avaient déjà appliqué aux choses religieuses, soit dans la mythologie dont la connaissance était toujours demeurée familière aux savants, soit surtout dans les cultes à mystères et à initiations, dont le souvenir s'était depuis longtemps obscurci : les découvertes archéologiques et les recherches historiques les ont sinon révélés, du moins singulièrement éclairés. A cette lumière, l'innovation apportée au monde par le christianisme

nous apparaît sous un jour légèrement différent de ce qu'on la suppose parfois. Non pas que les mystères païens aient fourni à la foi chrétienne le moindre apport de doctrine, mais on ne saurait rejeter avec la même assurance quelques apports de terminologie. Il ne s'ensuit nullement qu'il y ait identité de part et d'autre entre les choses exprimées par ces termes. C'est là qu'apparaît le vice de la méthode de Reitzenstein et la fausseté des résultats auxquels elle aboutit; mais c'est là aussi que se montre la puissance d'adaptation de la doctrine chrétienne, le mot χάρις et ses dérivés ou synonymes présentent un des meilleurs spécimens de la transformation qu'elle opère sur les termes adoptés par elle.

La première acception du mot χάρις, celle de « beauté », désigne, pour ainsi dire, le caractère fondamental de la religion grecque qui est une religion de beauté, une religion même où le beau risque de masquer le bien; est-ce sous l'influence de cette tendance foncière de l'esprit grec que la langue chrétienne du Nouveau Testament parlera de « belles œuvres » (καλὰ ἔργα) pour désigner les bonnes œuvres? (Matth., v, 16, Joa., x, 32; I Tim., v, 10, 25; vi, 18; Tit., ii, 7, 14; iii, 8, 14; Hebr., x, 24; I Petr., ii, 12.)

La deuxième acception, celle de « faveur », est tout à fait courante dans la religion des Grecs; dans les documents relatifs aux mystères, quelle qu'en soit la date, le mot χάρις, désigne la faveur du dieu (cf. A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, excursus E, *La valeur religieuse des papyrus magiques*, p. 293). Il n'est pas jusqu'aux *édits de grâce* mentionnés plus haut (col. 749) qui ne prennent la nuance de terme religieux, à cause de l'apothéose décernée aux empereurs : Χάρις τοῦ θεοῦ Αὐτοκράτορος (*Aegyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin*, 1085, ii, 4, cf. *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Preuschen-Bauer, col. 1399).

De cette deuxième à la troisième acception, la transition se fait aussi d'une manière insensible dans ces documents religieux, comme nous l'avons montré dans le langage profane (col. 749). Χάρις, après avoir marqué la faveur du dieu, exprime *le bienfait* que l'initié attend de cette faveur et même ce bienfait semble parfois une force qui du dieu passe à l'initié : « Remplis-moi de ton pouvoir (δυνάμωσον); donne-moi cette grâce (δός τέ μοι ταύτην τὴν χάριν). » « Donne-moi toute grâce (δός μοι πᾶσαν χάριν) toute pratique (πᾶσαν πρᾶξιν). » Rien n'est donc plus fréquent, dans les papyrus et les inscriptions de langue grecque, que la formule » δός μοι χάριν. Il en est de même dans les documents égyptiens; ainsi la formule équivalente se trouve dans le papyrus magique de Londres et Leyde, ix, 12, 18; xi, 1, 9, 17, 20, 26; xii, 17, 21, 26. Ces documents égyptiens de toutes les époques ont un mot emprunté au vocabulaire de la vieille cour pharaonique : *hesel*, qui semble bien correspondre à χάρις: il désigne aussi tout à la fois la faveur du roi et une faveur accordée par le roi (cf. Drioton, dans Festugière, *op. cit.*, p. 293). A côté du mot χάρις, usité dans ce sens, les auteurs grecs emploient aussi les synonymes que nous avons rencontrés dans le langage chrétien du Nouveau Testament. Platon parle des dons de Dieu à l'homme (ὁ θεὸς ἡμῖν δεδώρηται) (*Timée*, 46 c.) et inversement des dons des hommes aux dieux (τὰ παρ' ἡμῶν δῶρα τοῖς θεοῖς) (*Eutyphr.*, 15 a).

La quatrième acception est, de toutes, la plus fréquente dans les documents religieux, qu'il s'agisse des inscriptions ou des papyrus récemment découverts ou des écrivains connus de tout temps : le domaine religieux n'est-il pas, par excellence, celui de l'*action de grâces?* Les formules se multiplient sans varier beaucoup; ce sont celles-là mêmes que le christianisme utilisera sans les modifier : χάριν ἔχω τῷ θεῷ...; χάριν ἔχω θεοῖς πᾶσιν (*Papyrus d'Oxyrhinque*, 113, 13; cf. II Tim., i, 3; I Tim., i, 12); κἀγὼ χάριν ἔχω τῷ θεῷ... ὅτι (*Écrits hermétiques*, vi, 4; cf. Hebr., xii, 28). Souvent les formules sont elliptiques : χάρις (ἔστω) τῷ θεῷ; τοῖς θεοῖς χάρις... ὅτι..; πολλὴ χαρις τοῖς θεοῖς (Xénophon, *Anabase*, III, iii, 14; Epictète, IV, iv, 7; IV, v, 9; Philon, *Quis rer. divin. her.*, 309; *Papyrus du Fayoum*, 124, 16; cf. Rom., vi, 17; vii, 25; Preuschen-Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, col. 1400-1401).

3° *Les acceptions du terme « grâce » dans l'Ancien Testament.* — 1. *La beauté.* — Cette acception se rencontre un peu plus de vingt fois. La plupart des cas figurent dans l'un ou l'autre des deux recueils de sentences des Proverbes et de l'Ecclésiastique (Prov., i, 9; iii, 22; iv, 9; v, 19; xi, 16; xvii, 8; xxii, 11; xxxi, 30; Eccli., vi, 5; vii, 19 (21); ix, 8; xx, 13; xxi, 16 (19); xxiv, 16 (17); xxvi, 13, 15; xxxii, 14; xl, 22). Les autres sont épars dans la Bible (Ps., xlv, 3; Nah., iii, 3; Zach., iv, 7; Tob., i, 13).

Sauf Zach., iv, 7, dont le sens est douteux (d'après Nowack, première acception : *beauté;* d'après la majorité des exégètes, deuxième acception, *faveur*), ces cas sont clairs; le contexte appelle le sens de *beauté;* parfois s'y ajoute le parallélisme de χάρις avec κάλλος (Eccli., ix, 8) ou avec μορφή (Tob., ii, 13).

Dans tous ces passages, quand le texte hébreu est connu — quatre cas seulement appartiennent à la partie non retrouvée du texte hébreu de l'Ecclésiastique (xxiv, 16; xxii, 23; xxvi, 19; xl, 22) — le mot qui y figure est חֵן qui a, comme premier sens, celui de *beauté*. Dès l'abord nous apparaît donc l'équivalence de חֵן, et de χάρις. Cependant חֵן a été parfois rendu par des dérivés de χάρις : ἐπιχαρής (Nah., iii, 4); εὐχάριστος (Prov., xi, 6) et deux fois par des termes d'autre racine, mais de signification équivalente : γυναικὸς εὐμόρφου (Eccli., ix, 8), γλῶσσα εὔλαλος (Eccli., vi, 5). Par contre, χάρις traduit l'hébreu רָצוֹן (Eccl., x, 32) ou גְּדוּלָּה (Esth., vi, 3). Dans Is., xl, 6, le contexte postule ce même sens de « beauté » pour le terme חֶסֶד; bien des interprètes le lui donnent en effet (Gesenius, *Dict. hébr.*), mais, le cas étant unique, plusieurs exégètes modernes songent à une faute de copiste, sans s'accorder sur la correction à faire (cf. Kittel, *Biblia hebraïca;* Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 241).

Dans tous ces textes, nous ne voyons encore guère poindre la haute signification réservée au vocable : comme dans le langage profane, il s'agit de la beauté humaine, parfois de la beauté morale, mais surtout de la beauté physique : beauté du corps, de ses diverses parties ou de ses attitudes variées, beauté de la tête (Prov., i, 9; iv, 9), du cou (Prov., iii, 22), des lèvres (Ps., xlv, 3; Prov., xxii, 11), de la langue et des lèvres, avec le charme du langage et la grâce du sourire (Eccl., x, 12; Eccli., vi, 5; xx, 13). Il est vrai que cette beauté humaine n'est guère exaltée qu'avec la noble pensée d'en signaler la vanité, la fragilité, les dangers. Parfois même le contexte l'éclaire d'un reflet surnaturel (Ps., xlv, 3).

2. *La faveur.* — Cette acception est si fréquente dans les textes grecs de l'Ancien Testament qu'elle est parfois considérée comme le vrai sens biblique. L'équivalence du grec χάρις avec l'hébreu חֵן, déjà constatée dans la première acception, se continue ici. La majorité des cas est constituée par les deux formules rencontrées dans le langage courant, la formule passive : « trouver faveur (grâce) » εὑρίσκειν χάριν,

מָצָא חֵן et la formule active : « accorder faveur », « faire trouver grâce », διδόναι χάριν, נָתַן חֵן. Pour la première, Gen., VI, 8; XVIII, 3; XIX, 19; XXX, 27; XXXII, 5; XXXIII, 8, 10, 15; XXXIV, 11; XXXIX, 14; XLVII, 25, 29; L, 4; Ex., XXXIII, 12, 13ª, 13ᵇ, 16, 17; XXXIV, 9; Num., XI, 11; XXXII, 5; Deut., XXIV, 1, etc. Pour la seconde, Gen., XXXI, 19, 21; XLIII, 14; Ex., III, 21; XI, 3; XII, 36, etc.

C'est ici qu'interviennent les deux notions que nous avons rencontrées, dans l'hébreu de l'Ancien Testament, en compagnie de חֵן, celles de חֶסֶד et de רַחֲמִים. Nous en sommes avertis, parce que, de temps en temps, ἔλεος se glisse à la place de χάρις pour traduire חֵן (Gen., XIX, 19; Jud., VI, 17). Or ἔλεος est l'équivalent de חֶסֶד et même parfois de רַחֲמִים (en concurrence avec οἰκτίρμος.) Ces deux notions n'avaient rien de commun avec la première acception. Mais elles se rapportent à celle-ci : elles ont le sens de faveur et particulièrement de faveur divine; elles présentent même ce sens avec une nuance beaucoup plus vive que חֵן. Si l'on en juge d'après l'étymologie respective des termes et le rapprochement des passages où ils figurent, חֵן, c'est la faveur ordinaire, accordée sans mérite, mais à n'importe qui; חֶסֶד et רַחֲמִים, c'est la faveur caractérisée, accordée à qui s'en est rendu indigne; חֶסֶד y met la note de miséricorde et de pardon; רַחֲמִים, celle d'émotion et de tendresse. Cette forme émouvante de la faveur divine est représentée principalement par l'expression « faire miséricorde », עָשָׂה חֶסֶד, ποιεῖν ἔλεος, Gen., XXIV, 12, 14, 49; XLVII, 29; Jos., II, 14, mais aussi « étendre sa miséricorde » Gen., XXXIX, 21; Ruth, III, 10, et les diverses alliances de mots signalées plus haut : où la *miséricorde* est escortée de la *fidélité*, de la *justice*, etc. De la faveur, on passe à l'idée de solliciter cette faveur : c'est la *prière*, la *supplication*, d'où la série des noms dérivés de חנם : תְּחִנָּה, תַּחֲנוּנִים... ; on sait comment ce dernier lui est associé dans un texte remarquable de Zacharie רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים (XII, 10), que le grec a traduit avec perspicacité : πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ.

En somme, dans cette seconde acception du mot, comme dans la première, la signification reste celle du langage ordinaire : *faveur* et, quand cette faveur est celle d'un homme, de Jacob (Gen., XXX, 27; XXXII, 5; XXXIII, 8, 10, 15), de ses fils (XXXIV, 11), d'Héli (I Sam., I, 18), de Saül (I Sam., XVI, 22), on ne songe pas à y voir un sens plus élevé; mais, quand cette faveur est celle de Dieu et que la faveur même des puissants parmi les hommes est accordée par Dieu (Gen., XXXIX, 21; XLIII, 14; Ex., III, 21; XI, 3; XII, 36), c'est alors que l'on voit poindre le sens qui s'épanouira dans le Nouveau Testament et que, sous la *faveur* divine, perce la *grâce* divine. Or c'est ce que nous présente l'Ancien Testament : les récits des origines sont l'histoire de la *faveur de Dieu* sur les patriarches Noé (Gen., VI, 8), Abraham (Gen., XVIII, 3), Loth (Gen., XIX, 19), Jacob, Joseph, Moïse (Ex., XXXIII, 12, 13, 16, 17; XXXIV, 9). Quand les Livres saints en viennent à mentionner les infidélités du peuple, l'expression disparaît presque des récits, mais pour se retrouver sous une autre forme, celle de la *prière*, chez les prophètes, par exemple. Osée, Michée, IIᵉ partie d'Isaïe où la note de tendresse est plus accentuée, mais surtout chez les psalmistes où cette faveur divine est implorée avec ardeur.

3. *Le bienfait.* — Cette acception est difficile à délimiter dans les textes grecs de l'Ancien Testament. Nous en avons dit la raison (col. 744). La *faveur* est-elle encore le *sentiment* du protecteur ou n'est-elle pas devenue le *bienfait* qui découle de ce sentiment? On reste parfois hésitant. En Gen., XXXIII, 5, Jacob présente à Esaü « les enfants que Dieu lui a *accordés* » (en hébreu, le verbe חָנַן; en grec, le verbe, ἐλεεῖν; pour garder la racine, il faudrait traduire « les enfants dont Dieu l'a *gratifié* », c'est-à-dire qu'il lui a *accordés par grâce*); le sens de *bienfait* s'impose ici. Il est encore visible, quoique avec moins d'évidence, dans les textes suivants, épars à travers la Bible (Ruth, II, 20; II Sam., XV, 20; I Reg., II, 7; I Chron., XIX, 2; Judith, X, 8; Prov., III, 34).

Or, dans ces textes, en hébreu, il n'y a pas חֵן, mais חֶסֶד; c'est donc que ce dernier terme accompagne le premier dans le passage de la seconde acception à la troisième. Bien mieux, il favorise cette transition : car la vivacité plus grande qu'il donne au sentiment pousse davantage à le traduire en bienfait. Rien de plus révélateur, sous ce rapport, que l'expression : « faire miséricorde », עָשָׂה חֶסֶד; la pointe en est tournée du côté du *bienfait* accordé plutôt que du *sentiment* qui l'inspire; il en est de même de la formule « miséricorde et fidélité » qui, nous l'avons vu (col. 732), se transfère de Dieu aux hommes; appliquée aux divins attributs de bienveillance, elle traduit aussi les *bienfaits* que ces attributs répandent sur les hommes. Ce glissement de l'expression, que nous constatons dans les textes bibliques, est justifié par le caractère de ces textes où Dieu joue le rôle principal; quand il s'agit des hommes, leur *faveur* (sens subjectif, deuxième acception) peut être avare ou impuissante dans la concession de ses *faveurs* (sens objectif, troisième acception); mais Dieu qui est la toute puissance et la souveraine bonté *(bonum est diffusivum sui)* ne peut éprouver pour l'homme un *sentiment de faveur* sans le traduire par *des faveurs*.

L'évolution que nous venons d'entrevoir est achevée dans les derniers livres de la Bible grecque (Eccli. et Sap.) où cette troisième acception est assez fréquente et très nette (Eccli., III, 29 (31); VII, 33 (37); XVII, 18 (22); XXIX, 20; Sap., XIV, 26); χαρις doit se traduire par « bienfait »; il est parfois en parallélisme avec « don » מַתָּן (Eccli., VII, 33 (37)). Il faut noter les deux passages où la Sagesse (III, 9; IV, 15) associe « la grâce et la miséricorde » (χάρις καὶ ἔλεος). Malgré l'original grec, on reconnaît la formule hébraïque חֵן וָחֶסֶד. De quoi s'agit-il? Des attributs divins ou des biens qu'ils communiquent? La traduction latine a hésité; elle a mis la première fois *donum et pax* (III, 9) et la seconde fois *gratia Dei et misericordia* (IV, 15).

C'est cette troisième acception du mot χάρις que rejoignent spontanément (car c'est ici le seul sens des mots), soit les termes *dérivés* χαρίζομαι (II Macch., III, 31, 33, etc.); χαρίσμα (Ps., XXX, 22, Théodotion; Eccli., VII, 33; XXXVIII, 30; Philon, *Leg. alleg.*, III, 78); χαριτόω (Ps., XVII, 26, Symmaque; Eccli., XVIII, 17), soit les termes *synonymes*, empruntés à la racine δίδωμι : δόσις (Eccli., XVIII, 13, 16, 18; XX, 14; XXVI, 14), δωρεά, δώρημα, (Eccli., XXXI, 22), δῶρον (Gen., XLIII, 26, etc.).

Quels sont ces bienfaits accordés par la faveur divine? L'Ancien Testament ne le dit encore qu'à mots couverts. Mais le langage est préparé pour exprimer

« le don de Dieu » de l'Évangile (Joa., IV, 10). Il est même déjà dans l'ancienne Loi quelques textes où le mot « grâce » touche de bien près au sens qu'il aura dans le Nouveau Testament : « Je répandrai sur Jérusalem... un *esprit de grâce et de prière.* » (Zach., XII, 10). Malgré l'obscurité du passage, son caractère messianique et sa solennité donnent une haute portée à cette expression dont les termes sont si remarquables. « Le Seigneur donnera *grâce* et *gloire.* » חֵן וְכָבוֹד, χάρις καὶ δόξα (Ps., LXXXIV, 12); sans donner à ces deux termes l'objet précis et le sens technique que leur attribuera le Nouveau Testament, ce serait trahir la haute inspiration du psaume que de leur prêter une signification banale (cf. Sap., III, 9 et IV, 15).

4. *La reconnaissance, l'action de grâces.* — Comme la précédente, après avoir été plus ou moins usitée dans tous les livres de la Bible grecque, cette acception devient plus fréquente dans les derniers en date (I et II Macch., III, 33) et surtout Eccli., VIII, 19 [22]; XII, 1; XX, 16 [17]; XXX, 6; XXXV, 3). Mais, comme dans le grec courant, cette signification, qui n'a qu'une part dans l'usage de χάρις, s'est réservé le monopole des composés en εὐ, du moins εὐχαριστέω, εὐχαριστία (Esth., VI, 4; II Macch., II, 27; Eccli., XXXVIII, 11; Sap., XVI, 28). Mais il est inutile d'insister sur cette acception qui prend une direction trop différente de ce que nous appelons la grâce.

4° *Les acceptions du terme « grâce » dans le Nouveau Testament.* — Le Nouveau Testament conserve toutes les acceptions des LXX et du langage profane; l'orientation qu'elles avaient prise dans l'Ancien Testament s'accentue et se précise, mais le sens théologique, jusque-là à peine entrevu ou tout au plus approché, apparaît en pleine lumière et devient prépondérant.

Il importe de distinguer les acceptions qui continuent à tenir du langage ordinaire et celles qui relèvent du sens théologique, sans oublier que les premières ne peuvent échapper au rayonnement des secondes.

1. *Continuation des acceptions antérieures.* — *a) Première acception : beauté.* — Elle n'est représentée que par quelques textes. « Que votre parole, soit toujours *gracieuse* (ἐν χάριτι), assaisonnée de sel. » (Col., IV, 6). Le contexte immédiat demande le sens originel : *grâce, charme;* mais dans le contexte plus large, c'est-à-dire dans la pensée de saint Paul, cette amabilité a sa source dans la grâce surnaturelle. — Il faut en dire autant, ou même davantage, de Eph., IV, 29 : « *Que votre parole...* δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν, Comment faut-il traduire? « Fasse plaisir à vos auditeurs », ou bien : fasse du bien (Crampon), traduction affaiblie de *donne la grâce à vos auditeurs.* » Le sens originel de *plaisir* donnerait peut-être satisfaction à la lettre du texte; mais avec saint-Paul, il est difficile de s'en tenir à un simple témoignage humain de bienveillance et de n'y pas voir une invitation à communiquer la grâce divine qu'on possède (cf. Preuschen-Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament).*

« *C'est une chose agréable à Dieu* (τοῦτο γὰρ χάρις εἰ), que ce soit en vue de lui que l'on endure des peines »; et, après quelques lignes de développement sur cette pensée, l'auteur termine en inclusion : « voilà ce qui est agréable à Dieu » τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ, (I Petr., II, 19-20). Bauer y voit la seconde acception : *faveur,* avec une métonymie : « ce qui attire à quelqu'un la faveur de Dieu ». Mais la prétendue métonymie nous ramène nettement à la première acception : *l'amabilité* qui provoque la faveur. Seulement comme il s'agit de la *faveur de Dieu,* ce sens originel est spiritualisé; c'est une beauté surnaturelle qui plaît à Dieu (cf. Phil., I, 29, où la pensée est la même et l'expression, très voisine, ἐχαρίσθη).

Luc., IV, 22 mérite une attention particulière. Les « paroles de grâce » (λόγοι χάριτος), prononcées par Jésus à la synagogue, provoquent l'admiration des gens de Nazareth. Comment faut-il entendre ces « paroles de grâce »? Est-ce un génitif de *qualité :* paroles *gracieuses,* pleines de *grâce,* ou un génitif d'objet : paroles concernant la *grâce?* Si l'on considère les circonstances et l'auteur du texte, on est fortement incliné vers la seconde traduction : c'est l'inauguration de l'enseignement de Jésus; il déclare accomplie en lui la prophétie d'Isaïe annonçant l'effusion de la grâce de Dieu sur le Messie (Is., LXI, 1, 2) et, dans la citation de l'oracle, il ne mentionne que ce qui est favorable, ce qui concerne la grâce (Is., LXI, 2[a]); il supprime ce qui concerne le jugement (Is., LXI, 2[b]). Mais surtout l'auteur est saint Luc, le disciple de saint Paul, l'évangéliste de la grâce, habitué dès lors à prendre le mot dans son sens technique : il aura voulu montrer en Jésus, non seulement un orateur persuasif, mais principalement le Messie, héraut de la grâce divine (cf. Lambert, art. *Grâce,* dans *Dict., of the Christ and the Gospels,* t. I, p. 687). Bref, comme traduit Bruce, amalgamant les deux sens, ce sont « des paroles de grâce sur la grâce » (*Expos. Gr. Test. in loc.*). Si spécieuses que soient ces raisons, la philologie favorise la première traduction : ce génitif de qualité est familier au grec qui a subi l'influence sémitique. Ce sont donc « des discours pleins de grâce, de charme, on dirait presque d'onction, plutôt que des discours qui annoncent le don de la grâce » (M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc.,* p. 140).

b) Deuxième acception : faveur. — La distinction devient d'autant plus délicate que nous abordons le domaine où le sens théologique a opéré sa transposition. Les textes à examiner se répartissent spontanément en deux groupes, ceux des livres historiques et ceux des épîtres. Les premiers, plus nombreux, sont pratiquement ceux de saint Luc, dans le troisième évangile et dans les Actes; ils se rattachent presque tous à l'une ou l'autre des expressions : *trouver faveur* ou *accorder faveur.*

L'ange de l'annonciation dit à Marie : « Tu as *trouvé grâce* devant Dieu. » (Luc., I, 30.) La formule n'est pas autre que celle de l'Ancien Testament : Marie a trouvé grâce comme Noé (Gen., VI. 8), comme Abraham (XVIII, 3), comme David (I Sam., XXVII, 5). Mais ici cette formule se transfigure à la lumière de la salutation que l'ange vient d'adresser à Marie « pleine de grâce » (κεχαριτωμένη), expression dont la haute portée surnaturelle est indéniable.

L'évangéliste lui-même dit ensuite de Jésus que « *la grâce de Dieu* était sur lui » (II, 40) et qu'il croissait en sagesse, en taille et *en grâce* auprès de Dieu et des hommes » (II, 52). La grâce est bien, dans le premier cas, la *faveur de Dieu,* sa complaisance envers Jésus; dans le second cas, la grâce est en Jésus; c'est ce qui lui vaut la faveur de Dieu et des hommes; on songerait à la première acception ou à la troisième. Les deux formules sont du langage ordinaire et elles ont leurs analogues dans l'Ancien Testament : « Tu trouveras *faveur* (et tu auras la vraie) *sagesse* auprès de Dieu et des hommes. » (Prov., III, 4). Mais leur application à Jésus demande une interprétation plus haute.

C'est ainsi qu'il faut entendre le terme des premiers fidèles : se rappelant ce qu'il a dit de Jésus, saint Luc signale qu'« ils avaient *faveur* auprès de tout le peuple » (Act., II, 47) et qu'une *grande grâce* était sur eux tous (IV, 33). Le premier texte est clair, c'est *la faveur du peuple.* Le second comporte deux sens possibles : ce peut être (comme II, 47) la faveur du peuple envers tous les fidèles à cause de leur amour mutuel et de leur bienfaisance, mais ce peut être aussi *la grâce de Dieu*

répandue sur tous; elle serait la cause et non le résultat de la libéralité des fidèles.

Saint Luc fait dire à saint Étienne que Dieu « donna *grâce* et sagesse » à Joseph devant Pharaon (Act., VII, 10) et que « David trouva *grâce* devant Dieu » (VII, 46); ce sont encore deux réminiscences de l'Ancien Testament.

Mais quand il est dit de saint Paul et de ses compagnons qu'ils sont « livrés à la *grâce de Dieu* » (Act., XIV, 26; XV, 40), il semble bien que *le sens théologique* soit fort approché, s'il n'est complètement réalisé : *la grâce de Dieu* à laquelle l'Apôtre est livré, n'est pas seulement la faveur de Dieu, mais le secours qu'il accorde à ceux qui font son œuvre.

Reste la triple expression de Luc., VI, 32, 33, 34 : ποία υμῖν χάρις ἐστίν, très diversement traduite : « Quel gré vous en saura-t-on? » (Lagrange) « Quel est votre mérite? » (Valensin.) Est-ce *la reconnaissance* (quatrième acception), comme le soutiennent plusieurs grammairiens, à cause du terme parallèle de Matthieu, μισθός, « récompense »? (V, 46.) C'est bien plutôt *la faveur de Dieu* qu'il s'agit d'attirer, en faisant mieux que les païens. En somme, « c'est le même sens que saint Matthieu, mais avec un mot cher à saint Paul » (H.-J. Holtzmann, cité par M.-J. Lagrange, *Evang. selon saint Luc*, p. 194).

Dans les épîtres, cette seconde acception a beaucoup moins gardé son sens ordinaire; elle glisse presque toujours vers le sens théologique. Ainsi en est-il même dans Hebr., IV, 16[a,b] : « Approchons-nous donc avec assurance du trône de la « grâce » (τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος), afin d'obtenir *miséricorde* (λάβωμεν ἔλεος) et de trouver *grâce* (χάριν εὕρωμεν) pour le secours opportun. » Le passage rend bien le ton de l'Ancien Testament : le trône de grâce, d'où coule la faveur divine, fait songer au trône où Dieu siège sur l'arche entre les chérubins et, dans la formule grecque « miséricorde et grâce » (ἔλεος καὶ χάριν), on reconnaît la formule hébraïque. חן וחסד.

c) Troisième acception : bienfait. — Cette acception, que le langage profane distingue peu de la précédente, est également peu représentée dans le Nouveau Testament. Le mot *grâce* garde son sens ordinaire de *bienfait* lorsqu'il s'agit des hommes : Félix, puis Festus veulent, aux dépens de Paul, leur prisonnier, procurer aux Juifs un bienfait (χάριτα καταθέσθαι), littéralement, le mettre en dépôt (pour qu'il germe en reconnaissance). Il est évident qu'un tel bienfait n'a rien de commun avec la grâce divine (Act., XXIV, 27; XXV, 9; cf. XXV, 3). Quand saint Paul appelle une double grâce (bienfait) son passage renouvelé à Corinthe, il ne fait qu'emprunter un qualificatif au langage ordinaire, encore que ce passage ne soit pas étranger à la communication de la grâce surnaturelle (II Cor., I, 15). Quelques manuscrits ont la variante χαράν, « joie ».

Le sens s'oriente mieux du côté théologique, quand saint Paul, à quatre reprises, applique le terme de grâce (χάρις) aux aumônes recueillies à Corinthe pour les fidèles de Jérusalem : ce terme désigne tantôt l'œuvre même de charité, considérée comme procédant de la grâce (I Cor., XVI, 3; II Cor., VIII, 6, 19), tantôt la disposition intérieure de grâce d'où procède la bonne œuvre (II Cor., VIII, 4; cf. *Épître de Barnabé*, XXI, 7). Quant aux termes dérivés de χάρις et aux synonymes formés de la racine δίδωμι, dont cette troisième acception représente le sens véritable, leur portée dépend de l'objet auquel ils s'appliquent; quand cet objet est tout profane, les termes relèvent du langage ordinaire : Act., III, 14; XXV, 11; II Cor., II, 7, 10[a,b]; XII, 13; Eph., IV, 32 (χαρίζομαι); Matth., II, 11; Apoc., XI, 10 (δῶρα); quand ils expriment les bienfaits divins, ils sont l'équivalent du sens théologique : II Cor., IX, 15, le don ineffable; mais entre ces deux extrêmes, il y a bien des nuances intermédiaires (Luc., VII, 21, 42, 43; Act., XXVII, 24).

d) Quatrième acception : reconnaissance, action de grâces. — Dans le Nouveau Testament, comme dans les LXX et le langage ordinaire, le principal mode d'expression de la reconnaissance et de l'action de grâces est l'emploi des composés en εὖ de χάρις : le verbe εὐχαριστέω (Matth., XV, 36; XXVI, 27; Marc., VIII, 6; XIV, 23; Luc., XVIII, 11, etc.), le substantif εὐχαριστία (Act., XXIV, 3; I Cor., XIV, 16; II Cor., IV, 15; IX, 11, 12; Eph., V, 4) et même l'adjectif εὐχάριστος (Col., III, 15). Par la nature même des écrits, la direction vers Dieu donnée à cette reconnaissance et à ces actions de grâces devient encore plus prépondérante que chez les LXX et que dans le langage religieux du paganisme.

Mais le mot χάρις lui-même a souvent cette acception, tantôt sous la forme complète, χάριν ἔχω (I Tim., I, 12; II Tim., I, 3), tantôt sous la forme abrégée, χάρις, sous-entendu ἔστω (Rom., VI, 17; VII, 25; I Cor., XV, 57; II Cor., II, 14; IX, 15). On sait que saint Paul ouvre le corps de chacune de ses lettres par un remerciement à Dieu (Rom., I, 8; I Cor., I, 4; II Cor., I, 3; Eph., I, 3; l'épître aux Galates fait seule exception), et que, dans ses développements les plus émus, la conclusion éclate volontiers en action de grâces (Rom., VII, 25.). Il arrive que cette acception se combine, dans la même phrase, avec l'une ou l'autre des acceptions précédentes du mot lui-même ou de quelqu'un des termes dérivés : « Que la « grâce » χάρις, en se répandant avec abondance, fasse abonder l'« action de grâces », εὐχαριστίαν (II Cor., IV, 15; cf. I Cor., X, 30 : χάριτι μετέχω-εὐχαριστῶ; II Cor., I, 11 : χάρισμα εὐχαριστηθῇ).

2. *Apparition du sens technique ou théologique, la grâce chrétienne.* — Nous arrivons enfin au sens du mot « grâce » qui forme le centre de cette étude, le *sens technique*, recueilli par la théologie et désigné sous le nom de grâce chrétienne. Cet examen des données préalables était nécessaire pour en faire pénétrer toute la portée.

Ce sens théologique n'est pas précisément une acception nouvelle du terme, c'est plutôt un ennoblissement, un enrichissement de ce terme; c'est comme un contenu nouveau et transcendant qu'y a versé la révélation chrétienne. De cette richesse surnaturelle, l'Ancien Testament n'avait encore que le pressentiment, tout au plus les prémices; au Nouveau Testament en étaient réservés la pleine révélation et le complet épanouissement. Le nouvel afflux de vie religieuse apporté au monde par l'Évangile demandait une expression nouvelle; à défaut d'un terme nouveau, l'Église a transformé celui de χάρις.

Des quatre acceptions du mot, il n'y a que la seconde et la troisième qui aient directement subi cette transformation. Sans doute les deux autres n'y sont pas restées tout à fait étrangères. Quand la première (nous l'avons vu col. 755) reparaît encore par hasard dans le Nouveau Testament, le sens théologique, s'il se rencontre dans le voisinage, l'illumine de son éclat (Col., IV, 6; Eph., IV, 29; I Petr., II, 19-20 et surtout Luc., IV, 22). Plus sensible encore est la réaction exercée sur la quatrième; celle-ci (nous l'avons signalé col. 758) a évolué dans une tout autre direction. D'ailleurs elle a aussi bénéficié d'un ennoblissement particulier qui lui a même conservé sa consonance grecque : l'eucharistie, si elle est l'action de grâces par excellence, n'est-elle pas aussi la plus sublime réalité du monde de la grâce? Mais si cet emploi du mot ne se manifeste pas encore dans le Nouveau Testament, par contre les *actions de grâces* qui y sont si fréquentes concernent d'ordinaire la *grâce* et accom-

pagnent toutes les nuances du sens théologique de l'expression : que le remerciement monte vers Dieu ou vers Notre-Seigneur Jésus-Christ ou vers Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, il porte habituellement sur les biens surnaturels accordés aux fidèles : secours passagers de la grâce actuelle, dons permanents de la grâce sanctifiante et des vertus, manifestations extraordinaires des charismes (Rom., I, 5; I Cor., V, sq; Eph., I, 3-13; Col., I, 3; II Thes., I, 3-12).

Mais *le sens théologique* proprement dit ne porte que sur la seconde et la troisième acceptions. Ces deux acceptions qui, par une transition insensible, se présentent comme le prolongement l'une de l'autre, couvrent le champ très étendu où se déploient les innombrables nuances du terme.

De ce sens théologique relèvent la plupart des cas où le mot χάρις se présente dans le Nouveau Testament; ce sont tous ceux qui n'ont point trouvé place dans les pages précédentes (col. 755-758). Nous les réservons à dessein, car ce sera la tâche de la partie synthétique et théologique de cette étude de tracer le tableau de la nature et des caractères de la grâce, d'après ces textes qu'éclairent et enrichissent encore un grand nombre de notions connexes. Pour opérer cette synthèse doctrinale avec toute la richesse d'information possible, il nous faut auparavant interroger la Bible, comme expression de la révélation divine : non seulement dans le Nouveau Testament, sous le nom même de χάρις, mais aussi dans l'Ancien, sous les termes préparatoires que nous avons analysés, partout sous une multitude de formules équivalentes, que nous manifeste-t-elle de la réalité de la grâce aux diverses phases du dessein de Dieu?

IIe partie : Exposé historique. La grâce dans la Bible. — Ce serait singulièrement restreindre l'enseignement de la Bible sur la grâce que de le réduire à l'analyse, si approfondie soit-elle, du mot χάρις et de ses dérivés. Au delà du mot, il y a la chose, la réalité exprimée par le mot. Cette réalité ne se révèle pas seulement par des paroles, mais aussi par des actes. Si le terme de grâce n'apparaît qu'avec le Nouveau Testament et si l'Ancien Testament n'en a que des équivalents, la chose est partout présente dans l'humanité : l'histoire biblique, en effet, est-elle autre chose qu'*une manifestation par les faits de la doctrine de la grâce ?* La Bible ne nous présente-t-elle pas le développement d'une économie divine, toute de bonté et de miséricorde, multipliant, à l'égard du genre humain, les actes de faveur gratuite et de bienveillance imméritée?

Quand on envisage, dans nos Livres saints, l'ensemble du dessein de grâce qui s'y déploie, on s'en tient habituellement à la division consacrée en Ancien et Nouveau Testament. Le centre du plan divin, c'est *le Christ :* sa venue marque *la plénitude des temps* (Eph., I, 10; cf. Gal., IV, 4). Tout ce qui précède est la préparation de son œuvre; tout ce qui suit en est la réalisation. Saint Paul a familiarisé la pensée chrétienne avec cette belle synthèse qui domine ses épîtres aux Galates et aux Romains : hanté par le problème judaïsant, l'Apôtre contemple toute l'histoire religieuse de l'humanité en deux grands tableaux : l'économie préparatoire de la promesse et de la Loi, où la grâce n'est qu'ébauchée et l'économie définitive en Jésus-Christ où la grâce donne son plein effet.

Cependant, il est, à l'origine, une période que cette conception laisse dans l'ombre. Si courte qu'en ait été la durée, si obscure qu'elle demeure dans la brume de son lointain passé, elle n'en a pas moins joué un rôle décisif. C'est alors que Dieu a inauguré le *régime de la grâce*, sous une forme et avec une libéralité que les âges suivants n'ont point entièrement retrouvées. On sait quelle a été l'attitude de l'homme devant la bienveillance de l'initiative divine : Faut-il dire, comme on le fait d'ordinaire, que sa désobéissance a frustré le dessein de Dieu, mais que celui-ci l'a repris en sous-œuvre sur un plan nouveau, plus austère, mais plus parfait? Dieu pouvait-il ne pas prévoir ce qui est arrivé et, le prévoyant, ne pas l'adapter à son plan? Si l'état primitif n'a pas duré, c'est qu'il ne devait pas durer; il n'en a pas moins marqué les positions respectives de Dieu et de l'homme devant la grâce (cf. A. Verriéle, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, 1932, c. III, La dispensation divine du surnaturel et le péché de l'homme, p. 102-131).

Loin d'être étranger à cette conception, saint Paul est l'écrivain sacré qui nous en fournit les éléments les plus précis, dès ses grandes épîtres (Gal., IV, 4, 6; I Cor., III, 22, 23; Rom., VIII, 29-30), sa pensée s'y élève souvent par échappées; le tableau célèbre de Rom., V, 12-21 nous révèle, mieux que tout autre, cet état primitif, en déroulant les conséquences dogmatiques de l'acte lamentable qui l'a fait cesser. Mais c'est dans les épîtres de la captivité (Col., I, 12-23; III, 9-10; Eph., I, 3-14; IV, 23-24) que la pensée synthétique de l'Apôtre prend toute son envergure; elle s'élève du domaine de l'histoire à celui de la métaphysique et déploie, dans toute son ampleur, le plan divin du salut par le Christ. Aussi est-ce là qu'elle s'harmonise le mieux avec le développement du dessein de Dieu en trois actes : 1° Le dessein provisoire ou *l'état primitif* de justice originelle et les deux phases du dessein définitif. 2° *L'Ancien Testament* ou la préparation par la promesse et la loi. 3° *Le Nouveau Testament* ou la réalisation en Jésus-Christ.

I. La grace dans l'état primitif. — C'est à cet état primitif qu'il faut demander la forme initiale sous laquelle la condescendance divine a réalisé la grâce dans le monde : 1° Comment Dieu l'a-t-il constituée? 2° Qu'est-elle devenue par la chute de l'homme? 3° Quelle perspective la miséricorde de Dieu lui a-t-elle dès lors ouverte?

Notre source d'information est fort restreinte; elle se réduit aux trois premiers chapitres de la Genèse; mais elle est d'importance exceptionnelle et a son retentissement sur tout le reste de la Bible, en particulier sur le Nouveau Testament. Il est nécessaire de préciser le caractère du document (cf. Gaudel, art. *Péché originel*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 278-287).

Il n'est pas un *récit populaire* quelconque sur les origines : s'il a des traits en commun avec les légendes d'autres peuples, il garde sur elles une supériorité qui constitue une vraie transcendance. Il n'est pas non plus un *exposé didactique*, doctrinal et philosophique que n'eussent comporté ni le milieu primitif, ni l'âge lointain d'où il nous vient. D'ailleurs la Bible est moins la philosophie des relations naturelles de l'homme avec Dieu que l'histoire de la vraie religion et le récit des interventions positives de Dieu.

De ces deux caractères opposés, notre document a cependant quelque chose en partage. Du récit populaire, il a la forme : la simplicité de la présentation, l'insistance exclusive sur le côté sensible des choses, le réalisme des images et l'accentuation des anthropomorphismes; c'est de l'histoire, mais de l'histoire populaire et primitive. De l'exposé doctrinal, il a le fond : un enseignement religieux précis qui répond, avec une psychologie profonde et nuancée, aux questions que pose le problème des origines. Bref l'histoire qu'il raconte ravit l'imagination de l'enfant; l'enseignement qu'il présente satisfait l'esprit du savant (cf. Cruveilhier-Pirot, art. Genèse, dans *Suppl. au Dict. de la Bible;* décision de la Commission biblique (30 juin 1909) sur les trois premiers chapitres de la Genèse, t. III, col. 590).

Si tel est le document en lui-même, il est deux

choses dont il ne faut jamais le séparer : d'une part, l'interprétation dont il nous arrive chargé, d'autre part, les richesses doctrinales qui ne se sont épanouies que bien plus tard, mais dont il marque les mystérieux commencements (cf. Scheeben, *Dogmatique*, t. III, n. 317, 320, 321; Verrièle, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, p. 140).

Ces premières pages de la Bible ne sont pas aussi étrangères qu'on le prétend à la tradition juive : Osée, un des plus anciens prophètes, ne parle-t-il pas du pacte transgressé par Adam (VI, 7)? « L'arbre de vie » n'est-il pas une des images familières des Proverbes (III, 18; XIII, 12; XV, 4)? D'où vient, chez les prophètes, les psalmistes, les sages (Is., I; Ps., LI [L], 6, 7; Job, IV, 17; XV, 15, 16; XXV, 4, 5, etc.) cet universel pessimisme moral, ce vif sentiment des péchés du peuple? Quel est le fond de tableau de la peinture de l'Ancien Testament? C'est un monde en révolte, détourné de Dieu, enfoncé et s'enfonçant de plus en plus dans l'injustice, abandonné à l'idolâtrie et à la corruption morale; c'est un monde condamné et sans cesse menacé de la colère divine (Gen., VI, 5, 6; VIII, 21; XIII, 13; XIX, 20, 21; Lev., XVIII, 24-30; Deut., IX, 4-6; I Reg., VIII, 46; Ps., XIV; LI, 5; CXLIII, 2; Prov., XX, 9; Eccl., VII, 20; Os., IV; cf. J. Orr, art. *Kingdom of God*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. II, p. 845; Dillmann, *Alttest. Theol.* p. 376-388). N'est-ce pas la digne continuation de la première page de leur histoire religieuse? Parce que les écrivains sacrés ne font pas d'une façon expresse le rattachement, sommes-nous autorisés à conclure qu'ils ignoraient cette page? Les critiques indépendants invoquent, contre le récit initial de la Genèse, que la croyance des Juifs au démon n'a paru qu'aux derniers siècles avant l'ère chrétienne; ce récit lui-même, qui est certainement plus ancien, est une preuve de l'existence de cette croyance, car il n'a jamais été intelligible sans elle.

En tout cas, quand les derniers livres de l'Ancien Testament, en des allusions que nul ne songe à méconnaître (Eccli., XIV, 17; XVII, 1-XVIII, 13; XXV, 23-24; Sap., I, 13-15; II, 23-24), nous donnent la clef du mystérieux récit, ils ne font point l'impression d'innover ni de tenir aux Juifs un langage qui ne leur soit d'avance familier. Il est vrai que, durant ce temps et dans les siècles suivants, les apocryphes de l'Ancien Testament nous présentent des interprétations plus étroites et plus superficielles, parfois grossières; du moins témoignent-ils de la hantise que ne cessa d'exercer sur les imaginations ce document sacré (cf. J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, 1911, p. 517 sq.).

Avec le Nouveau Testament, nous sommes fréquemment renvoyés à ce récit des origines : il est impossible de rappeler, dès maintenant, tous les passages qui s'y réfèrent, tous les enseignements qui lui sont empruntés : personne n'ignore le parallélisme des deux Adam (Rom., V, 12-21; I Cor., XV, 22, 45; cf. Gen., III, 1 sq.); connaît-on aussi bien le rétablissement, par Notre-Seigneur, du mariage dans son indissolubilité primitive (Matth., XIX, 3-7; cf. Gen., I, 27; II, 24); la supériorité de l'homme sur la femme, rattachée par saint Paul au récit de la création (I Cor., XI, 3; cf. Gen., III, 16; II Cor., XI, 7-9; cf. Gen., I, 27; II, 18, 22, 23; Eph., V, 23, cf. Gen., III, 16); l'union du Christ et de l'Église, présentée d'après l'image du mariage primitif (Eph., V, 30-32; cf. Gen., II, 23, 24)? Comment ne pas songer au tableau initial de la Genèse, en contemplant le tableau final de l'Apocalypse? Là, comme ici, des fleuves d'eau vive (Apoc., XXII, 1; cf. Gen., II, 10), l'arbre de vie (Apoc., XXII, 2, 14; II, 7; cf. Gen., II, 9; III, 22, 24).

Si le récit de la Genèse ne connaît que le serpent, et s'il faut attendre le livre de la Sagesse (II, 24), pour voir dénoncer Satan, cette dénonciation devient commune dans le Nouveau Testament. Le tentateur du nouvel Adam est le même que celui de l'ancien et le geste du désert de Juda renouvelle celui du paradis terrestre (Matth., IV, 1, Marc., I, 13; Luc., IV, 1). Or on sait la place que le démon occupe dans l'Évangile. Saint Jean est particulièrement attentif à démasquer Satan (Joa., VIII, 44; I Joa., III, 8; Apoc., XII, 9; XX, 2). Saint Paul, dans ses allusions à la scène de la Genèse, parle indifféremment du serpent (II Cor., XI, 3; I Tim., II, 12-14) ou de Satan (Rom., XVI, 20, cf. Gen., III, 15).

Nous pouvions soupçonner que le récit de la Genèse est incomplet et qu'il ne présente qu'une partie de la croyance juive sur les origines, nous étions invités à le compléter par tout ce qu'il présuppose. Il ne raconte que la création du monde matériel et celle du premier couple humain; il ne parle ni de la création des purs esprits, ni de leur épreuve. Or cette épreuve n'est-elle pas nécessaire pour expliquer le rôle de Satan dans l'épreuve de l'homme? En fait le Nouveau Testament ne nous fait-il pas, plusieurs fois, entrevoir cette révolte de Satan et de ses mauvais Anges? (Matth., XXV, 41, cf. 34; II, Petr. II, 4; Jud., 6; Apoc., XII, 7-8).

Est-il même besoin pour accréditer ce récit inspiré de recourir au supplément de garantie divine que lui apporte le Nouveau Testament? Ne suffit-il pas de constater l'atmosphère dont il a toujours été entouré? La gravité convaincue du narrateur, la vénération des lecteurs nous invitent à redoubler d'attention, à percer l'écorce des symboles et à chercher, sous les images, les réponses qu'elles contiennent.

D'ailleurs cette phase initiale du dessein de Dieu s'éclaire aujourd'hui, à nos yeux, de tout ce qui a suivi : la manifestation évidente du surnaturel dans la venue du Fils de Dieu en pleine lumière historique, nous a fait comprendre ce qu'a dû être la manifestation de l'origine, comme elle nous fait pressentir ce que sera la manifestation finale. Il y a, en effet, trois moments marqués pour les grandes interventions de Dieu dans le monde : l'intervention centrale, celle de l'incarnation, encore qu'elle ait son mystère (Sap., XVIII, 1), est la plus lumineuse (Joa., I, 14) : elle jette son reflet sur les deux autres : mais de même que celle de la fin des temps demeure impénétrable dans les ténèbres de l'avenir, celle du commencement semble bien retombée dans la pénombre du passé (cf. Lagrange, *L'innocence et le péché* dans *Rev. bibl.*, 1897, p. 377-378; A. d'Alès, *L'homme d'après la Genèse*, dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. II, col. 461).

Le document que nous venons de caractériser n'est pas une description de la grâce de l'état d'innocence, ni de la déchéance qui a suivi : il y a deux tableaux de la création (Gen., I-II, 4; II, 4b-25) qui semblent provenir de deux sources distinctes. La seconde source fait suivre le récit de la création de celui de la chute (Gen., III). C'est à travers les allusions de ces trois épisodes concrets qu'il nous faut discerner : 1° la grâce originelle, 2° la déchéance et 3° la promesse.

1° *La grâce originelle.* — Dans le tableau de l'apparition des êtres, l'homme représente manifestement le terme des desseins de Dieu; il est le chef-d'œuvre de la création; cette vérité se dégage avec la même netteté des deux récits, malgré les différences de présentation.

Tous deux s'accordent d'abord à mettre l'homme bien au-dessus des autres êtres, mais chacun le fait à sa manière. Le premier récit (Gen., I, 1-II, 4a) fait apparaître l'homme le dernier, comme le couronnement de la série ascendante. Pour les autres êtres, Dieu se contente de commander (I, 3, 6, 14); pour les êtres

vivants, il les fait produire par les eaux (I, 20), par la terre (I, 11, 24). Pour l'homme, il intervient directement, il délibère avec lui-même (I, 26, 27). Pour les autres êtres, Dieu les fait pulluler (I, 11, 20, 24); pour l'homme, il se contente de créer un couple qui se reproduira (I, 27, 28). A l'homme, il donne les autres êtres, les végétaux pour nourriture (I, 29), les animaux pour sujets (I, 28).

Le deuxième récit (Gen., II, 4b-25) place l'homme au centre. Le tableau de la création matérielle est plus sommaire; la formation de l'homme, au contraire, est plus développée et les anthropomorphismes y sont plus accentués; c'est pour lui que sont créés les plantes (II, 5, 6, 8-14) et les animaux (II, 19). L'homme est formé de la poussière du sol (II, 7); sa compagne est tirée de lui d'une façon qui souligne leur communauté de nature et leur commune supériorité sur les animaux (II, 18-24).

Les deux récits s'accordent aussi à mettre l'homme en communion particulière avec Dieu. Mais là encore chacun a sa manière. Dans le premier récit, Dieu, ainsi qu'il le déclare dans sa délibération, crée l'homme « à son image et selon sa ressemblance » (I, 26). Dans le second récit, c'est Dieu lui-même qui, après avoir formé le corps de l'homme de la poussière du sol, insuffle dans ses narines le souffle de vie (II, 7).

En quoi consiste cette constitution privilégiée de l'homme : sa supériorité sur les animaux, l'image et la ressemblance de Dieu, la réception du souffle de Dieu? C'est au moins *la nature raisonnable*. N'est-ce pas davantage? Ne serait-ce pas déjà *la vie de la grâce?* Pour répondre à cette question, il nous faut examiner de plus près le document sacré.

Sans doute c'est déjà une grâce de Dieu que la nature raisonnable de l'homme créé avec une âme spirituelle, pour animer son corps; c'est un bienfait gratuit de Dieu à qui le bénéficiaire en doit de la reconnaissance. Mais si ce langage est parfois employé par les Pères, ce n'est point là la vraie grâce dont parle l'Écriture, ainsi que l'a maintes fois expliqué saint Augustin, dissipant les équivoques des pélagiens : « Si c'est une grâce que celle par laquelle nous sommes créés, ce n'est point la vraie grâce par laquelle nous sommes justifiés. » (S. Augustin, *Serm.*, XXVI, n. 7; *Epist.*, CXCIV n. 8; *Lettre des cinq évêques d'Afrique à Innocent Ier*, n. 7 et 8; cf. Hurter, *Theol. dogm. compend.*, t. III, n. 6, 7). Si c'est une grâce par rapport à l'individu qui reçoit cette existence privilégiée, c'est une dette par rapport à la nature elle-même qui ne peut être constituée sans ces caractères essentiels. La vraie grâce consiste en ce que Dieu aura ajouté à ces dons de nature.

1. *Les dons préternaturels.* — Ce qui apparaît en premier lieu dans le récit de la Genèse, ce sont certains privilèges que Dieu ne devait pas, comme apanages de la nature et qu'Adam et Ève ont reçus dans l'état primitif, alors qu'aujourd'hui l'humanité ne les possède plus. Les théologiens les appellent *les privilèges de l'état d'innocence;* ils les caractérisent comme des *dons préternaturels* et, non sans une certaine schématisation, les réduisent à quatre. On les désigne tantôt positivement par la prérogative qu'ils confèrent, tantôt négativement par le mal dont ils exemptent. Les privilèges sont l'*immortalité corporelle*, l'*intégrité*, la *science* et le *bonheur*. Les exemptions sont celles de l'*ignorance*, de la *concupiscence*, de la *douleur* et de la *mort*. Nous les concevons mieux comme exemptions, parce que nous connaissons, pour les éprouver en nous-mêmes, les maux dont elles affranchissaient; quand il s'agit, au contraire, de les représenter positivement, nous manquons de toute base expérimentale. Le récit de la Genèse nous donne la même impression : si les privilèges s'entrevoient dans le tableau de l'état d'innocence, ils sont surtout mis en relief par l'invasion, dans l'état de déchéance, des maux, qu'ils écartaient (cf. L. Pirot, ADAM, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. V, col. 97-99).

a) L'immortalité corporelle. — L'homme ne devait pas mourir. Ce privilège est celui qui se dégage le plus nettement; il entraîne si bien tous les autres qu'il semble le principal enjeu de l'épreuve. Il ressort de plusieurs traits du récit. Aussitôt après avoir donné à Adam le précepte relatif à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, Dieu lui fait la menace que, s'il en mange, il « mourra certainement » (formule d'une grande énergie, II, 17). C'est donc que, sans le péché, l'homme ne devait pas mourir. La femme rappelle cette menace (III, 3) au serpent qui la dément avec vivacité : « Non, vous ne mourrez point. » (III, 4). Dieu lui-même, au moment d'exécuter la sentence, rappelle, non sans ironie, cette immortalité désormais compromise : il écarte Adam de l'arbre de vie, comme si le coupable pouvait encore y trouver le principe d'une vie immortelle (III, 22). Par là Dieu semble bien établir un lien entre cette immortalité corporelle et l'arbre de vie, car ce n'est pas sans raison que l'arbre de vie occupe une telle place dans le récit (II, 9; III, 22, 24) : il est seul au milieu du jardin, avec l'arbre de l'épreuve; il semble bien l'aliment de cette vie immortelle, du moins en est-il le symbole.

Ce privilège de l'immortalité corporelle est aussi celui sur lequel la plus vive lumière est projetée par les textes postérieurs, soit ceux de la fin de l'Ancien Testament, soit ceux du Nouveau Testament. « Dieu n'a pas fait la mort... » (Sap., I, 1, 3), c'est l'homme qui l'a introduite par son péché. « Dieu a créé l'homme *pour l'immortalité*. C'est par l'envie du diable que *la mort est venue dans le monde* » (Sap., II, 23, 24). « C'est par une femme que le péché a commencé; c'est à cause d'elle que *nous mourons tous*. » (Eccli., XXV, 23). Dans le Nouveau Testament, ce sont des pages entières qu'on pourrait citer; ainsi le long parallèle d'Adam et de Jésus-Christ (Rom., V, 12-21) porte tout entier sur l'idée que le premier homme était *immortel* et que c'est *par son péché que la mort est entrée dans le monde;* cette idée, latente partout, affleure au moins quatre fois (12, 15, 17, 21). « Le corps est mort à cause du péché. » (Rom., VIII, 10). « Par un homme est venue la mort. » (I Cor., XV, 21). Jésus a brisé « par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort, c'est-à-dire du diable » (Hebr., II, 14); le diable a l'empire de la mort, parce que c'est lui qui, en provoquant le péché de l'homme, a introduit la mort dans le monde.

Or l'immortalité corporelle était bien pour l'homme un privilège gratuit, une faveur divine, car la mort est naturelle à l'homme, elle est la conséquence de la constitution matérielle de son corps. Le récit biblique le constate formellement; il n'insiste pas moins sur la condition native de l'homme que sur son privilège de grâce. Dieu dit à Adam : « Tu retourneras à la terre, parce que tu as été pris d'elle; car tu es poussière et tu retourneras en poussière. » (III, 19). Le châtiment de l'homme ne fait que le rendre à la loi de sa nature dont la bienveillance divine l'avait tiré. Et jusqu'en l'installant sur la terre à cultiver, Dieu rappelle encore à Adam que c'est de la terre qu'il a été pris (III, 23). Le Nouveau Testament nous présente avec insistance l'homme comme étant, par son corps, terrestre, animal, corruptible, fragile. (I Cor., XV, 42-49, etc.) L'immortalité du premier homme était donc bien un don gratuit de Dieu qui intervenait, par les lois de sa providence, pour contenir les forces destructrices de la matière. Saint Augustin a bien résumé les deux faces du problème dans la formule célèbre : « Mortel du fait de son corps animal, immortel par bienfait de son Créateur. »

b) L'intégrité. — Adam et Ève n'avaient pas la concupiscence; c'est sous cette forme négative que le privilège apparaît dans le récit de la Genèse. Le trait qui le manifeste est déjà remarquable en lui-même (II 25), en attendant que la suite lui donne tout son relief (III, 10, 11). Pour conclure le récit de la création et amorcer celui de la chute, le narrateur sacré fait cette constatation : « Ils étaient nus tous deux, l'homme et sa femme et ils ne rougissaient pas l'un de l'autre. » (II, 25, remarquer la nuance fortement réfléchie de cet intraduisible *hithpael;* cf. Lagrange, *L'innocence et le péché,* dans *Rev. bibl.*, 1897, p. 349). Ce trait n'est d'ailleurs ici qu'une pierre d'attente pour l'épisode qui va marquer l'apparition de la concupiscence.

Si le reste de l'Ancien Testament ne contient que des allusions vagues et discutées (Eccl., VII, 30; Eccli., XVI, 25-XVIII, 13), le Nouveau Testament est formel : c'est un des points les plus en relief de la doctrine de saint Paul que la concupiscence habite en nous comme une puissance de péché (Rom., VI, 12; VII, 8, 19, 20, 25); il l'appelle même « péché », c'est-à-dire, comme l'explique le concile de Trente, « occasion de péché et suite du péché » : car « ce péché » est entré dans le monde par la faute du premier homme (Rom., V, 12).

Quand on envisage sous son aspect positif cette exemption de la concupiscence, elle forme le don d'intégrité de la nature; c'est la rectitude et l'harmonie parfaite de notre nature par la soumission des appétits sensibles à la raison et à la volonté, comme celles-ci sont elles-mêmes soumises à Dieu. Ce privilège a joué le rôle principal dans l'enseignement de la tradition et dans les discussions de la théologie, en particulier dans les controverses de saint Augustin avec les pélagiens. L'intégrité résume tous les dons de l'état d'innocence; la détermination de ses caractères est fort délicate; on les conclut par l'élimination des effets de la concupiscence; on ne saurait en demander le détail au bref récit de la Genèse.

Du moins ce récit nous laisse-t-il l'impression que l'intégrité de la nature chez le premier homme était un privilège gratuit. Dieu intervenait par une providence spéciale pour empêcher les effets fâcheux qui se révélèrent ensuite : comme sanction du péché, il retira sa main protectrice et laissa la nature de l'homme reprendre librement son cours. Car une certaine convoitise est la rançon de la constitution de l'homme qui combine la matière et l'esprit; la rencontre de ces deux éléments opposés ne peut pas ne pas provoquer des conflits, des tiraillements en sens contraires. Ces luttes ont d'ailleurs leurs avantages et leur grandeur morale, comme la concupiscence, même sous sa forme actuelle. Dieu n'est pas obligé d'intervenir; tout au plus doit-il les secours opportuns contre de trop vifs mouvements de passion.

c) La science infuse. — Ce privilège est, du côté positif, le don de la science infuse; du côté négatif, l'exemption de l'ignorance. A lire le récit avec la psychologie nuancée à laquelle il nous a habitués, il apparaît que l'écrivain sacré veut montrer le premier homme, à peine sorti des mains de son créateur, non seulement en possession d'une intelligence qui lui permette d'acquérir les connaissances nécessaires, mais avec cette intelligence déjà meublée de connaissances nombreuses, sûres et variées; le développement d'esprit déployé par Adam dépasse le champ de sa toute récente expérience, il suppose en lui une science infuse.

Pour le montrer, il ne faut pas s'en tenir, comme on le fait parfois, à l'épisode du défilé des animaux; il faut y joindre les épisodes suivants : bref, il faut envisager tout ce qui se rapporte à la création de la femme (II, 18-24).

Le défilé des animaux devant Adam qui est encore seul, a pour but de lui faire prendre conscience de son empire et de lui faire constater sa supériorité sur les animaux. Adam paraît dans ce rôle avec le don du langage qui est précisément un des traits caractéristiques de sa prééminence. Il donne aux animaux des noms et ce sont ceux qui conviennent : ce qui suppose des connaissances immédiates assez sérieuses, car il y a toute une philosophie inconsciente dans le langage et les noms représentent les premiers éléments des connaissances humaines. Peut-être, cependant, n'y a-t-il pas à tirer de là la science parfaite qu'ont supposée parfois les théologiens; les noms, même convenables, sont souvent dictés par les apparences et ne supposent pas une connaissance approfondie des natures.

Par cet épisode, Dieu veut avant tout (II, 18) faire prendre conscience à Adam du besoin d'une compagne, car le Créateur se prépare à la lui donner par une intervention particulière, semblable à celle de la création de l'homme. Et le récit constate que ce but est atteint; Adam ne trouve pas une aide semblable à lui (II, 20). Et lorsque la nouvelle créature a été tirée de lui par Dieu, l'homme en pénètre le rôle providentiel; il le montre par son exclamation, qu'elle vienne d'une inspiration spéciale ou qu'elle soit le produit de sa science infuse : « *Celle-ci cette fois est l'os de mes os et la chair de ma chair; celle-ci se nommera femme* (littéralement, *hommesse*) : *car c'est de l'homme qu'a été prise celle-ci!* » (II, 23). Sa compagne ne doit pas seulement le seconder dans la propagation du genre humain, elle doit partager sa vie et ses sollicitudes. Quant à la remarque sur l'institution du mariage : « C'est pour cela que l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme et ils sont tous deux une seule chair » (II, 24) : qu'elle soit d'Adam ou plutôt du narrateur inspiré, elle dénote une intelligence très profonde du caractère essentiel de l'institution matrimoniale : de son unité et de son indissolubilité; c'est sur cet idéal primitif que Jésus rétablira le mariage chrétien (Matth., XIX, 3-7) et saint Paul voit déjà, au paradis, dans l'union d'Adam et d'Ève, l'image de l'union du Christ et de l'Église (Eph., V, 30-32).

Cette science de l'homme innocent ne semble-t-elle pas visée dans Eccli., XVII, 5-6? Sans doute la grande description de l'homme (Eccli., XVII, 1-XVIII, 13) se prête à diverses interprétations; les uns voient dans tout l'ensemble un tableau qui se réfère à l'état primitif; d'autres prétendent que toutes les expressions peuvent se justifier par l'état de déchéance avec les biens qui lui restent; cependant s'il est des traits où l'état primitif se puisse entrevoir, ce sont bien ceux qui concernent la science donnée à l'homme par le Créateur (XVII, 5-6). Par contre, l'ignorance chez l'homme ne semble-t-elle pas parfois attribuée au péché? (Sap., IX, 14-16)

L'enseignement traditionnel n'a pas procédé sans tâtonnements à la délimitation de cette science infuse d'Adam. Si les anciens théologiens en ont parfois un peu étendu les limites, les modernes, ramenés à plus de modération par les résultats de l'ethnologie, posent ce principe qu'Adam, créé par Dieu à l'état adulte, a dû recevoir les connaissances nécessaires à sa vie personnelle et à son rôle de chef et d'éducateur du genre humain : une grande prudence dans les jugements pour le prémunir contre les erreurs, prudence favorisée par l'absence de concupiscence; quelques idées infuses pour assurer immédiatement l'éducation de sa postérité; enfin une intelligence très ouverte pour s'adapter aux situations et acquérir de nouvelles connaissances (cf. R. P. A. Lemonnyer, *La révélation primitive et les données actuelles de la science,* Paris, 1914, d'après l'ouvrage allemand du P. Schmidt, *Étendue de la révélation primitive,* p. 63).

En tout cas, les connaissances dont le premier

homme fait preuve dès sa création constituent un privilège indéniable; elles supposent une providence bienveillante, attentive à lui prodiguer les lumières et à écarter de lui les causes d'erreur. Cette faveur, il est vrai, n'exclut pas un certain état d'enfance de l'humanité avec la loi du progrès qui semble visée par la croissance et la multiplication, recommandées au premier couple. Mais cet état privilégié contraste soit avec la manière laborieuse dont les premières générations humaines, hors du paradis terrestre, retrouvent les éléments de la civilisation (Gen., IV sq.), soit avec les conditions où nous recevons notre intelligence, sujette à l'erreur et lente dans ses développements.

d) Le bonheur. — Le quatrième privilège, dans sa formule positive, le *bonheur*, dans sa formule négative, l'*exemption de la souffrance*, est symbolisé par le jardin de délices où Dieu plaça Adam (Gen., II, 8). Le nom de « paradis terrestre » ne reste-t-il pas pour nous l'expression de la plus parfaite félicité? Dieu, en effet, a réalisé, dans ce lieu choisi, toutes les conditions du bonheur : des arbres beaux à voir et (des fruits) bons à manger (II, 9); un fleuve pour l'arroser (II, 10); l'homme n'avait qu'à le cultiver et à le garder (II, 15). Et ce tableau, nous pouvons le compléter par l'exclusion de tous les maux que la déchéance fera paraître; le travail, loin d'avoir rien de pénible, était tout agrément; la terre, docile aux soins de l'homme, lui donnait tout ce dont il avait besoin (III, 17-19).

Ces conditions extérieures de bonheur étaient favorisées par les autres dons; la science de l'homme lui permettait de discerner infailliblement ce qui lui était utile ou nuisible pour le corps et pour l'âme; le don d'intégrité lui facilitait l'usage de cette science, sans obstacle du côté des appétits inférieurs. Enfin ce privilège était comme le prolongement de celui de l'immortalité corporelle; l'exemption de la mort se complétait de l'exemption de la douleur, des souffrances et des misères de cette vie.

C'est à ce privilège du bonheur qu'on peut rattacher la domination sur les animaux. Dieu la donne à l'homme en le créant (I, 28); le défilé des animaux devant Adam (II, 19) en semble l'exercice. Ce privilège sera plusieurs fois rappelé dans l'Ancien Testament : « Tu lui as donné l'empire sur les œuvres de tes mains; tu as mis toutes choses sous ses pieds : brebis et bœufs, tout ensemble et les animaux des champs... » (Ps., VIII, 6-9). « Il a inspiré sa crainte à toute chair et lui a donné l'empire sur les bêtes et sur les oiseaux. » (Eccli., XVII, 4; cf. Sap., IX, 1-2).

Cette exemption de la souffrance constituait un privilège; car la douleur, comme la mort à laquelle elle conduit, est naturelle à l'homme; elle est la conséquence de sa constitution corporelle. La douleur, qui est un des aspects de la sensibilité, est une rançon du plaisir; elle a d'ailleurs ses avantages que la philosophie a su mettre en relief : n'est-elle pas la suprême éducatrice? Si l'homme, dans le paradis terrestre, n'en ressentait pas les atteintes, c'était par l'intervention bienveillante de Dieu qui les écartait de lui.

Aussi malgré l'incertitude des conditions dans lesquelles s'est exercé ce privilège, la tradition chrétienne l'a toujours considéré comme un état favorisé que le péché a fait disparaître; elle en a vu le renouvellement passager dans certains épisodes de la vie des saints, comme le cas bien connu de saint François d'Assise.

2. *La grâce proprement dite.* — Les privilèges que nous venons d'énumérer sont bien des grâces; ils constituent une manifestation de la bienveillance de Dieu envers sa créature privilégiée. Mais en soi ils demeurent spécifiquement humains; ils sont, pour l'homme, une heureuse amplification de ses perfections de nature. La théologie les appelle des *dons préternaturels.* Ils ne sont que l'accessoire; ils ne constituent point *la grâce proprement dite* qui est l'essentiel. Celle-ci consiste dans l'élévation de l'homme à un ordre transcendant, sa destination à la vision béatifique et, pour l'y préparer dès ici-bas, la grâce sanctifiante et le cortège des vertus infuses (cf. L. Pirot, Adam, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 96-97).

Voilà ce que nous n'avons pas trouvé jusqu'ici. Faut-il convenir que le récit de la Genèse (I-III) n'en contient rien? C'est le moment de se rappeler les caractères de ce récit : sa préoccupation de se tenir dans le domaine des images sensibles pour être à la portée d'un peuple primitif, mais aussi son souci, révélé par une profonde psychologie, de conduire l'esprit du lecteur bien au delà de ces images; on voit comment, pour le narrateur inspiré, le langage sensible deviendra l'expression des réalités transcendantes.

Dans ce récit nous avons signalé un à un les traits particuliers qui répondent aux divers privilèges, mais il reste l'ensemble du tableau que ces traits n'épuisent pas; il reste cette familiarité de Dieu avec nos premiers parents, ces rapports quotidiens avec eux, cette sollicitude à leur procurer tout ce dont ils ont besoin, la promenade de Dieu dans le jardin à la brise du soir; rapports familiers auxquels le péché va brusquement mettre fin; tout cela ne nous invite-t-il pas à supposer l'amitié divine réalisée en des dons plus intimes et plus hauts, dont les privilèges extérieurs ne sont que l'accompagnement et la manifestation? « Le texte sacré ne nous dit qu'une chose : la bienveillance de Dieu pour l'homme et leurs relations familières et amicales, rompues par le péché. La destinée surnaturelle à la vision béatifique et la vie de la grâce par laquelle nous nous y disposons sont là incluses, mais combien voilées! » (Bainvel, *Nature et surnaturel*, p. 101).

Ce que le récit primitif ne révèle qu'aux sens, la suite de l'Ancien Testament ne commence-t-elle pas à le dévoiler à l'esprit? L'Ecclésiaste dit : « J'ai découvert que *Dieu a fait l'homme droit...* » (VII, 30). On peut trouver la déclaration peu claire et peu explicite, mais il est difficile de lui assigner un autre sens; le pieux personnage qui tient la plume *(hasid)* veut justifier la Providence, aussi oppose-t-il ce qu'est l'homme au sortir des mains de Dieu à ce qu'il est devenu par sa propre perversité (cf. Podechard, *L'Ecclésiaste*). Le Salomon du livre de la Sagesse (IX, 3) rappelle à Dieu qu'il a « établi l'homme pour dominer sur toutes les créatures, pour régir le monde *dans la sainteté et la justice* et exercer l'empire *dans la droiture du cœur...* ». L'atmosphère des pensées est très élevée, même transcendante : Salomon demande à Dieu de lui donner « *la sagesse qui est assise près de son trône.* » (IX, 4). L'allusion est d'ailleurs manifeste, au récit de la Genèse et à la domination de l'homme sur la création; il s'agit de décrire les dispositions élevées que Dieu a mises dans l'âme de l'homme innocent; or les expressions qu'il emploie, la « sainteté et la justice », sont celles-là même par lesquelles saint Paul désignera l'état dans lequel l'homme a été établi par Dieu à la création et dans lequel la grâce de Jésus-Christ doit le restaurer (Eph., IV, 24; cf. Gen., I, 27; Luc., I, 75). Ajoutons d'ailleurs que cette formule est celle qu'accueillera la tradition et que consacrera le concile de Trente.

Avec le Nouveau Testament, avec saint Paul en particulier, achève de se dissiper l'ombre qui couvrait cette scène mystérieuse des origines. L'enseignement de l'Apôtre suppose partout cette vérité : Jésus-Christ nous a rendu ce que nous avions perdu en Adam. Ce que nous avons perdu en Adam, ce ne sont pas les dons préternaturels, puisque ceux-là, précisément, ne nous sont pas rendus par Jésus-Christ. Il faut donc que ce soit la grâce proprement dite. Donc, en Adam, au-dessus de la nature et des privilèges de l'état d'in-

nocence, il y avait les dons surnaturels stricts, c'est-à-dire la grâce sanctifiante et les vertus infuses.

Ce seul énoncé évoque aussitôt le célèbre parallèle entre les deux Adam (Rom., v, 12-21) : sur quelle idée repose-t-il? Que le second Adam a réparé les pertes du premier. La grâce surabondante du second Adam est du même genre que celle du premier, qui était, sous ce rapport, le type de celui qui devait venir (ỳ. 14). La justification obtenue en Jésus répare la condamnation encourue en Adam; or la justification, c'est le recouvrement de la grâce sanctifiante; la condamnation était donc la perte de la grâce sanctifiante (ỳ. 16). Et l'on pourrait ainsi poursuivre : sous chaque antithèse gît le contraste entre *la grâce perdue en Adam* et *la grâce recouvrée en Jésus-Christ*. D'ailleurs la mort qui est entrée dans le monde par le péché, ce n'est pas seulement la mort *physique*, c'est aussi la mort *spirituelle*. Adam l'a transmise à tous ses descendants; Jésus-Christ la répare par la *grâce*.

Le parallèle du premier et du second Adam revêt une nouvelle forme : « Le premier homme, Adam, a été fait *âme vivante;* le dernier Adam a été fait *esprit vivifiant.* » (I Cor., xv, 45.) Du premier Adam, nous ne tenons que la vie naturelle; il n'a pu nous transmettre la vie surnaturelle, pour l'avoir perdue; il faut que ce soit du second Adam que nous la recevions.

L'évocation de la grâce surnaturelle de l'état primitif est plus directe dans les deux textes suivants. Saint Paul exhorte les Éphésiens à se renouveler dans leur esprit et dans leurs pensées et à revêtir l'homme nouveau « créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (Eph., iv, 23-24). Presque dans les mêmes termes, il engage les Colossiens à dépouiller le vieil homme avec ses œuvres et à revêtir l'homme nouveau « qui se renouvelle sans cesse... à l'image de celui qui l'a créé... » (Col., iii, 10). L'allusion au récit de la Genèse est manifeste : l'homme nouveau qu'il s'agit de revêtir, c'est-à-dire l'état de grâce, reproduit la situation de l'homme innocent, créé par Dieu dans la justice et la sainteté.

C'est tout l'ensemble de la doctrine de saint Paul qu'il faudrait évoquer; chez lui l'œuvre du Christ est si universellement envisagée en fonction de l'état primitif perdu dont elle est la restauration, que ce caractère s'est imprimé sur tous les termes qui en désignent les divers aspects; tous commencent par *re;* c'est une *ré*conciliation, une *re*mise en paix avec Dieu (Rom., v, 11; II Cor., v, 18, 19; Col., i, 20; cf. Eph., ii, 3, 14); c'est un *renouvellement* (II Cor., iv, 16; Eph., iv, 23), une *réparation;* ce n'est pas seulement une création, mais une nouvelle création, on pourrait dire une *re*création (II Cor., v, 17); si c'est une élévation, cette élévation est un *relèvement;* c'est un rachat de la puissance du démon, une *rédemption* (Rom., iii, 24; I Cor., i, 30; Eph., i, 7). Enfin c'est une *ré*capitulation (Eph., i, 10); Jésus est le chef nouveau de l'humanité; il vient refaire ce que le premier avait défait.

Ce point de vue, moins en relief dans saint Jean, ne lui est pourtant pas tout à fait étranger; si la vie de la grâce est une génération surnaturelle (Joa., i, 12, 13), elle est aussi une nouvelle génération, une *ré*génération (Joa., iii, 3-5). Mais où saint Jean rejoint saint Paul, c'est pour envisager l'homme, même avant tout péché personnel, comme mort spirituellement; et d'où vient cette mort spirituelle, sinon d'Adam, en qui le diable a commis, dès le commencement, son homicide? (Joa., viii, 44; cf. Apoc., xii, 9; xx, 2.) Saint Jean nous adresse même une invitation particulière à voir dans les symboles du paradis terrestre, non seulement les dons préternaturels, mais encore la grâce proprement dite, quand, dans le tableau final de l'Apocalypse, avec le fleuve d'eau de la vie (xxii, 1), avec l'arbre de vie (xxii, 2, 14, 17, 19; cf. ii, 7), il nous trace la contre-partie du tableau de la Genèse; on dirait la restauration des biens perdus à l'origine. Or il est incontestable que, dans l'Apocalypse, les symboles représentent les biens surnaturels, au moins ceux de la grâce, sinon ceux de la gloire.

Pour concevoir la réalité totale de ce qu'a été l'homme primitif, élevé à l'état surnaturel, il faut joindre ces divers biens et admirer comment ils s'harmonisent. Les dons préternaturels se présentent comme une catégorie intermédiaire qui facilite la liaison du naturel et du surnaturel; on les a comparés aux ornements qui courent entre les deux étages d'un édifice. Si on les regarde d'en bas, ce sont des amplifications heureuses de la nature qui la préparent à recevoir le surnaturel; à les regarder d'en haut, ils sont comme le rayonnement du surnaturel sur la nature. « Avec la grâce déifiante, c'était tout un ensemble de dons spécifiquement humains, mais gratuits, amplification heureuse de ses perfections de nature qui disposaient son être, composé de corps et d'âme, à la vie divine de la grâce, en le rapprochant de la perfection spirituelle de l'ange, et qui étaient d'ailleurs aussi le rayonnement de la grâce divine dans sa nature inférieure d'homme. » (A. Verrièle, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, p. 145.)

C'est devant cette réalité totale que s'est habituellement placée la tradition chrétienne; elle a lu le récit de la Genèse à la lumière de la révélation complète. C'est ainsi que souvent les Pères de l'Église déclarent tous ces biens *naturels* à l'homme; ils ne veulent pas dire par là que ces biens sont dûs à *la nature* de l'homme mais que l'homme les avait *de naissance;* bref, ils prennent le mot *nature* dans son sens historique et non pas dans son sens philosophique ou théologique.

Cette explication, plausible du point de vue de la théologie et de l'enseignement chrétien, peut-elle s'autoriser de l'exégèse du texte sacré? Les dons de la grâce proprement dite trouvent-ils leur expression dans la narration de la Genèse? Deux traits ont attiré l'attention des commentateurs; dans le premier récit la parole de Dieu : « Faisons l'homme *à notre image selon notre ressemblance* (i, 26); dans le deuxième récit, le geste de Dieu insufflant la vie à l'homme qu'il vient de former; c'est une autre manière de dire que l'homme est à l'image de Dieu (Gen., ii, 7).

On sait les trois attitudes prises par les Pères de l'Église devant ce problème. Les uns n'ont vu dans cette image et cette ressemblance divines que *les propriétés de nature;* d'autres y ont vu les *dons de la grâce*, surajoutés d'emblée aux dons de nature; plusieurs, croyant discerner une intention dans l'emploi simultané des termes *image* et *ressemblance*, y voient la distinction *des dons de la nature* et de *ceux de la grâce* (cf. Petau, *De opif. sex dier.*, II, iii, 4).

Cette dernière distinction a son intérêt pour montrer que la tradition chrétienne, sur ce terrain, a toujours bien délimité les domaines respectifs de *la nature* et de *la grâce*, mais comme interprétation du texte de la Genèse (i, 26), elle est inacceptable; elle est condamnée sans appel par la manière dont l'expression revient avec des variations significatives (Gen., i, 27; v, 1, 3; ix, 6; les mots *image* et *ressemblance* sont pris indifféremment l'un pour l'autre).

On peut hésiter entre les deux autres interprétations. La première, qui est bien représentée chez les Pères, a les préférences des exégètes, surtout des modernes. La nature raisonnable et spirituelle de l'homme suffit à le mettre au-dessus des autres créatures et à le rapprocher de Dieu. Si l'image de Dieu dans l'homme était constituée par les dons de la grâce, elle aurait été effacée par le péché. Or il ne semble pas en avoir été ainsi (Gen., ix, 6; Jac., iii, 9). Quant au

souffle de Dieu, il fait de l'homme « une âme vivante » (II, 7); c'est bien la vie de la nature, non celle de la grâce.

La seconde interprétation, familière à beaucoup de Pères, est maintenue par des théologiens et des exégètes. Sans doute il est difficile d'accepter, en exégèse, l'explication des Pères qui voient dans l'insufflation divine de Gen., II, 7, la communication du Saint-Esprit ou le rapprochement de cette insufflation avec celle de Jésus sur les apôtres (Joa., xx, 22). Mais il est de meilleurs arguments : saint Paul semble bien rattacher à l'« image de Dieu » « la justice et la sainteté » dans lesquelles le premier homme a été constitué (Eph., IV, 23; Col., I, 10). Dans toute la Bible, c'est une idée très haute que celle d'« image de Dieu »; n'est-elle pas appliquée au Fils unique (II Cor., IV, 4; Col., I, 15)? Chez les païens, remarque Dillmann, l'expression a pu perdre beaucoup de sa force, tant ceux-ci, avant de faire l'homme à l'image des dieux, avaient rabaissé les dieux à l'image des hommes (cf. *Rev. bibl.*, 1897, p. 387). Mais, dans la Bible, cette expression bénéficie de la transcendance divine. Ce serait cette image surnaturelle de Dieu dans l'homme, cette vie de la grâce qui serait en rapport avec l'arbre de vie (cf. A. Verrièle, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, p. 138-139). Enfin, pour résumer et tenir compte de toutes les données, du moment que nous savons ce que Dieu a voulu réaliser, n'est-il pas naturel de supposer que c'est cela qu'il a désigné par la formule caractéristique d'*image* et de *ressemblance?* La formule doit contenir toute la perfection morale de l'homme dans son premier état : la nature complétée par les privilèges de l'innocence et couronnée par la grâce proprement dite.

2° *La déchéance.* — Le récit de la création est suivi, sans transition, de celui de la chute (Gen., III). Ce qui nous importe, c'est la déchéance et le sort fait aux *dons de la grâce originelle.* Mais tout cela est en étroite dépendance de l'épreuve, de la tentation et de la faute.

1. *L'épreuve.* — Dieu ayant pris l'initiative de conférer à l'homme des biens gratuits d'un tel prix, il était convenable que leur conservation fût l'enjeu d'une épreuve. Du côté de Dieu, la condition qui se présentait d'elle-même était que les créatures privilégiées consentissent à reconnaître ces biens comme venant de lui. Parmi les sentiments que provoqueraient chez les bénéficiaires la générosité du donateur et la grandeur du don, les plus agréables à Dieu seraient la soumission et la dépendance; rien au contraire ne lui serait odieux comme l'indépendance et l'orgueil.

L'épreuve fut la défense de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (II, 17). La simplicité du précepte ne doit nous dissimuler ni la hauteur des sentiments mis en jeu, ni la grandeur redoutable des conséquences. Sous la forme d'une vulgaire injonction, c'est la grande alternative qui est posée devant le premier couple humain; l'homme sera-t-il « bon » ou « mauvais »? Atteindra-t-il « le bien », c'est-à-dire la vie éternelle ou « le mal », c'est-à-dire la mort éternelle? Devant cette alternative, l'homme demeurera-t-il dans la confiance et la soumission ou s'engagera-t-il dans la voie de l'orgueil et de l'indépendance?

L'épreuve s'adresse à tout l'homme car, avant d'engager la volonté, elle semble mettre en cause l'intelligence; le nom même donné à l'arbre fatal, « arbre de la connaissance du bien et du mal » (II, 9), nous avertit qu'il s'agit de connaissance et d'exercice de l'esprit; la suggestion du serpent (III, 5) et l'ironie de Dieu envers Adam (III, 22) laissent entrevoir, comme mobile de l'homme, le désir d'une connaissance supérieure.

L'épreuve, incarnée dans une défense très précise, prend la forme d'un *pacte* qui engage toute la race (Os., VI, 7) : Adam dut en être averti, puisque, par sa chute, il a perdu les dons gratuits pour toute sa descendance, c'est donc que, dans le cas de fidélité, il les aurait transmis. Si Adam a reçu la défense, avant la création d'Ève (II, 17), celle-ci a été informée par lui et s'est considérée comme soumise à l'épreuve (III, 3).

Cette épreuve semble légère; devant un précepte si facile à remplir, la situation d'Adam et d'Ève est très favorable; leur bonheur est complet; pas de désordre dans la constitution de leur corps, ni dans les affections de leur âme. Le seul vrai danger est une exaltation d'orgueil, provoquée par la grandeur même où ils ont été élevés. Mais d'où leur viendrait la suggestion?

2. *La tentation.* — En présence du monde inférieur qu'ils dominent et de la bienveillance de Dieu qui les comble, Adam et Ève ne sont pas seuls. C'est ici surtout qu'il nous faut pénétrer la profonde psychologie du narrateur et percer l'écorce du récit pour découvrir le ressort caché de l'action. Nos premiers parents ont contre eux la jalousie d'un être supérieur qui, comblé de bienfaits semblables, les a perdus dans son épreuve et mettra tout en œuvre pour causer à l'homme un désastre pareil. Le serpent, que le récit nomme seul, ne peut être qu'un prête-nom et un porte-parole. Le serpent a beau être le plus rusé des animaux, s'il n'est qu'un animal, comment peut-il triompher par la ruse de l'être intelligent qu'est la femme? Celui qui est sous les apparences du serpent, aucun lecteur de la Genèse ne pouvait s'y méprendre, c'est Satan, le chef des esprits mauvais; sans lui le récit est inintelligible. Il y avait longtemps que ce n'était plus un secret quand l'auteur du livre de la Sagesse déclarait : « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. » (II, 24.) Plus explicite encore est un fragment de l'*Assomption de Moïse*, conservé par Origène : « C'est le serpent, inspiré par le diable, qui a été cause de la prévarication d'Adam et d'Ève. » (*De princ.*, III, II, 1; cf. *Hénoch slave*, XXXI, 3; *Vita Adæ*, 16; Josèphe, *Ant. jud.*, I, I, 4; Frey, *L'angélologie juive au temps de Jésus-Christ*, dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, 1911, p. 103.)

Le Nouveau Testament projette une lumière encore plus vive sur cet aspect du drame des origines. Saint Jean sait que, dès le commencement, le diable pèche (I Joa., III, 8), que dès le commencement, il est homicide par la mort de nos premiers parents (Joa., VIII, 44). Le dragon de l'Apocalypse (XII, 9; XX, 2) est identifié non seulement avec le diable et Satan des derniers livres de l'Ancien Testament et de la littérature juive (Job, I, 6, 9, 12; II, 1; Zach., III, 1, 2; Eccli., XXI, 30) mais encore avec le vieux serpent de la Genèse (III, 1, 14). C'est le nouveau conflit du temps de l'incarnation (Apoc., XII) qui provoque saint Jean à rappeler celui des origines entre Satan et les bons anges; l'épreuve de nos premiers parents s'en éclaire d'un jour singulier. La création des esprits a donc précédé celle de l'homme; eux aussi ont été élevés à la grâce; il en est qui ont succombé; c'est ainsi que, dès la constitution du monde, comme le royaume de Dieu pour les élus (Matth., XXV, 34) l'enfer a été préparé pour le diable et ses anges (Matth., XXV, 41). D'où l'envie de Satan contre le bonheur de l'homme. Sa victoire, à l'origine, lui aura valu, pour un temps, la domination sur le monde. Par contre, les anges, fidèles dans l'épreuve, mettront leur grâce affermie au service des desseins de Dieu sur l'homme.

3. *La faute.* — Le tentateur s'adresse à la femme qu'il soupçonne plus faible et plus susceptible d'entraîner l'homme par condescendance. Son habileté consiste à jeter un doute sur les intentions bienveillantes de Dieu; à la menace de mort qu'il a faite à nos premiers parents, Satan oppose une dénégation formelle : « Non, vous ne mourrez point! » Bien mieux,

il suppose chez le nouveau couple sa propre jalousie; Dieu craint que, par la connaissance du bien et du mal, il ne devienne semblable à lui (III, 5). La suprême suggestion est jetée, le coup fatal est porté, Ève est séduite (I Tim., II, 14); elle vient de commettre le premier péché : « C'est par une femme que le péché a commencé. » (Eccli., XXV, 23.) C'est un péché d'orgueil : « L'orgueil est le commencement de tout péché. » (Eccli., X, 15.) Elle a ouvert son cœur à la défiance envers Dieu, au désir de posséder ses biens en esprit d'indépendance. Cette première faute commise déclenche la concupiscence; l'objet défendu peut exercer sa séduction; Ève contemple le fruit « bon à manger, agréable au goût, à la vue et désirable pour l'intelligence » (III, 6). Elle le prend et en mange.

Elle en donne à Adam qui en mange aussi, sans doute par complaisance pour sa femme, mais également, comme Dieu le lui reproche ironiquement (III, 22) pour devenir semblable à Dieu; il a donc pris part à la révolte d'orgueil, à la visée ambitieuse d'Ève, mais avec moins d'entraînement, parce que, suivant saint Paul (I Tim., II, 14; cf. II Cor., XI, 3), Ève a été trompée, tandis que lui ne l'a pas été. Si Jésus-Christ, déclare encore saint Paul, n'a pas cru devoir retenir l'égalité avec Dieu (Phil., II, 6), n'est-ce pas une réparation de l'égalité avec Dieu qu'Adam et Ève cherchèrent à usurper?

Les effets de la menace divine vont aussitôt se réaliser, leur apparition est entourée d'une certaine solennité qui les met en relief, car c'est l'objet principal du récit d'expliquer les maux actuels de l'humanité. Dieu se présente; il interroge les coupables, en remontant l'ordre de culpabilité pour obtenir l'aveu; il commence par Adam qui accuse Ève; interrogée à son tour, Ève accuse le serpent. Alors Dieu prononce la sentence selon l'ordre descendant : il commence par celle du serpent; ce sont ensuite celle d'Ève et celle d'Adam. Enfin la sentence s'exécute. Tel est le récit à travers lequel nous entrevoyons les caractères de la déchéance.

a) La perte des dons préternaturels. — Comme dans le tableau de l'état primitif, tout le relief appartient aux dons extérieurs et sensibles dont le récit va montrer la disparition; les forces de la nature, contenues par une gratuite et spéciale providence de Dieu, reprennent leur libre jeu et exercent leur puissance de désordre et de destruction.

a. La concupiscence apparaît la première. Déclenchée au cours même de la faute, elle se manifeste aussitôt. Le récit est admirable de délicatesse et de pénétration : « Leurs yeux *à tous deux* s'ouvrirent (remarquer le rattachement de III, 7 à II, 25, posé en pierre d'attente); ils connurent qu'ils étaient nus et, ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures. » (III, 7.) Pourquoi ne peuvent-ils plus supporter, sans rougir, leur nudité respective? Ils se savaient bien nus auparavant. C'est que la concupiscence s'est déchaînée, entraînant le sentiment de la pudeur : c'est ce que va faire constater l'intervention divine. Adam et Ève entendent la voix de Yahweh passant dans le jardin à la brise du jour; ils se cachent au milieu des arbres. Dieu appelle. Adam répond. Avec candeur, il va au-devant de la leçon que Yahweh lui prépare. « J'ai entendu ta voix dans le jardin et j'ai eu peur, car je suis nu; et je me suis caché. » (III, 10.) Et Yahweh dit : « Qui t'a appris que tu es nu? » (III, 11.) Dieu constate l'effet et en enregistre l'aveu, mais il fait remonter à la cause : « Est-ce que tu aurais mangé de l'arbre défendu? » Voilà donc disparue l'intégrité de la nature! C'est elle qui représente ici tout l'ensemble des dons préternaturels, comme précédemment c'était l'immortalité corporelle. Sans doute, avec elle, ont disparu tous ces autres dons. Dieu va le souligner dans sa sentence.

b. La mort. — Elle avait été présentée comme la vraie sanction de l'épreuve (II, 17; III, 3, 4). La formule de la menace avait été si précise : « Le jour où tu en mangeras, » et si énergique : « Tu mourras certainement » que, malgré la dénégation astucieuse du serpent, les coupables pouvaient s'attendre à une mort immédiate. La sentence de Dieu se contente de rappeler à Adam la loi de nature qui, retenue jusqu'ici par une providence bienveillante, va prendre impitoyablement son cours. Du jour où il a mangé du fruit défendu, il ne meurt pas effectivement, mais il « devient mortel », suivant la traduction de Symmaque, acceptée par saint Jérôme. Il est vrai que, pour montrer que la loi s'appliquera sans manquer, Dieu dit ironiquement : « Qu'Adam n'étende pas la main sur l'arbre de vie », comme s'il pouvait encore y puiser l'immortalité. Et de fait cet arbre est gardé hors de ses atteintes (III, 24). Pour Adam a commencé, au jour de la transgression, non pas encore la mort, mais une « vie mourante ». *Mors operatur in nobis* (II Cor., IV, 12).

c. La douleur. — C'est sur elle qu'insiste la sentence. Elle est finie, pour les nouvelles créatures, la condition heureuse où Dieu les avait placées et où son intervention spéciale leur supprimait les causes de douleur. Sans être maudits comme le serpent, l'homme et la femme sont atteints dans leurs fonctions caractéristiques; la femme, comme mère et comme épouse; l'homme, comme nourricier.

Dieu dit à la femme : « Je multiplierai tes souffrances et ta grossesse; tu enfanteras des fils dans la douleur. Ton désir se portera vers ton mari et il te dominera. » (III, 16.) La génération, qui eût été sans douleur, sera désormais grevée de souffrances et de charges; cependant, pour assurer l'accomplissement de cette fonction nécessaire, elle gardera un vif attrait qui sera une des manifestations principales de la concupiscence. La femme, malgré les souffrances qu'elle y trouve, reviendra toujours à son mari par le désir et l'homme en profitera pour la dominer; telle est la transformation que subit la naturelle subordination de la femme à l'homme.

L'homme est condamné à un travail pénible pour subvenir à l'entretien du couple. Désormais le sol est maudit à cause d'Adam; il ne lui donne spontanément que des ronces et des épines; il lui faut un labeur acharné pour en tirer sa nourriture; c'est à la sueur de son visage qu'il mangera du pain (III, 17-19).

d. L'ignorance. — C'est le point qui reste le plus mystérieux dans la déchéance. Le récit ne fait qu'une vague allusion au désir d'une connaissance supérieure qui avait stimulé la coupable ambition de nos premiers parents; c'est l'ironie de Dieu dans l'exécution de la sentence : « Voici que l'homme est devenu *comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal.* » (III, 22.) Ce trait laisserait plutôt supposer que l'homme dut retomber dans son ignorance native; d'ailleurs la Bible, dans les chapitres suivants (Gen., IV sq.) retrace les pénibles débuts de la civilisation et les tâtonnements des premières découvertes; les résultats de l'archéologie et de l'ethnographie, qu'on oppose parfois au témoignage de nos Livres saints, lui sont, au contraire, tout à fait conformes.

La sentence divine ne touche point le privilège de la domination sur les animaux. Qu'en advint-il? Nous ne pouvons en juger que par analogie avec les autres dons. Les allusions postérieures sont rares. La Sagesse, qui « tire Adam de son péché », semble lui rendre en même temps « le pouvoir de gouverner les créatures » (Sap., X, 2). Les animaux reparaissent aux côtés de Noé, après le déluge, pour lui être encore soumis (Gen., IX, 2-10), mais un changement survient qui met fin aux relations pacifiques du premier âge; les animaux sont ajoutés aux végétaux comme nourriture

de l'homme (ix, 3). Il semble donc que ce privilège ait disparu comme les autres.

En résumé, *concupiscence*, *mort*, *douleur* et *ignorance* ne sont point des maux que Dieu a créés pour punir l'homme prévaricateur; ces maux existaient d'avance en tant qu'ils avaient leurs causes dans la nature imparfaite, mais leur action était suspendue par une intervention spéciale de la protection divine et c'est cette protection qui produisait les privilèges de l'état d'innocence. Que cette protection disparaisse, la nature reprend son cours; les maux qu'elle entraîne se déchaînent librement; les privilèges qui la contrariaient s'évanouissent. Le vrai motif de cet évanouissement, c'est la disparition de la grâce qui était la raison d'être et le fondement de ces privilèges.

b) La perte de la grâce proprement dite. — C'est là la perte essentielle, quoiqu'elle soit la moins apparente dans le récit. De même que, dans l'état d'innocence, la concession des dons préternaturels était la conséquence de l'amitié divine, manifestée par la familiarité de Dieu avec nos premiers parents, de même la perte de ces dons est la conséquence de la perte de l'amitié divine qui constitue la perte principale, car ce qui l'emporte sur les symboles extérieurs du récit, ce sont les sentiments mis en cause. Le point de départ de la faute de nos premiers parents, c'est l'ébranlement de leur confiance en Dieu, de leur foi en ses promesses, de leur amour souverain pour lui. Ces dispositions constituaient leur bien le plus précieux; c'était la vraie source du sentiment de bonheur et de sécurité qui s'épanouissait dans leurs relations familières avec leur créateur. Le péché venu, le sentiment de cette présence est accompagné de honte et de crainte : Adam et Ève redoutent de paraître devant Dieu et se cachent (iii, 8). Le vrai trésor que Satan leur a ravi, c'est cette richesse intérieure et spirituelle; n'est-ce point la pensée de saint Jean? « Le diable, dès le commencement, a été homicide » (Joa., viii, 44), homicide *physiquement*, parce qu'il a introduit dans le monde la mort corporelle, mais surtout homicide *spirituellement*, parce qu'il a ravi à nos premiers parents la *vie de la grâce* qui, pour saint Jean, est la vraie vie. Le caractère essentiel de la déchéance, c'est donc que, désormais, l'homme soit privé de l'état de grâce, de l'état de justice et de sainteté, que Dieu avait établi pour lui et pour ses descendants; la disparition des privilèges, pour être plus apparente, n'en est qu'une conséquence accessoire.

Cet état invisible de grâce véritable, les Pères de l'Église, s'inspirant du récit biblique (Gen., iii, 10), l'ont imaginé comme « un vêtement de justice » qui recouvrait la nudité d'Adam avant son péché (saint Ambroise, *Apol. proph. David*, II, iii, 41; *De Noe et Arca*, xxx, 115; saint Maxime de Turin, *Hom. de diversis*, lxxx; saint Jean Chrysostome, *In Gen.*, hom. xiv, n. 4, etc.). Ce qui, chez eux, n'est qu'une métaphore, les apocryphes juifs de l'Ancien Testament se le représentaient sous une forme sensible qui n'exclut pas un symbolisme plus élevé : Adam et Ève, avant le péché, avaient « une gloire ». D'après l'*Assomption de Moïse* (cf. c. xx), c'est une émanation de la gloire divine; elle enveloppe leur corps et leur tient lieu de vêtement; c'est en prenant conscience de leur nudité qu'ils constatent la perte de cette gloire. D'après une tradition rabbinique, l'homme avait été créé, rayonnant de splendeur; cette splendeur, perdue par le péché, devait lui être rendue par le Messie (*Bamidb. rab.*, *13 in Num.*, vii, 13). D'après une légende juive, le corps des premiers parents avait été couvert d'une peau de corne et enveloppé de la nuée de gloire; l'une et l'autre disparurent avec le péché (cf. Ginsberg, *The legends of the Jews*, 1909, p. 74). Cette gloire est une des six choses précieuses qu'Adam et Ève perdirent dans l'épreuve du paradis terrestre (cf. F. Weber, *Altsynag. Paläst. Theol.*, p. 214). Mais cette représentation matérielle n'est pas dépourvue de portée symbolique; cette gloire représente « la justice »; c'est ce qui ressort du langage tenu par Ève : « Aussitôt, mes yeux s'ouvrirent et je connus que j'étais dénuée de la *justice* dont j'avais été revêtue et je pleurai, en disant : Pourquoi m'as-tu fait cela? Voici que j'ai été dépouillée de la *gloire* dont j'avais été revêtue. » (*Assomption de Moïse*, c. xx). « La gloire était donc le gage sensible de l'amitié divine. » (J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme, d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, 1911, p. 534; cf. Gaudel, *Péché originel*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. xii, col. 296.)

Si cette perte de la grâce surnaturelle est difficile à voir directement dans le récit de la Genèse, la pleine révélation du Nouveau Testament va nous l'y montrer.

c) La servitude de l'homme envers le démon. — C'est en effet une des doctrines fondamentales du Nouveau Testament que la rédemption de Jésus-Christ délivre l'homme de la servitude du démon. « Par la rédemption que nous avons dans le sang de Jésus-Christ... Dieu nous a délivrés de la puissance des ténèbres pour nous transporter dans le royaume de son Fils bien-aimé. » (Col., i, 13, 14; cf. ii, 14, 15; Eph., ii, 2.) L'homme est donc sous la domination de Satan. Si Jésus est venu établir le règne de Dieu, c'est pour le substituer au règne du diable, c'est pour détruire les œuvres du diable (I Joa., iii, 8). En effet, jusque-là, Satan est « le prince de ce monde » (Joa., xiv, 30; xvi, 11; xii, 31), « le dieu de ce siècle » (II Cor., iv, 4). Son règne est si universel que Jésus est seul à y échapper (Joa., xiv, 30). A la tentation, Satan agit comme maître des royaumes du monde et de leur gloire : « Ils m'ont été remis et je les donne à qui je veux (Luc., iv, 6; cf. Matth., iv, 8). Il est « le fort armé » qui s'est retranché dans la citadelle du monde, jusqu'à ce que survienne « un plus fort » qui l'expulse (Luc., xi, 21-22). Sa domination a beau être usurpée, il la tient d'un pacte où il a eu le dessus; il est en possession d'un « écrit » contre l'homme : Dieu est obligé d'en tenir compte jusqu'à ce que Jésus-Christ l'arrache et le cloue à la croix (Col., ii, 14). Son emprise sur ses sujets est telle qu'on dirait presque qu'il les conduit à la manière d'un principe intérieur, comme fait l'Esprit-Saint dans les justifiés (Eph., ii, 2).

D'où vient à Satan cette domination? Car Satan convient qu'elle lui a été donnée (Luc., iv, 6). Par qui? Mais par l'homme lui-même qui s'est laissé asservir. Saint Pierre et saint Paul s'accordent à appliquer à ce cas l'ancien droit de guerre qui faisait du vaincu l'esclave du vainqueur. « On est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre. » (II Petr., ii, 19.) L'homme s'est laissé vaincre par Satan, il est donc son esclave. « Ne savez-vous pas, ajoute saint Paul, que si vous vous êtes donnés à quelqu'un comme esclaves pour (lui) obéir, vous êtes esclaves de celui auquel vous obéissez, soit du péché, pour la mort, soit de l'obéissance, pour la justice. » (Rom., vi, 16.) C'est donc au péché et pour la mort que l'homme s'est livré et qu'il a contracté esclavage. Où et quand ont eu lieu cette défaite et cet assujétissement, sinon à l'origine, au paradis terrestre? C'est alors que « le *diable* a acquis l'empire de la *mort* » (Hebr., ii, 14); c'est alors qu'est entré dans le monde « le règne du péché et de la mort » (Rom., v, 12). *Diable péché, mort; esclavage* du *démon*, du *péché*, de la *mort;* tous ces termes s'associent et pratiquement s'équivalent. Aucune formule n'exprime mieux l'issue du tragique conflit des origines et ne marque mieux les divers traits de la déchéance; elle implique la rupture avec Dieu, par conséquent la perte de l'amitié divine

et de la grâce sanctifiante; cette perte a comme contre-partie la domination de Satan qui, désormais, agit sur les fils de la désobéissance (Eph., II, 2); c'est aussi la disparition des dons préternaturels : le règne du péché appelle la concupiscence; le règne de la mort, l'ignorance, la douleur et la mort elle-même.

Pour cet effet de la chute, nous avons, dans le récit de la Genèse, un point d'attache bien caractérisé, c'est l'inimitié durable entre le serpent et la femme et leurs lignages respectifs (Gen., III, 15). Les points de vue, très divergents à la surface, se rejoignent au fond. Le Nouveau Testament ne montre que la domination de Satan; elle n'est que trop réelle, mais elle n'est pas absolue. Dieu la limite et donne à chacun la force de s'y soustraire, en attendant que le Christ la brise. Le récit de la Genèse ne montre que la lutte qui se prolonge avec des alternatives diverses, mais avec la victoire finale du rejeton de la femme.

En tout cas, avec cette mainmise de Satan sur le premier homme prévaricateur commence dès lors ce que saint Paul appellera « le mystère d'iniquité » (II Thess., II, 7). Mais dès lors aussi est à l'œuvre « le mystère de Dieu » (Col., II, 2) qui est un « mystère de grâce » (Gen., III, 15).

3° *La promesse.* — La sentence divine s'exécute avec justice et fermeté. L'homme est expulsé du jardin (Gen., III, 23). Le paradis n'est plus un séjour qui lui convienne; il a rompu avec Dieu, il est éloigné de la conversation divine. Cet état sera celui de tous ses descendants. Pour bien montrer que c'est définitif, le paradis est gardé par les chérubins, des êtres supérieurs qui représentent la présence de Dieu et le voilent aux regards, comme le glaive aux vibrations étincelantes est le symbole de sa colère (Soph., II, 12; Is., XXXIV, 5; cf. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans *Rev. bibl.*, 1897, p. 358).

Mais à travers la rigueur de cette exécution, que de ménagements pour l'homme! Au milieu des sanctions de la justice, que de marques de miséricorde! Pendant que le serpent est maudit, sans même être entendu, il n'y a de malédiction ni pour l'homme, ni pour la femme; c'est la terre seulement qui est maudite pour l'homme. L'accomplissement des menaces souffre des délais, comme pour laisser place à la pénitence. Adam a entendu Dieu parler du lignage de la femme (III, 15), de la douleur de ses enfantements (III, 16); il voit que la mort tarde à le frapper; il comprend que la vie continuera : c'est ce qu'il exprime par le nom donné à sa femme; elle s'appellera *Ève*, parce qu'elle sera « la mère de tous les vivants » (III, 20). Et cette déclaration d'Adam, qui suit immédiatement la sentence divine, loin d'être hors de propos, est l'affirmation de son espérance. Dieu la confirme par sa sollicitude persévérante pour ses créatures malheureuses; avant de les rejeter du paradis, il leur fournit les vêtements que va nécessiter leur nouvel état (III, 21), guidant ainsi leurs premiers pas dans la voie de la civilisation.

Mais surtout nos premiers parents emportent avec eux la promesse (III, 15), qui est la clef *du mystère de grâce;* c'est par elle que, au milieu même de la ruine causée par la chute, le dessein de miséricorde est proclamé et, du même coup, déjà inauguré; aux paroles de condamnation se mêlent déjà celles de pardon; au milieu même des nuages de la colère divine, brille le soleil de la faveur céleste.

Dieu, prononçant sa sentence, dit au serpent :

> J'établis une inimitié entre toi et la femme,
> Entre ton lignage et le sien;
> Lui te *brisera* la tête et toi, tu le *viseras* au talon. (III, 15.)

Le narrateur reste fidèle à son procédé de ne mettre en scène que le serpent, sans découvrir l'être spirituel qui se cache sous ses apparences. Aussi est-ce au serpent que s'appliquent la malédiction et les premiers traits du châtiment : « Tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie. » (III, 14.) Mais ensuite il est manifeste qu'il s'agit du démon. Combien l'inimitié n'est-elle point naturelle, après ce qui s'est passé. La triste issue a découvert les jeux respectifs des personnages. Comment Adam et Ève n'en voudraient-ils point au tentateur qui les a si indignement trompés et leur a ravi leur bonheur! Est-il surprenant que Satan persévère dans son hostilité? La jalousie qui l'a inspiré continue de poursuivre en eux l'œuvre de Dieu; la domination que leur faiblesse lui a laissé prendre sur eux, il tient à l'exploiter à fond.

Dans cette inimitié, ce n'est pas l'homme qui est mis en cause, c'est la femme; elle a la part principale dans la génération de la descendance qui poursuivra la lutte; elle a été l'instrument de la faute, il convient qu'elle soit l'instrument du relèvement. La promesse qui a l'air de ne viser que la femme, s'adresse donc aussi à l'homme; le mariage, qui aura desservi Adam dans l'épreuve, le servira dans la réparation.

Le lignage de la femme, c'est l'humanité. Quant au lignage du serpent, l'expression se comprend d'elle-même; elle est amenée par le parallélisme avec le lignage de la femme. Satan, un être spirituel, n'a pas de descendance; mais le chef révolté et châtié a des complices de sa révolte et des compagnons de son châtiment, le diable et ses anges, à moins qu'on n'y ajoute les hommes qui embrassent son parti, ceux que saint Jean appelle les « fils du diable » (Joa., VIII, 44).

Quant au trait mystérieux qui suit, s'il contient quelque chose de clair, c'est qu'il annonce l'issue de la lutte et cette issue sera favorable au lignage de la femme qui aura le dessus, parce que Dieu se mettra de son côté. Cette idée se précise par le contraste des deux termes : *tête* et *talon;* une blessure à la tête, c'est quelque chose de grave; une blessure au talon, c'est quelque chose de léger. Le sens ne saurait donc souffrir de l'obscurité du verbe commun qui accompagne les deux substantifs et de l'impossibilité de traduire en d'autres langues le jeu de mot de l'hébreu שׁוּף; les LXX ont traduit deux fois par « viser », τηρέω; Crampon emploie deux fois « meurtrir »; le P. Lagrange propose l'allitération que nous avons reproduite ci-dessus : « briser » et « viser » (*op. cit.*, p. 352). Dans cette incertitude, la seule opposition de la *tête* et du *talon*, fait éclater la pensée. On voit la position respective des deux adversaires : l'homme marche, le serpent rampe. L'homme peut écraser la tête du serpent; le serpent ne peut qu'essayer d'atteindre l'homme au talon. Le résultat est manifeste : l'homme peut, dans la lutte, recevoir des meurtrissures, mais le serpent a la tête brisée; le lignage de la femme a, de ce chef, une victoire complète et définitive.

La promesse est déjà bien significative, mais le trait final va plus loin et comporte quelque chose de plus personnel. S'il est question du « lignage du serpent » pour faire parallèle « au lignage de la femme », c'est bien le serpent lui-même qui aura la tête brisée. Par qui? Par le « lignage de la femme ». Que ce lignage soit une collectivité, c'est fort bien pour représenter la lutte qui se prolonge; mais s'il s'agit de remporter la victoire et de donner le coup décisif, une collectivité ne suffit plus, il faut que cette collectivité ait un représentant particulier. Puisqu'il n'y a qu'un adversaire qui finira par être vaincu par le rejeton de la femme, il convient que le vainqueur soit aussi une personne qui représente toutes les puissances du bien, comme le serpent antique représentait celles du mal. Si la multiplicité des fils de la femme avait amené en

parallèle la multiplicité des fils du serpent, par contre l'unité du serpent dont la tête est brisée, peut bien, à son tour, ramener en parallèle l'unité de son vainqueur (cf. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 354).

La désignation demeure, il faut en convenir, bien énigmatique. Mais n'est-ce pas la loi du langage prophétique de ne parler qu'à mots couverts et de ne lever qu'un coin du voile de l'avenir? Ne sommes-nous pas aux origines de ce mystère dont saint Paul a dit qu'il devait rester caché durant des siècles? (Col., I, 26.)

L'énigme n'est d'ailleurs pas restée incomprise. Dès avant la réalisation dans le Christ, les LXX ont désigné ce descendant par excellence de la femme. Alors que, dans l'hébreu, le pronom masculin הוּא « lui », se rapporte au « lignage » זֶרַע qui est masculin, en grec, avec le substantif neutre σπέρμα, le pronom reste au masculin αὐτός et désigne non plus la descendance collective, mais le descendant par excellence. Philon va plus loin et déclare que le pronom doit être au féminin car il désigne la femme (Philon, *Œuvres*, éd. Cohn, p. 155; cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 355). Est-ce lui qui a orienté la tradition chrétienne? En tout cas, saint Paul, ayant fait de Jésus-Christ un nouvel Adam, Marie serait une nouvelle Ève; la rédemption s'opérant dans le même ordre que la chute, comme le péché avait commencé par la femme, par la femme aussi se préparerait le relèvement, d'où la traduction *Ipsa* de la Vulgate.

Sur ce premier épisode du *Protévangile*, est imprimée visiblement la note de *grâce* qui marque tout le dessein de Dieu. Le Créateur, dans sa libéralité envers l'homme, semble avoir abouti à une issue lamentable; voilà tous les descendants solidaires de la première faute de leur commun ancêtre. Si une épreuve était nécessaire ou du moins convenable, pour rendre définitive la possession de la grâce, Dieu aurait pu établir cette épreuve individuelle. L'issue eût-elle été meilleure? A en juger par l'histoire du paradis terrestre et les expériences postérieures, beaucoup auraient péché, comme a fait Adam; la confusion introduite dans le monde aurait été aussi grande qu'elle l'a été par une seule faute entraînant la solidarité de tous. Au contraire, le remède aurait été moins facile et plus compliqué. La solidarité de tous dans la faute d'Adam est immédiatement compensée par une solidarité réparatrice plus belle, car le salut dans le Christ ne survient pas comme la réparation d'un échec; il est prévu et voulu, comme la phase définitive d'un plan dont la première phase n'est que temporaire.

On peut dire dès lors ce que saint Paul dira plus tard des juifs et des gentils : « Dieu les a tous enfermés dans le péché pour faire miséricorde à tous. » (Rom., XI, 32.) La race des hommes, condamnée tout entière en Adam, reçoit aussi en Adam la promesse de réparation pour tous; dans le second Adam, cet éminent représentant du lignage de la femme, la restauration est opérée de telle sorte que, comme tous sont morts en Adam, de même tous seront revivifiés dans le Christ. Ainsi le mystère du péché ne s'éclaire que par le mystère de la grâce : l'un et l'autre ne donnent tout son relief à la justice de Dieu qu'à la lumière de son amour (cf. Harold Browne, *Genesis*, dans *Holy Bible*, t. I, London, 1877, p. 48).

II. LA GRACE DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — N'est-ce pas un paradoxe de parler de *grâce* dans l'Ancien Testament? La *grâce*, c'est le Nouveau Testament; l'Ancien Testament, c'est la Loi. Tel est le point de vue habituel de la dogmatique chrétienne. N'est-ce pas celui de saint Paul, déclarant volontiers que nous ne sommes plus « sous la Loi », mais « sous la grâce » (Rom., VI, 14, 15; cf. Gal., V, 4); celui de saint Jean : « La Loi a été donnée par Moïse; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (Joa., I, 17); celui de Jésus lui-même dans le *discours sur la montagne :* « Il a été dit aux anciens... Et moi je vous dis... » (Matth., V, 21, 27, 33, 38, 43)? D'où la série des antithèses familières : la Loi et la grâce, la crainte et l'amour, la crainte des serviteurs de Dieu, l'amour des enfants du Père céleste; là, un particularisme étroit, écartant jalousement tout contact avec l'étranger, ici un universalisme large et bienveillant qui rassemble en une même communauté tous ceux qui accomplissent la volonté de Dieu; d'un côté, le formalisme rigide d'une loi minutieuse, de l'autre, la liberté chrétienne qui tire tout de l'intention et s'épanouit dans le mot de saint Augustin : *Ama et fac quod vis.* D'un côté, la peine du talion : *œil pour œil, dent pour dent;* de l'autre, le pardon des injures. Là, c'est la Loi qui multiplie les défenses et les menaces; ici, c'est la grâce qui propose la joyeuse assurance du salut (cf. E. Tobac, *Fondements scripturaires de la doctrine de la grâce*, dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. II, col. 325).

Ces antithèses ont leur part de vérité. Le Nouveau Testament, avec la venue de Jésus-Christ, marque une phase décisive dans le dessein de Dieu; la rédemption, qui n'était encore qu'une espérance, devient une réalité. Il serait cependant exagéré de n'y voir qu'opposition. Jésus n'est pas venu abolir la Loi, mais la « parfaire » (Matth., V, 17). S'il a dû faire bien des rectifications, ce n'est pas à la Loi elle-même qu'il s'en prit, mais aux interprétations des docteurs, en particulier des pharisiens, qui avaient éliminé de cette Loi les éléments de grâce. Le langage de saint Paul doit s'entendre en fonction des circonstances, c'est-à-dire des erreurs des judaïsants; ces pharisiens mal convertis voulaient maintenir à la Loi une valeur que la grâce de Jésus-Christ avait remplacée avec avantage. D'ailleurs l'Apôtre est le premier à protester contre quiconque voudrait faire de lui un adversaire de la Loi; si cette Loi a été rendue fâcheuse par l'infidélité des Juifs qui y ont trouvé l'occasion de multiplier leurs péchés (Gal., III, 19), en elle-même elle était bonne, juste et sainte (Rom., VII, 12); elle était spirituelle (VII, 14); loin d'aller contre les promesses de Dieu (Gal., III, 21), elle a été « notre pédagogue pour nous conduire au Christ » (III, 24). La justice de Dieu, c'est-à-dire le Nouveau Testament, reçoit le témoignage de la Loi et des prophètes (Rom., III, 21). D'ailleurs c'est du *Christ lui-même* que, par anticipation, la Loi tenait la *grâce* dont elle était chargée.

Donc s'il y a, sous certains rapports, contraste entre l'Ancien et le Nouveau Testament, sous bien d'autres rapports, il y a, de l'un à l'autre, continuité et développement. Pour les apprécier, il importe de se placer au point de vue qui convient. La critique moderne, renouvelant sous un autre aspect l'erreur des pharisiens, dépouille ces anciens textes de l'atmosphère religieuse dans laquelle ils baignent. Le dessein de Dieu ne doit pas être ramené tout entier aux lacunes et aux défaillances des hommes chargés de son exécution; c'est à la lumière des hautes réalités spirituelles, dévoilées par saint Paul et saint Jean, qu'il faut envisager leurs lointaines origines au berceau de l'humanité et leurs lents cheminements à travers l'histoire du peuple de Dieu. Nos écrits sacrés de l'Ancien Testament ne sont que de maigres vestiges d'un passé plein de mystère et de grâce dont les patriarches et le peuple choisi ont vécu; ces récits, avec leurs images et leurs symboles, ont une écorce qu'il faut briser pour goûter la pulpe des faits décisifs sur lesquels repose notre foi; ces scènes de l'histoire sainte ne sont pas de sèches et froides interventions de Dieu, elles plongent dans une atmosphère de grâce.

Si les premiers récits de la Bible sont peu explicites sur la vie des âmes, les écrits postérieurs complètent notre information. Il n'est même pas besoin de descendre jusqu'au Nouveau Testament où la venue de Jésus-Christ lève tous les voiles. Dans les derniers livres de l'Ancien Testament, deux passages, de dimensions considérables, nous donnent la clef de l'histoire surnaturelle des origines : même abstraction faite de leur inspiration, ces textes sont un précieux témoignage de la manière dont les esprits éclairés, chez les Juifs, entendaient les premières pages de la Bible.

Le fils de Sirach, dans son ample éloge des Pères du peuple d'Israël, depuis Hénoch et Noé jusqu'à Simon, fils d'Onias (XLIV-L) ne fait guère que reprendre les traits des livres historiques, mais, au lieu de s'en tenir à la surface des textes, il en donne une interprétation surnaturelle plus haute et leur fait, pour ainsi dire, exprimer la grâce qu'ils contiennent.

Plus remarquable encore est le tableau historique du livre alexandrin de la Sagesse (cf. toute la IIe part., X-XIX, mais surtout X, 1-XII, 27). L'auteur, qui commence à Adam, s'arrête à l'époque de Moïse, mais c'est pour cette période des origines que de tels témoignages nous sont précieux. Le nouveau Salomon nous dit comment les justes ont été sauvés. Or, selon la déclaration formelle qui ouvre le développement, ce salut, ils l'ont dû à la Sagesse (IX, 18). Cette Sagesse, qui vient en parallélisme avec le « saint Esprit de Dieu » (IX, 17) n'est autre que la *grâce*, la grâce dans sa source, la Sagesse divine ou grâce *increée* et la grâce dans sa communication aux hommes ou grâce *créée* (Sap., X, [1, 3], 4, 5, [6, 7], 8, 9, [10, 13], 21).

Avec le Nouveau Testament, l'interprétation devient plus large et plus profonde. On connaît le célèbre éloge des saints de l'ancienne loi dans Hebr., XI, 1-40; le tableau commence à la création, se poursuit, en détail, jusqu'aux juges et, en raccourci, jusqu'aux héros des temps macchabéens; c'est à *la foi* qu'est attribuée invariablement leur sanctification. Or, au mot *foi*, on pourrait substituer partout le mot *grâce*, car cette foi est bien la foi surnaturelle appuyée sur Dieu (XI, 6); elle ne diffère de celle du Nouveau Testament que par le moindre développement de son objet, mais elle n'en diffère, ni par cet objet, ni par son motif. Si c'est la même foi, c'est donc aussi la même *grâce* qui court à travers les deux Testaments.

Ce que ces trois passages exposent copieusement et didactiquement, beaucoup d'autres, surtout dans le Nouveau Testament, le supposent et le laissent entrevoir : telle est l'interprétation surnaturelle donnée par saint Paul des épisodes de l'exode, du désert (I Cor., X, 1-11; II Cor., IV, 12-18) et de l'entrée dans la terre promise (Hebr., III, 7-IV, 11), par saint Pierre, du déluge (I Petr., III, 20, 21), de l'héritage de la grâce de vie accordée aux femmes des patriarches (I Petr., III, 7), etc.

En somme, les auteurs inspirés du Nouveau Testament n'ont pas conscience qu'il y ait un abîme entre le principe fondamental de la vie religieuse de l'Ancien Testament et la grâce dont ils vivent eux-mêmes (cf. Warfield, *Faith*, dans *Dict. of the Bible*, Hastings, t. I, p. 831). Pour eux tous, Abraham est le type du croyant (Gen., XV, 6; cf. Rom., IV, 3, 22; Gal., III, 6; Jac., II, 23). Le juste, dès l'ancienne loi, vit de la foi (Hab., II, 4; cf. Rom., I, 17; Gal., III, 11; Hebr., X, 38). La foi en Moïse (Joa., V, 46) va de pair avec la foi en Dieu et la foi en Jésus (Joa., XII, 38, 39, 44). Les chrétiens sont les fils d'Abraham (Rom., IV, 12, 16, 24; Gal., III, 7). Les héros de la foi de l'Ancien Testament forment autour d'eux une nuée de témoins ayant les yeux fixés, comme eux, sur Jésus, l'auteur et le consommateur de notre foi (Hebr., XII, 1, 2). Bref, la *grâce* de l'Ancien Testament est bien déjà, dans son fond, celle du Nouveau Testament; il n'y a entre elles d'autre différence que celle qu'y met l'accomplissement de l'œuvre rédemptrice.

1° *La grâce à l'époque patriarcale.* — Les événements du paradis terrestre sont comme le pivot de la religion de l'Ancien Testament, le germe d'où va sortir tout le plan du salut. L'infidélité de l'homme ne va pas faire cesser la grâce de Dieu; tout au contraire, elle va en accentuer la gratuité; celui qui, auparavant, n'était pas digne des bienfaits divins, en est devenu positivement indigne; devant cette chute, la grâce, pour employer d'avance l'expression de la théologie, sans cesser d'être *élevante*, va devenir *médicinale*. Si l'expulsion du paradis terrestre marque le terme d'une certaine familiarité habituelle de Dieu avec nos premiers parents, elle ne met pas fin à ses interventions; qu'il s'agisse d'encouragements aux enfants de Dieu ou d'avertissements aux enfants des hommes, comme à Caïn après son péché (Gen., IV, 11) ou aux contemporains de Noé (Gen., VI, 7), ces interventions ont toujours pour principe la bienveillance de Dieu et pour but le bonheur et le salut de l'homme. Aussi le régime religieux de l'humanité après le péché ne devient pas *un régime de nature*, mais demeure *un régime de faveur et de grâce*.

La sollicitude de Dieu pour le salut de l'homme se présente dès le commencement sous forme d'*alliance* et de *promesse*. Entre les hommes qui sont égaux, l'alliance est affaire de justice et source d'obligations réciproques : entre Dieu et l'homme, l'alliance est *un régime de grâce;* tout y est générosité accordée, de la part de Dieu, tout y est faveur reçue, au bénéfice de l'homme. Dieu promet la fidélité à son engagement, mais il attend de l'homme la foi en sa parole, la confiance en ses promesses et l'amoureuse acceptation de sa souveraineté. Face à face avec un Dieu saint dont il tient tout, l'homme, devenu pécheur, n'a d'espoir que dans la gratuite miséricorde de Dieu et il ne peut se confier en cette miséricorde que sur une assurance expresse; c'est cette assurance que lui apportent les interventions divines. En conséquence, la cause du salut est bien le miséricordieux amour de Dieu qui accorde tout à l'homme gratuitement (Gen., III, 15; VIII, 21); du côté de celui-ci, il n'est jamais question de force, ni de mérite dont il puisse se prévaloir (Deut., VIII, 17; I Sam., II, 9); le sentiment qui lui est prêté, est toujours celui de son indignité : aussi l'humilité apparaît-elle, dès le début, comme une des caractéristiques de la piété de l'Ancien Testament : « Je suis trop petit, dit Jacob à Dieu, pour toutes les grâces et toute la fidélité dont vous avez usé envers votre serviteur. » (Gen., XXXII, 10.)

Sans doute, nous n'avons guère de déclarations abstraites sur les idées et les sentiments qui gouvernent la conduite des serviteurs de Dieu; la religion des patriarches ne nous est montrée qu'en actes; mais, dès ces temps reculés, la vie des hommes pieux a pour caractère distinctif d'être une *vie de foi et de grâce* qui prend ses principes régulateurs, non sur la terre, mais en Dieu. Les justes sont les amis de Dieu, ils sont agréables à Dieu, ils « marchent avec Dieu »; c'est l'image favorite des anciens récits bibliques (Gen., V, 22-24 [Hénoch]; VI, 9 [Noé]; XVII, 1 [Abraham]; XXIV, 40 [Éliézer]; XLVIII, 15 [Israël]). Cette expression suppose sans doute une parfaite obéissance à Dieu, mais elle présuppose un confiant abandon, d'où procède cette parfaite obéissance (Gen., III, 20; IV, 1; VI, 22; VII, 5; VIII, 18; XII, 4; XVII, 23; XXI, 12, 16; XXII). En somme la justice patriarcale n'était que la manifestation, dans la vie, d'un entier abandon à Dieu, avec une confiance inébranlable en ses promesses.

C'est à la lumière de ces principes qu'il faut apprécier la haute portée des rares traits que nous livrent, sur la vie supérieure des âmes, ces récits primitifs, tout orientés vers le sensible.

Adam et *Ève*, condamnés par Dieu pour leur faute, ne s'y obstinent pas; ils ouvrent leur âme à l'accueil de cette grâce qu'ils viennent de perdre. C'est avant même de quitter le paradis terrestre qu'Adam exprime sa foi et sa confiance, car telle est (nous l'avons vu col. 777) la portée de l'exclamation par laquelle il donne à son épouse le nom d'Ève, c'est-à-dire « mère des vivants », c'est le gage que la vie va continuer sur la terre (Gen., III, 20). Ève imite Adam dans ses sentiments et dans ses manifestations; à la naissance de son premier enfant, Caïn, elle s'écrie : « J'ai acquis un homme *avec Dieu* », c'est-à-dire avec son secours, par sa grâce (IV, 1). « Ce n'est pas la nature qui m'a donné un enfant, mais la grâce divine », lui fait dire saint Jean Chrysostome. C'est bien le contre-pied de l'indépendance qui lui a inspiré la fatale désobéissance. Plus tard, quand Seth vient la consoler de la mort d'Abel, c'est encore vers Dieu que se tourne, dans un élan de reconnaissance, son cœur de mère : « Dieu m'a donné une postérité à la place d'Abel que Caïn a tué. » (Gen., IV, 25.)

Le livre de la Sagesse met Adam en tête de ceux qui « ont été sauvés par la Sagesse » (Sap., IX, 18). « La Sagesse (c'est-à-dire la grâce) le tira de son péché » (Sap., X, 2), est-il dit du père du genre humain (cf. Eccli., XLIX, 16). La tradition a été unanime à en conclure le salut éternel d'Adam et aussi d'Ève; Tatien et les encratites, qui en doutaient, ont été unanimement et sévèrement désavoués. Dès l'origine, saint Irénée en a donné les raisons auxquelles on n'a guère ajouté depuis; il tient au salut d'Adam comme à une partie intégrante du dessein de grâce de Dieu, comme à une condition de succès de la rédemption de Jésus-Christ. La victoire du second Adam serait bien pâle, si le premier Adam, chef physique et moral de l'humanité, restait à jamais au pouvoir de l'ennemi. Cette croyance n'a sans doute pas été étrangère à la popularité de la très ancienne légende — au moins contemporaine d'Origène — d'après laquelle Adam aurait été enseveli au Calvaire; le sang du Christ aurait coulé sur le crâne desséché de notre premier père lequel aurait ainsi, le premier, bénéficié de la grâce de la rédemption. Cette idée a été mise en œuvre, non sans grandeur, ni sans justesse, par l'*Évangile* (apocryphe) *de Nicodème* ou *Descente de Jésus aux enfers* (cf. Irénée, *Adv. hæres.*, l. III, c. XXIII, *P. G.*, t. VII, col. 960; X. Le Bachelet, art. *Adam*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 368-386; J.-B. Frey, APOCRYPHES DU NOUV. TEST., *Évangile de Nicodème* ou *Actes de Pilate*, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 486; et ADAM *(Livres apocryphes sous son nom)*, *Histoire de la pénitence d'Adam et d'Ève*, *ibid.*, t. I, col. 128.

Caïn et *Abel* sont l'objet de la sollicitude paternelle de Dieu. Tous deux lui offrent des sacrifices, Caïn, qui est laboureur, présente des produits de la terre; Abel, qui est pasteur de brebis, des prémices de ses troupeaux et de leur graisse. Dieu regarde Abel et son offrande, mais il ne regarde pas Caïn ni son offrande (Gen., IV, 2-4). Pourquoi cette préférence? On peut la deviner d'après le texte : Caïn offre des fruits quelconques, Abel les prémices de ses troupeaux et leur graisse, c'est-à-dire les meilleures parties; par là, le premier montre son cœur attaché à la terre, le second, son dévouement à Dieu. Mais c'est dans les dispositions intérieures qu'il faut chercher le vrai principe du discernement. « C'est *par la foi* qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus excellent que celui de Caïn. » (Hebr., XI, 4.) L'hostie d'Abel en elle-même est plus pleine, mais la vraie source de sa supériorité est dans les dispositions du cœur; elle vient de la foi. Cette foi lui vaut d'être proclamé juste; il en reçoit le témoignage de Dieu et c'est par cette foi que, mort, il parle toujours (Hebr., XI, 4; XII, 24). Saint Jean nous dit, à son tour, que si « les œuvres de Caïn étaient mauvaises, celles d'Abel étaient justes » (I Joa., III, 12); c'est que la grâce régnait dans son âme; Notre-Seigneur lui-même le proclame en l'appelant *Abel le Juste* (Matth., XXIII, 35; Luc., XI, 51), en en faisant même le premier des martyrs.

Avec Abel le Juste, contraste Caïn, le meurtrier: celui-ci ferme son âme à la sagesse (Sap., X, 3) et, comme avait fait Ève, il l'ouvre à l'influence du malin : « Il était du malin » (I Joa., III, 12), « ses œuvres étaient mauvaises » (I Joa., III, 12); ses sacrifices procédaient de mauvaises dispositions. La tentation le guette; « le péché couché à sa porte » (Gen., IV, 7) fait songer au serpent tentateur. Caïn peut triompher de cette tentation, mais il ne le fait pas; plus endurci qu'Adam, une fois son crime commis, il voudrait le cacher. Dieu lui montre sa longanimité, il le rassure dans son désespoir et le marque contre la *vendetta*, pour lui laisser le temps de se repentir (Gen., IV, 7-15). Il ne semble pas en avoir profité; le trait du livre de la Sagesse est peu rassurant sur son sort éternel : « Il périt avec (συναπώλετο) ses colères fratricides. » (Sap., X, 3.) Caïn, en tuant son frère, se tue lui-même; en enlevant à son frère la vie du corps, il s'enlève la vie de l'âme (Philon, *Quod det. pot. insid.*, 14).

Le douloureux épisode d'Abel et de Caïn marque la division du genre humain en deux catégories. « La voie de Caïn » (Jud., 11) est ouverte. Cette voie est celle de la race des *enfants des hommes;* elle va nous montrer les progrès de la civilisation et des arts, mais aussi la décadence de la morale et de la religion et le développement des plus grossières passions : Lamech, avec sa luxure (polygamie) et sa cruauté, semble pire que Caïn. Cette race paraît se fermer à la grâce de Dieu (Gen., IV, 17-24).

Pour constituer la famille des *enfants de Dieu*, Seth est donné à Adam et Ève, en remplacement d'Abel: c'est lui qui sera l'ancêtre de la race théocratique et du rejeton promis; c'est dans sa descendance que va couler abondamment le flot de la *grâce* (Gen., IV, 25). Avec Enos, fils de Seth, « on commence à invoquer le nom de Yahweh » (Gen., IV, 26). Cette inauguration ne saurait être la naissance du culte, il existait déjà avec les sacrifices de Caïn et d'Abel; ce ne peut être qu'une forme nouvelle de prière, fruit de la grâce.

Entre les descendants de Seth jusqu'à Noé, nul n'a laissé un plus vif souvenir qu'*Hénoch*. Le récit de la Genèse (V, 21-24) note sur lui deux traits, un sur sa vie, l'autre sur sa fin, lesquels devaient avoir, tous deux, un lointain retentissement (Eccli., XLIV, 16; XLIX, 14; Hebr., XI, 5; Jud., 14). Le premier trait est ainsi exprimé : « Il marcha avec Dieu. » (Gen., V, 22, 24.) C'est donc à Hénoch qu'est appliquée, la première fois, l'expression qui devait passer en formule consacrée pour les patriarches. La métaphore est très claire; elle semble être dans presque toutes les langues. D'ailleurs la traduction grecque a supprimé l'image : « Il fut agréable à Dieu. » Dans l'éloge des Pères, Hénoch ouvre l'énumération (Eccli., XLIV, 16) et reparaît à la fin (XLIX, 14). La première fois (XLIV, 16), pendant que le texte grec n'a que la formule sans image, le texte hébreu réunit les deux formules, celle du grec : « il fut trouvé parfait » et celle de l'hébreu « il marcha avec Dieu ». L'épître aux Hébreux (XI, 5), reprenant le thème, insiste sur les dispositions d'Hénoch et donne un vif relief à la grâce qui l'animait. Après avoir, selon le rythme de son énumération, attribué à la foi d'Hénoch le privilège de son mystérieux transfert, l'écrivain sacré revient sur les dispositions du saint patriarche; avant ce transfert, il avait reçu le témoignage « d'avoir été agréable à Dieu » (c'est le mot des LXX). C'est donc la *grâce d'Hénoch*, objet de la complaisance de Dieu, qui attire sous la

plume de l'auteur inspiré, au sujet de la foi, de son efficacité et de son objet, des déclarations dogmatiques si précieuses pour la théologie (Hebr., XI, 6).

Eccli., XLIV, 16, ajoute qu'Hénoch fut un exemple de pénitence (le texte hébreu porte « de connaissance ») pour les générations. Jud., 14, en fait *un prophète* qui s'est élevé avec véhémence contre l'impiété de ses contemporains. Ces traits se sont ajoutés aux autres pour être longuement développés chez les apocryphes : Hénoch est le type du prédicateur de la pénitence, mais aussi le révélateur des secrets de l'avenir, le dépositaire de la connaissance du ciel et de la terre (cf. J.-B. Frey, APOCRYPHES DE L'ANC. TEST., *Livre d'Hénoch*, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 357-371. Quant au deuxième trait, la fin du patriarche, la réalité est encore plus mystérieuse et le texte n'a pas subi moins de vicissitudes. Gen., V, 22, porte : « Et lui ne [fut] plus, car Dieu l' [avait] pris. » La version alexandrine, majorant chacune des deux expressions, traduit : « Il ne fut plus trouvé, car Dieu l'avait transféré. » Eccli., XLIX, 14 : « Il a été enlevé de cette terre. » C'est encore l'épître aux Hébreux qui précise : ce transfert a eu lieu pour qu'Hénoch ne vît point la mort et ce privilège est dû à sa foi et à son état de complaisance aux regards de Dieu, riche épanouissement de grâce qui n'est peut-être pas autre chose qu'une pénétrante traduction de ce que contenait la formule : « marcher avec Dieu » (Gen., V, 22, 24).

Ce magnifique éloge d'Hénoch, à peu près isolé parmi les descendants de Seth, laisserait-il entendre que, même chez les enfants de Dieu, le courant de la grâce s'était sinon tari, du moins ralenti? Car nous approchons de l'époque du déluge où « toute chair avait corrompu sa voie » (Gen., VI, 12). Ainsi comprendrait-on mieux qu'Hénoch ait été un modèle et un prédicateur de pénitence contre la corruption de ses contemporains (Eccli., XLIV, 16).

Noé représente une phase importante dans l'histoire de la grâce divine. Son nom est accueilli comme un symbole et un présage de grâce; il apportera le repos ou le soulagement; sa naissance est saluée par son père Lamech avec le pressentiment que sera relevée la malédiction qui pèse sur la terre (Gen., V, 29). La sentence divine du paradis terrestre, on le voit, flotte toujours devant les regards, avec sa condamnation, mais aussi avec sa promesse; on compte sur Noé pour commencer à réaliser les espérances fondées sur le lignage de la femme (Gen., III, 15).

En fait, la grâce divine éclate dans toute la carrière de Noé; Dieu le comble de ses faveurs (Gen., VI, 8, 18; VIII, 1, 21; IX, 8); Noé y répond par une parfaite correspondance; toute sa conduite est inspirée par la confiance en Dieu et en ses promesses (VI, 9, 22; VII, 5, etc.). La présence de la grâce dans son âme est exprimée de toutes les façons : des points les plus opposés de la Bible, les témoignages convergent pour former, autour de son front, l'auréole de la justice : il était un homme « juste et intègre » parmi ses contemporains (Gen., VI, 9); Dieu le voit « juste devant lui » (Gen., VII, 1); il est trouvé « parfait et juste » (Eccli., XLIV, 17); il a la « sagesse » (Sap., X, 4); il a la « foi » et la « justice » (Hebr., XI, 7). Comme Hénoch, il « marche avec Dieu » (« il est agréable à Dieu », LXX; Gen., VI, 9). « Il a trouvé grâce devant Dieu » (Gen., VI, 8); c'est à lui le premier qu'est appliquée cette expression si familière à tous les Livres saints.

Cette richesse de grâce qui remplit toute sa vie se concentre autour de l'événement providentiel de sa carrière, le déluge; si Dieu le choisit, c'est qu'« il l'a vu *juste devant lui* au milieu de sa génération » (Gen., VII, 1); c'est parce qu'« il a été trouvé *parfait et juste*, qu'*au temps de la colère*, il fut *la rançon* (de l'humanité) (Eccli., XLIV, 17). Sa justice en a fait, avec Daniel et Job, l'idéal des intercesseurs (Ez., XIV, 14, 20). Dans l'accomplissement de sa mission, il se laisse guider par la « sagesse » (Sap., X, 4); il accueille les inspirations de la foi; divinement informé de ce qu'on ne voit pas encore, il croit à l'avertissement divin; avec révérence, il construit l'arche pour le salut de sa maison; sa conduite condamne le monde (Hebr., XI, 7), car ses contemporains restent incrédules et poussent à bout la patience de Dieu durant la construction de l'arche (I Petr., III, 20), si bien que l'expression « les jours de Noé », demeure synonyme d'un temps d'incrédulité et d'imprévoyance (Matth., XXIV, 37; Luc., XVII, 26; I Petr., III, 20). Par cette docilité à croire à la parole de Dieu et à exécuter ses ordres, le saint patriarche est, auprès de ses contemporains incrédules, le « héraut de la justice » (II Petr., II, 5). Par le salut qui lui est octroyé, il mérite d'être l'« héritier de cette justice » et d'entrer en possession de cet héritage (Hebr., XI, 7). Or cette justice qu'il prêche à ses contemporains, cette justice qu'il reçoit en héritage, c'est bien *la grâce de Dieu* qui procure le salut des hommes; les auteurs du Nouveau Testament (Hebr., XI, 7; II Petr., II, 5) mettent la justice de Noé sur le même rang que celle qu'ils annoncent eux-mêmes; elle est aussi « par la foi » (Hebr., XI, 7).

L'événement justifie la foi de Noé; le flot du déluge engloutit tous ceux qui n'avaient pas voulu écouter le saint patriarche (I Petr., III, 20); pour lui, il fut le « reste laissé à la terre » (Eccli., XLIV, 17); « la sagesse le sauva, dirigeant *le juste* sur un bois sans valeur » (Sap., X, 4; cf. II Petr., II, 5). Au milieu de la catastrophe, Dieu ne perd pas de vue son dessein de grâce et de salut; cette perte du genre humain est la régénération du monde. L'eau du déluge rappelle à saint Pierre l'eau régénératrice du baptême; l'eau du déluge engloutit toute l'humanité impure et ne laisse subsister qu'un petit groupe d'hommes justes, d'où va sortir l'humanité nouvelle; ainsi l'eau du baptême engloutit les impuretés de l'homme pécheur et fait émerger la nouvelle créature (I Petr., III, 21).

Quand Noé, avec sa famille, sort de l'arche pour prendre possession du monde renouvelé, son premier acte est d'offrir à Yahweh un sacrifice (Gen., VIII, 20). Sans doute, c'est d'abord un sacrifice d'action de grâces pour la préservation obtenue. Il n'est pas question d'expiation de péchés commis : Noé est toujours proclamé juste. Cependant le sacrifice semble dépasser la simple action de grâces, comme le laisse entendre la réponse de Dieu (Gen., VIII, 21), quand Noé se présente devant lui avec ses offrandes, après le spectacle qu'il a eu de la rigueur de la justice divine, on dirait qu'il demande grâce pour l'avenir (Gen., VIII, 20). « Yahweh sentit une odeur agréable » (VIII, 21); cette image énergique nous dit qu'il agrée ce sacrifice de l'humanité, représentée devant lui par un juste : il est disposé à accorder la faveur demandée et à faire grâce.

En fait, sa première réponse est pour donner l'assurance qu'« il ne maudira plus la terre à cause de l'homme » (Gen., VIII, 21), c'est la réponse au souhait de Lamech au moment de la naissance de son fils (Gen., V, 29). Cette promesse de Dieu garantit l'humanité contre un nouveau déluge : la fixité de l'ordre naturel en est la condition; l'arc-en-ciel en est le garant (Gen., VIII, 22; IX, 11-17). Car c'est sur cet ordre de la création que va s'ériger l'ordre du salut; en fait, les prophètes donneront la fixité des lois de la nature comme le gage de la fidélité de Dieu à ses promesses et à son gracieux dessein de salut (Is., LIV, 9; Jer., XXXIII, 20-25; Ps., LXXXIX, 37-38).

Mais la principale réponse de Yahweh à Noé, c'est *l'alliance* qu'il contracte avec lui (Gen., IX, 9-17). Ce n'est qu'improprement qu'on peut appeler alliance le pacte avec Adam qui n'est que l'épreuve du paradis

terrestre (Os., VI, 7; cf. Gen., II, 17; III, 3). C'est donc la première alliance proprement dite, avec son caractère très marqué de *régime de grâce* (col. 760). Dieu apporte quelques modifications à la domination de l'homme sur les créatures inférieures; à l'origine, les végétaux lui ont été assignés pour nourriture : Dieu y ajoute les animaux, mais avec des restrictions qui préparent de loin les observances mosaïques; par contre, la vie de l'homme est protégée, parce que l'homme reste, même dans l'état de péché, l'« image de Dieu » (Gen., IX, 6).

L'histoire des fils d'Adam se renouvelle avec les fils de Noé, ils prennent une orientation religieuse différente; les uns restent fidèles à la grâce de Dieu, les autres s'y soustraient. Dans un épisode dont le récit sacré souligne la grande portée (Gen., IX, 20), Cham se sépare de ses frères, Sem et Japhet, manque de respect à son père et attire ainsi, sur lui et son fils Chanaan, la malédiction du patriarche (Gen., IX, 25). L'oracle de Noé traduit la nouvelle forme que prend le dessein de grâce de Dieu dans l'humanité restaurée par le déluge : la race de Sem est désignée comme dépositaire de la révélation de Dieu et de ses grâces de choix; Japhet aura part aux bénédictions de son frère aîné; Cham et Chanaan seront leurs esclaves (Gen., IX, 26-27). Ainsi est fixé le cours de la *religion* et de la *grâce :* les descendants de Sem seront les enfants de Dieu, ceux de Cham, les enfants des hommes. L'empire terrestre qui s'établit en inimitié avec Dieu, procède des Chamites (Gen., X, 8); il a son siège à Babylone; c'est là que commence, à proprement parler, le contraste entre le royaume de Dieu et le royaume du monde; il se retrouve à travers toute la Bible et, jusqu'à la fin, Babylone reste le symbole de la puissance hostile à Dieu (I Petr., V, 13; Apoc., XIV, 8; XVI, 19; XVII, 5; XVIII, 2, 10, 21). Ce qu'avait commencé l'indignité de Cham est achevé par la scène de la tour de Babel (Gen., XI, 1-9); l'unité de la race humaine se brise en de nombreux peuples et en de multiples langues. Pour les païens, c'est la diversité des peuples qui est à l'origine, la fraternité universelle leur paraît monstrueuse, chaque nation se fait gloire d'être autochtone. Israël, au contraire, garde, dans sa liste des peuples (Gen., X) le souvenir de leur commune origine (Act., XVII, 26) et, dans ses oracles (Gen., XII, 3; XVIII, 18), l'assurance de voir, dans l'avenir, cette unité se rétablir sous la bénédiction de Dieu et le souffle de sa grâce.

2° *La grâce sous la promesse : Abraham.* — Dans le déroulement du plan divin du salut et dans l'histoire de la grâce, Abraham est le plus grand nom entre Adam et le Christ; il l'emporte sur Noé qui l'a précédé, comme aussi sur Moïse qui le suivra, à plus forte raison sur David et Salomon. Abraham est le vrai père du peuple juif; il représente le commencement de la religion d'Israël et de ce que nous appelons l'Ancien Testament.

Abraham marque une complète reprise du dessein de Dieu; entre lui et Noé, il y a solution de continuité. Devant la corruption du genre humain, Dieu avait, une première fois, remis la main à son œuvre; après avoir, par le déluge, purifié le monde d'une humanité pervertie, il avait fait alliance avec Noé et sa famille. Mais la corruption n'avait pas tardé à reparaître et l'idolâtrie à envahir toute la terre. Or Dieu s'est interdit un nouveau déluge. Il se contentera de choisir un homme, c'est Abraham; il le prend dans la descendance de Sem qui, entre les fils de Noé, était dépositaire de la promesse; il l'arrache à son milieu pour le conduire dans une terre nouvelle, car les ancêtres d'Abraham étaient idolâtres, ils « servaient d'autres dieux » (Jos., XXIV, 2). De fait, Abraham n'appellera jamais Yahweh le Dieu de ses ancêtres.

Au contraire, après Abraham, il n'y aura plus de rupture de ce genre; toutes les générations suivantes se réclameront de lui, même les plus éloignées, même celles qui appartiennent aux phases suprêmes du plan divin; pour Isaac, fils d'Abraham et pour Eliézer, son serviteur, Yahweh est « le Dieu d'Abraham » (Gen., XXIV, 12; XXVI, 24); pour Jacob, il est « le Dieu d'Abraham » et « la terreur d'Isaac » (c'est-à-dire l'objet de sa crainte révérentielle) (Gen., XXXI, 42). Dans la suite, à jamais, pour les Juifs, puis pour les chrétiens, il demeure « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (Ex., II, 24; III, 6, 15, 16; Lev., XXVI, 42; I Reg., XIII, 23; XVIII, 36; I Chron., XXIX, 18; II Chron., XXX, 6; Jer., XXXIII, 26; Ps., XLVII, 10; Matth., VIII, 11; XXII, 32; Luc., XIII, 28). L'alliance mosaïque, ainsi que nous le dirons, se référera sans cesse à l'alliance contractée par Dieu avec Abraham et ses descendants (Ex., II, 24; III, 6, 15, 16; VI, 5; Deut., IV, 31; VI, 10, 18, 23; VIII, 18; IX, 5; XXIX, 12, etc.). Les livres historiques et prophétiques rappelleront sans cesse le souvenir d'Abraham, pour y rattacher, les premiers, les grandes dates de l'histoire d'Israël (Jos., XXIV, 3; II Reg., XIII, 23; I Chron., XVI, 16; XXIX, 18; II Chron., XX, 7; XXX, 6; Neh., IX, 7); les seconds, les grandes leçons à donner au peuple coupable (Is., XXIX, 22; XLI, 8; LI, 2; Jer., XXXIII, 26; Bar., II, 34; Ez., XXXIII, 24; Dan., III, 35; Mich., VII, 20; Mal., II, 15). Les deux grands raccourcis historiques des livres sapientiaux, l'*éloge des Pères* du fils de Sirach et la revue des *victoires de la sagesse*, dans l'écrit de ce nom, donnent un rang d'honneur à Abraham et à ses descendants (Eccli., XLIV, 19-21 [Abraham]; 22 [Isaac]; 23 [Jacob]; Sap., X, 5 [Abraham]; 6-9 [Loth]; 10-12 [Jacob]; 13-14 [Joseph]).

Dans le Nouveau Testament, la pensée d'Abraham occupe une telle place, non seulement dans le cœur, mais encore dans l'esprit de ses descendants, que son cas est sans cesse en cause dans les conflits de doctrine, entre le Précurseur et les Juifs (Matth., III, 9; Luc., III, 8), entre Jésus-Christ et les pharisiens (Joa., VIII, 33-58), entre saint Étienne et ses accusateurs (Act., VII, 2-8), entre saint Paul et les judaïsants (Rom., IV; Gal., III), entre l'auteur de l'épître aux Hébreux et ses correspondants, les judéo-chrétiens de Jérusalem (Hebr., II, 16; VI, 13; VII, 1-9; XI, 8-19), entre saint Jacques et les hérétiques qui dénaturent la doctrine de saint Paul (Jac., II, 21, 23). Le rôle d'Abraham, qui est à la base de la théologie de l'Ancien Testament, garde une place importante aux origines de la théologie même du Nouveau Testament. Bien mieux, aujourd'hui encore, le nom d'Abraham est revendiqué avec honneur par toutes les religions monothéistes : le judaïsme, le christianisme et l'islamisme.

Toute l'histoire d'Abraham met en relief *la grâce de Dieu;* mais les manifestations de cette grâce se groupent d'elles-mêmes autour des trois points suivants : *la vocation d'Abraham, la réponse d'Abraham à la vocation divine* et *la mission d'Abraham* avec *le régime de la promesse* qu'elle inaugure.

1. *La vocation d'Abraham* (cf. L. Pirot, ABRAHAM. III. *Vocation d'Abraham*, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 16). — La grâce éclate, dès l'abord, dans le choix *(élection)* que Dieu fait d'Abraham et dans l'appel *(vocation)* qu'il lui adresse; ce choix et cet appel, avec l'alliance qu'ils inaugurent et les promesses qu'ils comportent, constituent la célèbre « élection » (ἐκλογή, Act., IX, 15; Rom., IX, 11; I Thess., I, 4; II Petr., I, 10) qui est au point de départ de la mission religieuse du peuple d'Israël et que saint Paul appelle une « élection de grâce » (Rom., XI, 5; cf. XI, 7, 28).

Cette élection, en effet, vient bien du libre choix de Dieu; le récit de la Genèse, dans les premières manifestations, met sans cesse en avant l'initiative de Dieu

(xii, 1, 7; xiii, 14; xv, 1, 4, 7; xvii, 1; xviii; xxi, 12; xxii, 16). Quand cette élection est rappelée rétrospectivement, c'est toujours à Dieu qu'elle est attribuée : « C'est moi qui l'ai choisi » (Gen., xviii, 19), dit Dieu lui-même, en parlant d'Abraham. « C'est vous qui avez choisi Abraham », disent à Dieu les lévites (Neh., ix, 7, 8). « La sagesse a *connu le juste* » (Abraham), c'est-à-dire en a fait le discernement (Sap., x, 5). Aucun motif de ce choix n'est donné du côté des hommes, ni chez Abraham lui-même, ni chez ses ancêtres; ils servaient d'autres dieux (Jos., xxiv, 2). Le seul motif invoqué, il est en Dieu, dans son amour, dans sa préférence gratuite; c'est parce qu'il a aimé Abraham et ses descendants qu'il a choisi leur race (Deut., iv, 37; vii, 8; cf. Os., xi, 1; Is., i, 2; v, 1). C'est au cours des péripéties de l'alliance mosaïque qu'est le plus volontiers rappelé cet amour de Dieu, source de la prédestination d'Israël, mais les prophètes eux-mêmes savent remémorer le libre et miséricordieux choix que Dieu a fait d'Abraham, comme gage de leur confiance que Dieu n'oubliera pas ni n'abandonnera pas les héritiers des promesses attachées à ce choix : « Considérez Abraham votre père et Sara qui vous a enfantés, car je l'appelai quand il était *seul* et je l'ai béni et multiplié. » (Is., li, 2.) « Abraham était *seul* et il a eu en partage le pays; nous, nous sommes nombreux. » (Ez., xxxiii, 24.) Abraham était *seul* : cette expression, qui nous paraît étrange, met bien en relief, chez l'ancêtre des Juifs, l'absence de tout mérite et de tout titre; il n'a rien apporté avec lui, il a tout reçu de la grâce. Et pourtant son rôle a été si éminent que, pour les mêmes prophètes, il est l'*unique* (Mal., ii, 15), c'est-à-dire, celui qui a été honoré du choix de Dieu et gratifié de ses communications.

La gratuité de l'élection d'Abraham se prolonge dans ses descendants : « Parce que Yahweh a aimé tes pères, il a choisi leur postérité après eux. » (Deut., iv, 37.) Ainsi l'Ancien Testament nous en informe; le Nouveau Testament, avec saint Paul, l'érige en doctrine; pour les générations sur lesquelles la Bible nous renseigne, nous voyons, à chaque succession, le libre choix de Dieu intervenir « afin qu'il apparaisse que ce dessein de Dieu ne dépend pas des œuvres, mais de celui qui appelle » (Rom., ix, 11).

Pour succéder à Abraham, l'élu de Dieu n'est pas Ismaël, le fils selon la chair, né selon les lois de la nature (Gen., xvi), mais Isaac, le fils de la promesse et du miracle (Gen., xv, 4; xvii, 21; xviii, 10; xxi, 12; cf. xxvi, 2, 5). Si le choix est confirmé en Isaac, c'est à cause de son père Abraham (Eccli., xliv, 22). Saint Paul tire, du cas concret, l'explication doctrinale et, du fait particulier, la règle générale : « Tous ceux qui descendent d'Israël, ne sont pas Israël et ce n'est pas parce qu'ils sont la postérité d'Abraham qu'ils sont tous (ses) enfants... Ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont les enfants de Dieu, mais ce sont les enfants de la promesse qui sont comptés comme postérité. » (Rom., ix, 6, 8.)

A la génération suivante, nouvelle intervention de la grâce ou du libre dessein de Dieu : entre les deux fils jumeaux d'Isaac et de Rébecca, c'est le cadet Jacob que Dieu a choisi, de préférence à l'aîné Esaü; tel est le vrai sens de l'oracle de Malachie : « J'ai aimé Jacob et haï Esaü » (i, 3). Dieu fit reposer, sur la tête de Jacob, la bénédiction d'Abraham et d'Isaac, ajoute le fils de Sirach (Eccli., xliv, 23). Cette préférence de Yahweh pour Jacob s'était manifestée par la réponse à la consultation de Rébecca : « Le plus grand servira le plus petit. » (Gen., xxv, 23.) Saint Paul, citant les deux oracles bibliques, celui de la Genèse (xxv, 23) et celui de Malachie (i, 3), donne la raison du choix divin, contraire aux règles humaines; Dieu l'a ainsi voulu « alors que les enfants n'étaient pas encore nés et n'avaient rien fait, ni bien, ni mal, afin que le libre dessein de Dieu demeure, ne dépendant pas des œuvres, mais de celui qui appelle » (Rom., ix, 11-12). Le récit de la Genèse indique par quels moyens cette solution a été obtenue : par la ruse de Rébecca, l'instigatrice, et par la complicité de Jacob, le bénéficiaire (Gen., xxvii); le dessein de Dieu est donc bien réalisé; si c'est par la faute des agents humains, cette faute n'est pas pour cela excusée ni exemptée de l'expiation convenable; le long et pénible exil de Jacob en Mésopotamie fut une expiation tout à la fois pour lui et pour sa mère. L'épître aux Hébreux complète le récit de la Genèse; celui-ci avait insisté sur le rôle de Rébecca et de Jacob; celle-là montre comment Isaac fut l'instrument de la Providence pour la substitution de Jacob à Esaü; s'il bénit les deux frères : Jacob, de la bénédiction principale et Esaü, d'une bénédiction secondaire, il le fit « par la foi en vue des choses à venir » (xi, 20), c'est-à-dire, à son insu, il réalisa le dessein de Dieu.

C'est encore le libre choix de la grâce qui, à travers les défaillances des hommes, règle la marche du dessein de Dieu, à la génération suivante, celle des douze patriarches, fils de Jacob : c'est Dieu qui, se servant de la jalousie de ses frères, dirige Joseph vers l'Égypte où, d'abord humilié, puis exalté, il sera l'instrument providentiel du salut de son peuple, « le prince de ses frères, le soutien de sa nation » (Eccli., xlix, 15). Joseph lui-même, devant ses frères, dégage les vues de la Providence : « C'est pour vous sauver la vie que Dieu m'a envoyé devant vous... Ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, mais c'est Dieu... » (Gen., xlv, 5, 8.) « Vous aviez dans la pensée de me faire du mal, mais Dieu avait dans la sienne d'en faire sortir un bien... afin de conserver la vie à un peuple nombreux » (Gen., l, 20). Le rôle sauveur de Joseph lui valut, pour ses deux fils, le droit d'aînesse et une double part (I Chron., v, 1, 2), non sans que Jacob mourant, instrument inconscient du libre dessein de Dieu qui se poursuit, ait substitué, dans la prééminence, le cadet Ephraïm à l'aîné Manassé (Gen., xlviii, 1-20). Les aînés des fils de Jacob, Ruben (Gen., xlix, 3-4), Siméon et Lévi (xlix, 5-7), pour des fautes particulières, sont dépossédés de leur prérogative; mais, dès lors, c'est au quatrième, Juda, que *la libre grâce de Dieu* réserve la prérogative suprême; c'est lui qui donnera « le chef » attendu (Gen., xlix, 8-12; I Chron., v, 2).

2. *La réponse d'Abraham à l'élection divine.* — La grâce n'y est pas moins marquée que dans l'appel lui-même; sous l'action de cette grâce, Abraham répond par la *foi* et l'*obéissance* et il en obtient la *justification.*

a) La foi d'Abraham est la première signalée par le récit de la Genèse (xv, 6) et tous les textes postérieurs y insistent d'une manière significative. Déjà l'Ancien Testament souligne le résultat de cette foi (I Macch., ii, 52); le Nouveau en approfondit le motif et en exalte le mérite; le motif, c'est la confiance absolue en la parole de Dieu et le mérite, c'est le dédain des obstacles et des impossibilités opposées par la nature. D'après saint Paul, Abraham « *crut, en espérant contre (toute) espérance*... sans être ébranlé dans sa foi, il considéra son corps qui était comme mort... et la mortification du sein de Sara, et cependant, en présence de la promesse de Dieu, il ne se laissa point aller au doute de l'incrédulité, mais fut fortifié dans sa foi, rendant gloire à Dieu et pleinement convaincu qu'il est [assez] puissant pour réaliser ce qu'il a promis » (Rom., iv, 18-21; cf. iv, 3; Gal., iii, 6, 8, 22-28). L'épître aux Hébreux n'est pas moins explicite; l'auteur, suivant le rythme de son beau développement (xi), attribue *à la foi* tous les exploits qu'il relève

dans la vie d'Abraham : le départ de Mésopotamie, confiant et aveugle; le séjour en Palestine, avec la docilité à toutes les pérégrinations demandées; la constante aspiration vers une patrie meilleure (Hebr., xi, 8, 9, 13-16).

Mais le point suprême de la foi d'Abraham, c'est l'acceptation qu'il fait, sur l'ordre de Dieu, de sacrifier le fils de la promesse; c'est là qu'atteint son point culminant la double considération de la confiance en Dieu et du dédain des impossibilités humaines; aussi, à la suite du récit de la Genèse (xxii), presque tous les textes sur Abraham exaltent cet héroïque exemple : dans l'épreuve, Abraham a été trouvé fidèle (Eccli., xliv, 20); la sagesse a gardé le juste invincible dans sa tendresse pour son fils (Sap., x, 5). Il a cru à celui qui donne la vie aux morts et appelle les choses qui ne sont pas comme si elles étaient (Rom., iv, 17-18); mais surtout il a estimé Dieu assez puissant pour ressusciter même les morts (Hebr., xi, 17-19; cf. Jac., ii, 21; voir L. Pirot, Abraham. V. *Le sacrifice d'Isaac, le sens et le caractère moral du récit biblique*, dans *Suppl.*, t. i, col. 23, 24, 26, 27).

L'épître aux Hébreux associe à la foi d'Abraham d'abord celle de son épouse Sara, puis celle de ses descendants, Isaac, Jacob et Joseph. Sara concourut par sa foi, non moins que par sa chair, à la réalisation de la principale des promesses, la naissance de l'enfant de la promesse; si, à la première annonce du prodige, elle eut un mouvement d'incrédulité (Gen., xviii, 12), elle ne tarda pas à se ressaisir et, ouvrant son âme à la grâce de Dieu, sans considérer qu'elle n'était plus en état de concevoir, elle crut en la fidélité de celui qui en avait fait la promesse (Hebr., xi, 11). C'est « par la foi... en vue des choses à venir », c'est-à-dire en exécution inconsciente, mais inspirée du dessein de Dieu, qu'Isaac substitue Jacob à Esaü (Hebr., xi, 20). C'est « par la foi », c'est-à-dire avec une vue éclairée d'en haut, que Jacob bénit les deux fils de Joseph (Hebr., xi, 21) et que, sur son lit de mort, il annonce les destinées de ses douze fils, les patriarches (Gen., xlix). C'est « par la foi » en l'accomplissement des promesses, que Joseph annonce le retour des fils d'Israël en la terre promise et donne des ordres au sujet de ses restes (Hebr., xi, 22). Enfin, c'est « par la foi » que tous ces patriarches sont morts, sans avoir reçu l'accomplissement de ces promesses, mais que, les saluant de loin et, se considérant comme étrangers et voyageurs sur la terre, ils gardaient les yeux fixés sur la patrie céleste (Hebr., xi, 13-16).

C'est la foi d'Abraham qui fait de lui « un prophète » (Gen., xx, 7), qui lui vaut d'être initié par Dieu à ses secrets (Gen., xviii, 17-19) et d'être admis à intercéder auprès de lui (Gen., xviii, 23; xx, 17). C'est par cette foi qu'Abraham devient pour les siècles « le père des croyants » (cf. Rom., iv; Gal., iii).

b) L'obéissance d'Abraham n'est pas moins remarquable que sa foi. N'est-ce pas l'obéissance qui produit les œuvres, expression spontanée de la foi? Le récit de la Genèse donne encore plus de relief à l'obéissance qu'à la foi : Yahweh demande au saint patriarche « de marcher devant sa face et d'être irréprochable » (Gen., xvii, 1). Il l'a choisi, afin qu'il ordonne à ses fils et à sa maison, après lui « de garder *la voie de Yahweh* », en pratiquant l'équité et la justice (Gen., xviii, 19). Les détails du récit nous montrent chez Abraham la plus complète docilité aux ordres reçus de Dieu (Gen., xii, 4, 7; xiii, 1, 3, 4; xvii, 23). D'ailleurs, Dieu lui rend à diverses reprises, le témoignage d'avoir pratiqué l'obéissance : « Parce que tu ne m'as pas refusé ton fils unique. » (xxii, 16.) « Parce que tu as obéi à ma voix » (xxii, 18). Dieu dira à Isaac : « Abraham a obéi à ma voix et a gardé mon ordre, mes commandements, mes statuts et mes lois » (Gen., xxvi, 5).

Les textes postérieurs ne rendent pas un moindre hommage à cette obéissance. Abraham « a gardé la loi du Très Haut », déclare le Siracide (Eccli., xliv, 20). La sagesse « l'a conservé sans reproche devant Dieu » (Sap., x, 5). L'épître aux Hébreux fait marcher de pair l'obéissance avec la foi : le départ de Chaldée est un *acte de foi* (πίστει), mais aussi un *acte d'obéissance* (ὑπήκουσεν) (Hebr., xi, 8). Le sacrifice d'Isaac est un grand acte de foi (Hebr., xi, 17), mais c'est encore un plus grand acte d'obéissance; d'ailleurs c'est Dieu lui-même qui l'appelle ainsi : « Parce que tu as obéi à ma voix » (Gen., xxii, 18). Si saint Paul avait mis l'accent sur la foi d'Abraham (Rom., iv; Gal., iii), saint Jacques semble soucieux de protester contre une interprétation qui dénaturerait la doctrine de l'Apôtre et de rétablir l'équilibre, en montrant comment, chez le père des croyants, les œuvres complétaient la foi (Jac., ii, 21, 24). Aux yeux de l'apôtre des Juifs, le sacrifice d'Isaac a été pour Abraham l'œuvre par excellence (ii, 21).

c) La justification d'Abraham. — La foi et l'obéissance d'Abraham lui ont valu *la grâce de la justification*. La Sagesse le désigne sous le seul nom de « juste » (Sap., x, 5). Si ce terme est appliqué à bien d'autres, Noé (Sap., x, 4), Jacob (x, 10), Joseph (x, 13), il est un terme équivalent qui semble réservé à Abraham, c'est celui d'« ami de Dieu » (φίλος Θεοῦ, Is., xli, 8; II Chron., xx, 7; Jac., ii, 23); c'est le nom que lui donnent encore les Arabes *(El-Khalil)*, celui qui reste attaché au site d'Hébron, lequel garde la tombe d'Abraham. Le rabbinisme juif a renchéri sur la Bible; Abraham aurait été le seul juste de sa génération; c'est ce qui lui aurait valu d'être choisi pour l'ancêtre du peuple de Dieu (cf. Weber, *Altsynag. Palast. Theol.*, p. 255).

Cette justice d'Abraham lui vient de tout l'ensemble de sa conduite, mais elle est particulièrement mise en rapport avec sa foi : c'est ce que fait bien ressortir le récit de la Genèse dans un texte (Gen., xv, 6 : « Abraham eut foi à Yahweh et Yahweh le lui compta à justice ») qui a été repris et commenté à l'envi, soit dès l'Ancien Testament (I Macch., ii, 52), soit surtout dans le Nouveau (Rom., iv, 3, 22; Gal., iii, 6; Jac., ii, 23.) Philon l'invoque aussi très souvent. De la convergence de tous ces documents, on n'hésitera guère à conclure que le problème de la foi et de la justification d'Abraham devint promptement, dans les synagogues, un thème de discussion dont le texte de Gen., xv, 6 était le *locus classicus*.

C'est le trait que Mathathias relève, au sujet d'Abraham, dans le discours que, à ses derniers moments, il adresse à ses fils : il en appelle aux héros d'Israël, à commencer par Abraham : « N'a-t-il pas été trouvé fidèle dans l'épreuve et [cela] ne lui a-t-il pas été compté à justice? » (I Macch., ii, 52.) Philon cite au moins dix fois ce texte pour exalter la foi d'Abraham (cf. Lightfoot, *Galat.*, p. 158; Ryle, *Philo and Holy Scripture*, p. 55). Pour le juif alexandrin qui allégorise les récits bibliques, qui, dans l'histoire des patriarches, voit en Abraham l'enseignement (διδασκαλία), en Isaac la nature (φύσις) et en Jacob la discipline (ἄσκησις), *la foi* qui délivre l'âme de la domination des sens, est « la reine des vertus » (*De Abrahamo*, ii). Ces symboles et ces abstractions, chers au judaïsme hellénisé d'Alexandrie, ne pouvaient satisfaire le rabbinisme palestinien; celui-ci admet que l'ancêtre du peuple juif a eu la justice dès son enfance; à l'âge de 3 ans il a commencé à servir Dieu; puis cette justice a été perfectionnée, soit par sa circoncision, soit par son observation anticipée de la loi mosaïque (cf. Weber, *Altsynag. Palast. Theol.*, p. 118). C'est ainsi qu'aux yeux du pharisaïsme, dans la justification d'Abraham, *la grâce de Dieu* disparaît, pour ne laisser place qu'*au mérite des œuvres*.

C'est contre cette exagération, adoptée par les judaïsants, que saint Paul argumente, dans les épîtres aux Galates et aux Romains; il montre, dans la foi d'Abraham, le principe intérieur de sa vie spirituelle et la source de sa justification, pendant que la pratique des œuvres, non vivifiées par la grâce, ne saurait produire cette justification; l'Apôtre insiste sur le fait que, dans la Bible, la foi d'Abraham est mentionnée avant l'institution de la circoncision; le rite, loin d'avoir été la source de la foi, n'en a été que la ratification et la confirmation. Bref, le régime sous lequel a vécu Abraham était déjà *un régime de foi et de grâce.*

Saint Jacques intervient sous un autre aspect; l'apôtre de la circoncision justifie la position chrétienne contre le travestissement de la doctrine de saint Paul; loin de contredire l'apôtre des gentils, il l'explique et le défend. Leurs expressions semblent se heurter : justification par la foi et non par les œuvres, dit saint Paul; justification par les œuvres et non par la foi seule, répond saint Jacques. Les pensées, cachées sous ces expressions, loin de se heurter, s'harmonisent et se complètent : saint Paul insiste sur la justification première d'Abraham : elle vient de la foi qui est une grâce; elle ne saurait venir d'œuvres, faites sans la grâce; saint Jacques insiste sur la justification seconde : elle demande des œuvres et ces œuvres peuvent la mériter, parce que ces œuvres, supposant la justification première, sont faites avec la grâce. En d'autres termes, aux judaïsants qui attribuent la justification aux œuvres privées de grâce, saint Paul oppose la foi qui, par la grâce, produit la justification et vivifie les œuvres; saint Jacques, une fois la justification acquise par la grâce, montre la nécessité des œuvres que Dieu exige comme produits de la foi et ces œuvres, inspirées par la foi et animées par la grâce, deviennent capables de mériter la gloire.

Les Livres saints associent à Abraham dans la justice, c'est-à-dire dans l'acceptation de la grâce, son neveu Loth (Sap., x, 6-9) et ses descendants, Isaac (Eccli., XLIV, 22; Hebr., XI, 20), Jacob (Os., XII, 4, 5; Eccli., XLIV, 23; Sap., x, 10-12; Hebr., XI, 21) et Joseph (Eccli., XLIX, 15; Sap., x, 13-14; Hebr., XI, 22).

Loth est qualifié de « juste » d'abord par Gen., XVIII, XIX (tout l'ensemble du récit), puis par Sap., x, 6-9; c'est à ce titre qu'il échappe à la catastrophe de Sodome et de Gomorrhe, pendant que son incrédule épouse y est englobée. C'est la sagesse, c'est-à-dire *la grâce* qui sauve Loth, pendant que c'est la négligence de cette sagesse qui perd les victimes de la catastrophe.

Isaac marche sur les traces de son père (Eccli., XLIV, 22), mais avec moins de relief; il est un pieux et craintif serviteur de Yahweh (Gen., XXXI, 42 : Yahweh, *la terreur d'Isaac*). Il mérite, par sa fidélité à la grâce, de recevoir le renouvellement des promesses (Gen., XXVI, 2-5). Dans le sacrifice dont il faillit devenir la victime, il a sa part de mérite, à côté d'Abraham, par sa confiance en son père et son sentiment de sécurité.

Jacob est une figure plus caractérisée, mais chez lui la lumière est cernée d'ombres; la sainteté ne triomphe ni sans délai, ni sans combat. L'élection divine qui est sur lui dès l'origine (Mal., I, 3; Gen., XXV, 23), est une forme touchante de *la grâce prévenante* (Eccli., XLIV, 22). Elle se transforme en *grâce concomitante*, car la Providence le conduit par des voies droites (Sap., x, 10) et le protège dans l'ordre temporel, comme dans l'ordre spirituel (Sap., x, 10-12). Quel accueil fit-il à cette assistance divine? Le tableau de la Genèse, fort riche de traits extérieurs, est plus réservé sur la physionomie morale et surnaturelle; celle-ci, par contre, est éclairée par les textes postérieurs, sinon par Eccli., XLIV, 23, du moins par Os., XII, 4-5 et par Sap., x, 10-12. Le patriarche ne se livre point tout d'abord à la grâce qui l'a prévenu et qui l'assiste; il croit pouvoir obtenir, par des moyens humains et charnels, la réalisation des promesses reçues; il ne recule même pas devant des procédés contestables (Gen., XXVII). Cette attitude de résistance à la grâce dure jusqu'à sa lutte mystérieuse, au bord du Jaboc, épisode qui marque le point tournant de sa carrière (Gen., XXXII, 25-33). Il compte d'abord sur la force physique; il a le dessous, il est atteint gravement à l'articulation de la hanche et devient boiteux. Alors il ouvre son âme à la sagesse et à la grâce; il apprend « que la piété est plus puissante que tout » (Sap., x, 12); « il pleure et demande grâce » (Os., XII, 4). Il s'humilie devant Dieu : « Je suis trop petit pour toutes les grâces et toute la fidélité dont vous avez usé envers votre serviteur » (Gen., XXXII, 11). Il se décide à remplacer la force naturelle des bras par la force surnaturelle de la prière (Gen., XXXII, 27). Et cette force invisible, plus efficace que l'autre, « lui donna la victoire dans un rude combat » (Sap., x, 12). Aussi mérita-t-il de retrouver, à Béthel (Os., XII, 5), Dieu qui « lui montra son royaume et lui donna la science des choses saintes » (Sap., x, 10).

Joseph aussi fut un de ces justes que la sagesse n'abandonne pas; elle le suivit dans son épreuve destinée par la Providence à sa propre exaltation et au salut des siens; elle le préserva du péché (Gen., XXXIX, 7-12); elle descendit avec lui dans la fosse, elle ne le quitta pas dans les chaînes, jusqu'à ce qu'elle lui eût procuré le sceptre royal; enfin elle lui donna « une gloire éternelle » (Sap., x, 13-14; cf. Eccli., XLIX, 15; I Macch., II, 53; Hebr., XI, 22).

3. *La mission d'Abraham : alliance et promesse.* — *a) L'alliance avec Abraham... et les Pères.* — Si Dieu a choisi et appelé Abraham et, après lui, les patriarches, c'est pour faire alliance avec eux, c'est-à-dire pour les combler de ses grâces ou mieux, pour en faire les dépositaires de ses grâces de choix, car c'est en connexion avec cette alliance d'Abraham et des Pères que se rencontre, pour la première fois, la formule de Yahweh « gardant l'alliance et la miséricorde », חֶסֶד, formule qui, en rapprochant du mot *alliance* le mot de l'Ancien Testament le plus voisin de celui de *grâce*, met bien en relief que l'alliance est une *faveur* ou *une grâce* de Dieu (Deut., VII, 9; cf. VII, 12; II Chron., VI, 14; Neh., I, 5; IX, 32; Dan., IX, 4).

Sans doute, il y avait eu déjà une alliance avec Noé (Gen., VI, 18; IX, 12, 13, 15, 16, 17), mais elle a été brisée par la rechute dans l'idolâtrie de tout le genre humain, y compris les ancêtres d'Abraham (Jos., XXIV, 2). C'est cette alliance que Dieu reprend avec Abraham : il la lui annonce ou la lui rappelle à maintes reprises et dans les termes les plus variés; c'est une *alliance* (Gen., XV, 18; XVII, 2, 4, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 19; Eccli., XLIV, 20; Act., VII, 8). Comme Dieu s'y engage par serment, l'alliance elle-même devient un *serment* (Gen., XXVI, 3); elle est désignée couramment par l'expression « jurer » (Gen., XXII, 16; XXIV, 7; L, 24). Comme l'alliance avec Noé avait eu pour gage l'« arc-en-ciel » (Gen., IX, 13), celle-ci aura pour signe la « circoncision » (Gen., XVII, 11, 12, 14, 23, 24, 26, 27; Eccli., XLIV, 21; Act., VII, 8). Cette alliance est renouvelée avec Isaac et Jacob (Gen., XVII, 21; XXVI, 3; Eccli., XLIV, 22, 23). Aussi quand elle est rappelée dans la suite, c'est l'alliance conclue avec Abraham, Isaac et Jacob (Ex., II, 24; VI, 3, 4, 5, 8; Lev., XXVI, 42) ou plus simplement l'alliance jurée aux pères du peuple israélite (Deut., IV, 31; VII, 8, 12). Par cette alliance, Yahweh est « le Dieu d'Abraham

et le Dieu de ses descendants après lui » (Gen., xvii, 7), formule qui sera reprise dans toutes les alliances postérieures, mais il ne s'agit encore que d'une famille, aussi la réciproque ne fera-t-elle partie de la formule qu'à dater du moment où les descendants d'Abraham seront devenus un peuple. Quoique restreinte pour le moment à une famille, cette alliance doit être *universelle* et profiter à tous les peuples (Gen., xii, 3; xviii, 18; xxii, 18; Eccli., xliv, 21). Elle doit même être *perpétuelle* (Gen., xvii, 7, 13, 19).

Et il devait bien en être ainsi; on a trop facilement accueilli l'étroite conception du judaïsme postérieur et admis que l'alliance avec Moïse avait rejeté dans l'ombre l'alliance avec Abraham et les Pères. A travers les péripéties de la préparation de la révélation mosaïque, cette alliance avec Abraham et les Pères est sans cesse invoquée, comme s'il s'agissait de la renouveler plutôt que de conclure une alliance nouvelle (Deut., i, 6; iv, 31; vi, 10; vii, 12). Même après l'établissement de la législation de Moïse, le nom d'Abraham, avec le régime qu'il représente, reste au premier plan; plusieurs textes du Pentateuque ne semblent connaître que l'alliance avec Abraham (Gen., xvii), succédant à l'alliance avec Noé (Gen., ix). Au cours de l'Ancien Testament, l'*éclat du culte mosaïque* n'absorbe point tous les regards au point de faire oublier le *serment d'Abraham*. Si Yahweh fait miséricorde à son peuple, c'est à cause de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob (II Reg., xiii, 23). Si le psalmiste célèbre Yahweh, c'est que Yahweh « se souvient éternellement de son alliance... qu'il a contractée avec Abraham et du serment qu'il a fait à Isaac, qu'il a érigé pour Jacob en loi, pour Israël en alliance éternelle » (Ps., cv, 9-10). Même sous le Nouveau Testament, lorsque la grande espérance est réalisée, le souvenir reconnaissant des cœurs chrétiens se reporte plutôt à Abraham qu'à Moïse; aux yeux de Marie qu'éclaire la grâce souveraine, renfermée dans son sein, tout ce que Dieu a fait pour Israël, son serviteur, en se ressouvenant de sa miséricorde, c'est la réalisation de ce qu'il avait promis aux pères, à Abraham et à sa race (Luc., i, 54-55). Zacharie voit, dans les événements merveilleux qui l'inspirent, la réalisation du pacte saint que le Seigneur a conclu avec les pères, selon le serment qu'il a fait à Abraham (Luc., i, 72, 73). Au lendemain de la Pentecôte, saint Pierre, devant les Juifs émerveillés de la guérison du boiteux, invoque, comme auteur du miracle, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de leurs pères qui a glorifié son serviteur Jésus (Act., iii, 13), et il présente les Juifs eux-mêmes comme les fils des prophètes et de l'« alliance que Dieu a faite avec leurs pères, lorsqu'il a parlé à Abraham » (Act., iii, 25). Saint Paul n'aura-t-il pas comme thèse fondamentale, dans l'épître aux Galates, d'exalter la mission d'Abraham au-dessus de celle de Moïse? (Gal., iii; cf. Rom., iv.)

b) La promesse. — L'objet de l'alliance avec Abraham, le régime qu'elle institue, c'est *la promesse* ou *les promesses*, car on dit indifféremment l'un ou l'autre, non seulement dans l'Ancien Testament, mais même dans le Nouveau : « la promesse » (ἡ ἐπαγγελία, Luc., xxiv, 49; Act., i, 4; ii, 33, 39; vii, 17; xiii, 23, 32; xxiii, 21; xxvi, 6; Rom., iv, 13, 14, 16, 20; ix, 8, 9; Gal., iii, 14, 17, 18; Eph., i, 13; iii, 6; I Tim., iv, 8; II Tim., i, 1; Hebr., iv, 1; vi, 15, 17; II Petr., iii, 4; I Joa., i, 5; ii, 25); « les promesses » (αἱ ἐπαγγελίαι, Rom., ix, 4; xv, 8; II Cor., i, 20; vii, 1; Gal., iii, 16, 21; Hebr., vi, 12; vii, 6; viii, 6; xi, 13, 17), suivant qu'on envisage les nombreuses choses promises, comme constituant des promesses distinctes ou comme se groupant autour d'une promesse centrale. Ces promesses, éparses à travers le récit de la Genèse et adressées principalement à Abraham (xii, 2, 7; xiii, 15, 18; xvii, 5-8; xviii, 18; xxii, 16-18), mais aussi à Isaac et à Jacob (xvii, 21; xxvi, 2-4, 23-24) comprennent trois thèmes principaux : le premier est celui de la *terre promise en héritage :* la terre qu'Abraham habite en étranger, en nomade qui circule de campement en campement (Gen., xii, 6; Act., vii, 5), où il devra acheter à grand prix une parcelle de terrain pour son tombeau (Gen., xxiii, 4; Act., vii, 5) sera donnée en possession éternelle à ses descendants (xii, 7; xiii, 14-17; xv, 18; xvii, 8); cet « héritage », κληρονομία, dans l'Ancien Testament, représente souvent l'ensemble des promesses (Deut., iii, 18; ix, 26, 29; xviii, 2; xxxii, 9; Jos., xiii, 6; I Sam., x, 1; xxvi, 19; I Reg., viii, 51; Esth., x, 12; xiii, 15; xiv, 5, 9; Ps., xvi, 5, 6; xxviii, 9; xxxiii, 12; xxxvii, 18, 34; xlvii, 5; lxxvii, 71, etc.) et, dans le Nouveau Testament, deviendra le type des biens surnaturels de la grâce et de la gloire (Matth., v, 5; xix, 29; xxi, 38; xxv, 34; Act., xx, 32; Gal., iii, 18, 29; Eph., i, 14, 18; v, 5; Col., iii, 24; Tit., iii, 7; Hebr., vi, 17; ix, 15; Jac., ii, 5; I Petr., i, 4).

Le second thème est *la promesse d'une nombreuse postérité :* celui qui est resté sans enfant jusqu'à un âge avancé aura une postérité innombrable (Gen., xii, 2; xvii, 4-6; xviii, 18; xxii, 17) comme les étoiles dans le ciel, comme les grains de sable au bord de la mer (Gen., xiii, 16; xxii, 17). Cette promesse est garantie par le changement du nom d'« Abram » (père élevé) en celui d'« Abraham » (père d'une multitude) (Gen., xvii, 5). C'est de cette forme de la promesse que sortira l'espérance du Messie qui ne tardera pas à prendre la prépondérance. L'héritier de cette promesse, ce ne sera pas Ismaël, né selon les lois de la nature (Gen., xvi), ce sera Isaac, l'enfant de la promesse et le fruit du miracle (Gen., xvii, 19; xxi, 10, 12; Rom., ix, 8). Si tous ceux qui descendent d'Abraham par la chair ne sont pas ses vrais enfants, par contre le patriarche aura beaucoup d'enfants qui, sans l'être par la chair, le seront par l'esprit : tous ceux qui, par la foi, ne feront qu'un avec le Christ, vrai lignage d'Abraham, seront, en même temps qu'enfants de Dieu, les vrais enfants d'Abraham (Rom., ix, 8; Gal., iii, 16, 29).

Ainsi la seconde promesse appelle la troisième. Abraham, par sa postérité, sera une *bénédiction pour toutes les nations de la terre* (Gen., xii, 3; xviii, 18; xxii, 18). Si le choix du patriarche semble restreindre à une famille unique, en vue de les préserver, les richesses de la grâce de Dieu, en réalité la multitude des peuples n'est point oubliée; cette grâce, accordée à Abraham et à son lignage, reviendra en fruits de bénédiction sur toutes les nations. Si, en attendant, Dieu permet que, durant les temps d'ignorance, ces nations s'égarent dans leurs voies, il ne les laisse pourtant, ni sans lumières, ni sans secours; il ne leur retire point tout à fait la grâce prodiguée à la descendance d'Abraham; l'épisode de Melchisédech (Gen., xiv, 17-20) nous montre le vrai Dieu connu, en dehors de la famille du patriarche, sous le nom de Très-Haut (xiv, 18); il est même servi par un prêtre de la loi de nature qui, par-dessus Abraham et ses descendants lévitiques, fournira le type du sacerdoce parfait de l'avenir (Ps., cx, 4; Hebr., vii).

Les trois thèmes de la promesse se trouvent rapprochés et condensés dans le texte suivant : « Dieu assura (à Abraham) par serment que les nations seraient bénies dans sa race (3e); [il lui promit] de le multiplier comme la poussière de la terre, d'élever sa postérité comme les étoiles (2e) et de leur donner en héritage d'une mer à l'autre (1er) (Eccli., xliv, 21) (voir L. Pirot, Abraham. IV. *Promesses faites par Dieu à Abraham : exposé, réalisation*, dans *Suppl.*, t. i, col. 19-23).

Il apparaît, dès l'abord, selon le récit même de la Genèse, que *ce régime de la promesse* est *un régime de*

grâce. Comme l'élection et l'appel d'Abraham et des patriarches sont une pure grâce de Dieu (Rom., XI, 5), ainsi en est-il des promesses qui leur sont faites, elles viennent de l'initiative divine; Abraham et ses descendants n'ont rien fait pour les mériter; leur espérance de les obtenir ne repose point sur la valeur naturelle de leurs œuvres, mais sur la grâce et la miséricorde de Dieu. En même temps qu'elles sont gratuites, ces promesses sont absolues et sans conditions; il n'est point question, comme plus tard avec Moïse, de *Loi* que le peuple doit librement accepter et ponctuellement exécuter (Ex., XIX, 8). Sans doute la bienveillance spontanée de Dieu appelle, de la part de l'homme, une foi et un abandon qui entraînent l'accomplissement de la volonté divine. C'est guidés par ces sentiments que déjà les premiers patriarches « marchaient avec Dieu » (Hénoch, Gen., V, 22, 24; Noé, Gen., VI, 9). Et nous avons vu la richesse de contenu de cette formule. Noé, au sortir du déluge, reçoit quelques prescriptions (Gen., IX, 4), sur lesquelles la tradition juive a singulièrement renchéri. Abraham a été choisi par Dieu « afin qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de Yahweh, en pratiquant l'équité et la justice » (Gen., XVIII, 19). Il est félicité d'avoir « obéi à la voix de Dieu » (Gen., XXII, 18), d'avoir « gardé son ordre, ses commandements, ses statuts et ses lois » (Gen., XXVI, 5; Eccli., XLIV, 20). Mais tout cela ne constitue point une loi corrélative à la promesse et le régime d'Abraham reste, sous ce rapport, bien différent de ce que sera celui de Moïse. La circoncision même, qui est demandée comme signe de l'alliance, ne représente point non plus une sorte de mérite réciproque ou de condition exigée; au contraire, la circoncision fait si bien partie d'un régime de grâce, que, à défaut d'assertions catégoriques de l'Ancien Testament, une opinion assez accréditée dans la théologie chrétienne n'hésitera pas à y voir le véhicule de la grâce dans l'économie ancienne et le moyen providentiel de la rémission du péché originel.

Ce caractère de *régime de grâce* qui paraît déjà dans les récits primitifs (Gen., XII-XXII), saint Paul (Gal., III; Rom., IV) le précise et l'établit avec beaucoup de force. Il se plaît à opposer ce régime à celui de la Loi qui devait suivre. La promesse, faite par Dieu à Abraham, est un contrat unilatéral : l'homme n'a qu'à recevoir, il n'a pas à intervenir comme partie. C'est Dieu qui s'oblige lui-même, il scelle sa promesse par un serment; cette promesse, venant de lui seul, est comme un testament que personne ne peut annuler, auquel personne ne peut ajouter. La Loi, au contraire, est un contrat bilatéral où l'homme a son rôle comme partie; il a des conditions à remplir pour obtenir les effets attachés à la Loi (Gal., III, 15-IV, 7). L'héritage qu'il s'agit d'obtenir, sous la plume de saint Paul, ce n'est plus simplement la terre promise, c'est la réalité transcendante dont la terre promise était le type, c'est l'ensemble des biens dont le Christ est la source (I Cor., VI, 9; Gal., V, 21). Or cet héritage, on ne peut l'obtenir à un double titre : le titre de la Loi effacerait celui de la promesse, ce qui serait l'annuler. « Si l'on héritait en vertu de la Loi, ce ne serait pas en vertu de la promesse » (Gal., III, 18). Quand on réclame une chose comme due, on ne se soucie pas de la tenir de la faveur. Or, saint Paul le déclare catégoriquement, c'est le titre de la promesse qui est le titre originaire; la substitution du titre de la Loi supposerait en Dieu un changement inexplicable. Qu'on traduise : « C'est par la promesse que Dieu a *gratifié* Abraham [de cet héritage] » (avec complément sous-entendu) ou « que Dieu a *accordé sa faveur* à Abraham » (sans complément) (Gal., III, 18); dans l'un et l'autre cas, saint Paul souligne vigoureusement, par le verbe technique χαρίζεσθαι, que *la grâce* est caractéristique du régime de la promesse, δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ Θεός (Gal., III, 18).

La pensée est sinon plus claire, du moins plus développée dans l'épître aux Romains. C'est toujours le même dilemme : l'héritage ne peut être offert que comme un don gratuit, en vertu de la promesse, ou comme une dette, en vertu des œuvres de la Loi. « A celui qui a des œuvres, le salaire n'est point compté par faveur, mais selon ce qui est dû, tandis que celui qui n'a pas d'œuvres, mais qui croit en celui qui rend juste l'impie, sa foi lui est comptée comme justice » (Rom., IV, 4). « Si ceux qui se réclament de la Loi étaient les héritiers, la foi serait sans objet *et la promesse sans effet* » (Rom., IV, 14). Or c'est comme don gratuit que Dieu a accordé l'héritage à la foi par la promesse faite à Abraham; s'il l'accordait ensuite aux œuvres par la Loi, il reviendrait sur ses desseins. Ce n'est point par la Loi que Dieu a promis l'héritage du monde à Abraham et à ses descendants, c'est par la justice de la foi (que comprend la promesse) (Rom., IV, 13).

Si saint Paul insiste tant sur le *caractère de grâce* du *régime de la promesse*, c'est précisément parce que la tradition juive des pharisiens et des judaïsants l'avait, dans une large mesure, dépouillé de ce caractère. Sans doute, comme tous les Juifs, pharisiens et judaïsants ont une haute idée d'Abraham, il est le grand ancêtre historique qui occupe une place unique dans leurs sentiments; ils sont fiers de se dire ses enfants (Luc., XIII, 16; Joa., VIII, 33, 39). Pour eux Abraham est avec Dieu, il règne déjà sur le royaume futur (Matth., VIII, 11; Luc., XIII, 28), tout en gardant sa sollicitude sur le monde présent (Luc., XVI, 24, 30; cf. Is., LXIII, 16). Notre-Seigneur, sur ce point, a plusieurs fois rendu hommage à l'exactitude et à l'élévation de leur croyance; avant l'ouverture du paradis par l'ascension de Jésus, le séjour des justes est le sein d'Abraham où est reçu le pauvre Lazare (Luc., XVI, 22-24); obtenir le bonheur céleste, c'est être à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux (Matth., VIII, 11; Luc., XIII, 28; cf. Matth., XXII, 32; Marc., XII, 26, 27; Luc., XX, 37). Les enfants d'Abraham poussent même si loin l'exaltation de leur ancêtre qu'ils se croient des droits au royaume céleste du seul fait qu'ils sont ses enfants (Matth., III, 9; Luc., III, 8; XIII, 16; Joa., VIII, 33, 39) : contre ce préjugé, le Nouveau Testament tout entier est une énergique et universelle protestation; le Précurseur oppose déjà à la prétention insensée des Juifs « que Dieu peut, de ces pierres, susciter des enfants à Abraham » (Matth., III, 9; Luc., III, 8; XIII, 16): Jésus déclare aux pharisiens qu'au lieu d'être, comme ils le prétendent, les enfants d'Abraham (Joa., VIII, 33) ils ne sont que « les enfants du diable » parce qu'ils en font « les œuvres », bien plutôt que celles d'Abraham (Joa., VIII, 39). Enfin, nous avons déjà plusieurs fois entendu saint Paul déclarer que ceux qui descendent d'Abraham selon la chair, ne sont pas tous ses enfants, tandis qu'au contraire le vénérable ancêtre a bien des enfants qui ne le sont pas selon la chair (Rom., IX, 8; Gal., III, 29).

Mais la promesse faite à Abraham avait été suivie de la Loi donnée à Moïse; cette Loi, par la solennité de sa promulgation, par l'éclat de ses cérémonies, par la complexité de son code, avait tellement subjugué les Israélites qu'elle avait éclipsé la promesse; si saint Paul se voit obligé de rappeler que la Loi, étant venue quatre cent trente ans après la promesse, n'avait pu ni l'annuler, ni la compléter, mais avait dû s'y subordonner, c'est sans doute que pharisiens et judaïsants avaient absorbé la promesse dans la Loi ou du moins subordonné la promesse à la

Loi. Pour Abraham lui-même, ils n'avaient cru pouvoir lui attribuer plus d'honneur que d'en faire un observateur anticipé de la loi mosaïque. Le saint patriarche, en effet, ne se serait pas contenté des quelques préceptes noachiques où les rabbins aiment à voir les premiers linéaments du code mosaïque (Gen., IX, 4). D'ailleurs il aurait lui-même, nous l'avons dit précédemment (col. 791), obéi à tous les préceptes du Seigneur (Gen., XVIII, 19; XXII, 18; XXVI, 5). Les rabbins semblent avoir attaché une grande attention à la déclaration du fils de Sirach : « Abraham a gardé la loi du Très-Haut » (Eccli., XLIV, 20). On dirait qu'ils ont affecté de croire que cette loi était déjà la loi mosaïque; peut-être est-ce le point de départ de la légende qu'ils ont imaginée avec beaucoup de variantes : Abraham aurait eu la révélation anticipée de la loi de Moïse; d'après quelques rabbins, ce serait au cours de la mystérieuse vision de Gen., XV, 12-17, qu'il aurait eu sous les yeux toute l'histoire de ses descendants; il se serait « réjoui de la joie de la Loi » (traité *Bereshith Rabba*, 44, cité par Westcott, *St John's Gospel*, VIII, 56). Cette Loi miraculeusement connue, Abraham aurait mis toute son attention à l'observer et ce ne serait point par la grâce, mais par le mérite de ses œuvres qu'il aurait obtenu la gloire dont il jouit; sa foi, « qui lui fut comptée à justice » (Gen., XV, 6), ne serait pas autre chose que cette rigoureuse observation de la loi mosaïque. Du même coup, sa bénédiction, qui était si clairement destinée à toutes les nations (Gen., XII, 3; XVIII, 18), se trouvait rigoureusement réservée aux Juifs, marqués de la circoncision charnelle; voilà pourquoi Notre-Seigneur (Matth., VIII, 11; Luc., XIII, 29) et les apôtres, saint Pierre (Act., III, 25), saint Paul (Gal., III, 8) sont si souvent obligés de rappeler cet universalisme de la grâce promise aux patriarches. En somme, l'erreur des pharisiens, stigmatisés par Notre-Seigneur, et celle des judaïsants, combattus par saint Paul, c'est d'avoir tari le courant de bénédiction que contenait par anticipation la promesse faite à Abraham, en attendant que le Messie espéré en apportât la source; au lieu de vivifier la Loi par cette grâce de la promesse, ils avaient desséché la promesse elle-même, en l'enfermant dans la gangue de formalisme où ils avaient emprisonné la Loi.

3° *La grâce sous la Loi. Moïse. L'antimonie de la grâce et de la Loi.* — Avec l'alliance mosaïque, voici, d'après la conception courante, l'alliance par excellence, celle qui coïncide pratiquement avec l'Ancien Testament, celle qui est consacrée par la Loi, laquelle est, elle aussi, la Loi par excellence; c'est elle qui a constitué à l'état de peuple ce qui n'était jusque-là qu'une famille. C'est d'elle qu'il sera sans cesse question dans le reste de l'Ancien Testament. Les alliances précédentes s'étaient déroulées dans le seul livre de la Genèse (alliance avec Noé, VI-IX; alliance avec Abraham et ses descendants, XII-L); celle-ci va remplir les quatre derniers livres du Pentateuque des péripéties de son institution et tous les autres livres de l'Ancien Testament des vicissitudes de son histoire. De cette Loi, les Juifs sont si fiers qu'ils l'ont toujours considérée comme la grande faveur de Dieu à leur égard, leur grâce insigne, celle qui les met à part de tous les autres peuples de la terre. Ils finiront par en faire un fétiche qui s'impose à Dieu lui-même; elle est une des fameuses réalités préexistantes et les rabbins en viendront à se représenter Dieu, dans l'éternité, appliqué à l'étude de la Loi.

Et pourtant, c'est cette Loi que saint Paul semble dénigrer. Il l'oppose à la *grâce* de Jésus-Christ; elle a été « ajoutée à cause des transgressions » (Gal., III, 19); elle est destinée à faire éprouver à l'homme son impuissance; si elle aboutit à faire accueillir la grâce du Christ, c'est uniquement par réaction, en en faisant ressentir le besoin. Tandis que les Juifs absorbent en la Loi la promesse faite à Abraham, l'Apôtre la subordonne à la promesse; venue longtemps après la promesse, elle n'est qu'un épisode de son histoire; elle est établie en sa faveur et pour assurer son accomplissement. La promesse est inconditionnelle; la Loi comporte des conditions très précises. La promesse était avant tout un régime de grâce où Dieu procédait par pure bienveillance et promettait des biens gratuits sans exiger d'obligations correspondantes; la Loi, au contraire, est un régime d'exigences rigoureuses et d'obligations réciproques; en échange de privilèges, Dieu donne des préceptes et impose l'obéissance. C'est la promesse, et non pas la Loi, qui est la faveur précieuse et durable; non seulement elle a duré jusqu'au Christ, mais elle subsiste en lui, parce qu'il l'a réalisée, tandis que la Loi, devenue sans objet avec l'avènement du Christ, a été abrogée.

Pour résoudre cette antinomie, il faut dégager le *rôle de la grâce dans la loi mosaïque;* si elle ne la contient pas au même degré que l'économie chrétienne, elle n'en est pas dépourvue; il le fallait bien pour le dessein qu'elle préparait.

Ce rôle de la grâce sous la loi mosaïque va se dégager soit des circonstances de l'établissement de cette Loi, soit de son contenu.

1. *L'établissement de la loi mosaïque.* — *a) L'alliance mosaïque et l'alliance avec Abraham et les Pères.* — L'alliance que Dieu contracte avec le peuple israélite, par l'intermédiaire de Moïse, ne se donne nulle part comme une innovation, comme une alliance nouvelle; elle se rattache à l'alliance conclue avec Abraham, Isaac et Jacob. Dès la première intervention de Dieu, la mission de Moïse est mise en relation avec celle des patriarches; dans la vision du buisson ardent, Dieu, non sans une certaine insistance, se nomme à Moïse comme « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (Ex., III, 6, 15, 16); la tâche du nouveau messager n'est que de réaliser ce qui a été promis aux patriarches (Ex., VI, 4-8). Aussi, désormais, à travers tous les épisodes, dans l'Exode et le Lévitique, comme dans le Deutéronome, il est sans cesse rappelé que, si Dieu envoie Moïse, c'est en souvenir de l'alliance contractée avec Abraham, Isaac et Jacob, pour tenir le serment qui leur a été fait. « Dieu entendit les gémissements des enfants d'Israël en servitude; *il se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob*. Il regarda les enfants d'Israël et les reconnut » (Ex., II, 24, 25; cf. Ex., VI, 5; Lev., XXVI, 41, 42, 45; Deut., IV, 31, 37; VI, 10, 18, 23; VII, 12; VIII, 18; IX, 5, 7; X, 11; XXIX, 12). Ce souvenir des patriarches, de l'alliance et des promesses reçues, Moïse ne l'invoque pas seulement devant le peuple; il le rappelle à Dieu lui-même, pour apaiser sa colère contre Israël tombé dans l'idolâtrie (Ex., XXXII, 13; Deut., IX, 27). Jusque dans le lointain avenir, prévu par le Lévitique, jusque dans les châtiments et l'exil infligés par Yahweh aux transgresseurs de la Loi, ils trouveront le principe de leur pardon dans le souvenir de l'alliance avec Jacob, Isaac et Abraham (Lev., XXVI, 41, 42, 45; cf. Ps., CV, 8-11).

L'alliance nouvelle garde donc le caractère gratuit de la précédente qu'elle restaure ou mieux qu'elle réalise; c'est Dieu qui en reprend l'initiative et le seul motif qui l'inspire, c'est l'amour qu'il a eu pour les ancêtres d'Israël et qu'il continue envers leurs descendants (Deut., VII, 8; X, 15). Ces origines de l'alliance mosaïque répondent donc bien à la thèse que saint Paul soutient contre les judaïsants (Gal., III); la concession de la Loi ne comporte pas de modification à l'alliance avec Abraham; elle n'est qu'une phase de son développement régulier; elle s'y attache pour en favoriser l'accomplissement. Au lieu de constituer une

nouvelle économie destinée au genre humain, elle ne présente qu'un aménagement nouveau de la vie du peuple choisi, pour le conduire à la réalisation de sa mission; la Loi elle-même est fondée sur la promesse et elle fait reposer toute la vie d'Israël sur *la grâce de l'alliance et de la promesse* qui l'accompagne (Ex., xx, 2).

D'ailleurs cette alliance avec les ancêtres d'Israël, au moment où elle a été contractée, n'a guère eu que des promesses, tout au plus des prémices; les patriarches eux-mêmes n'avaient pas été sans entrevoir que la réalisation de ces promesses serait à longue échéance, qu'elle serait précédée de redoutables épreuves et, avant tout, de celle qui devait amener la reprise de l'alliance par le ministère de Moïse. Dans la première tractation entre Dieu et Abraham, au cours de la mystérieuse vision nocturne (Gen., xv, 12-17), tout le dessein se dévoile au yeux du saint patriarche: la captivité et l'oppression de quatre cents ans chez un peuple étranger, mais aussi la délivrance et le retour, avec de grands biens, au pays de Chanaan (Gen., xv, 13-16). Au moment où Jacob descend en Égypte, Dieu lui renouvelle les assurances données à Abraham : le Dieu fort, le Dieu de son père, descendra avec lui en Égypte; il l'y fera devenir un grand peuple, mais aussi l'en fera-t-il sûrement remonter (Gen., xlvi, 2-4). L'intervention de la Providence divine n'est pas moins manifeste dans l'histoire de Joseph (Gen., xlv, 5; l, 20).

Les circonstances et la durée de cette épreuve sont destinées à préparer la reprise de l'alliance et à en mettre en relief le caractère de grâce.

b) La préparation de l'alliance mosaïque. — Parmi ces prévenances divines qui ont ménagé l'établissement de l'alliance mosaïque, les deux faits essentiels sont la *délivrance d'Égypte* et *l'épreuve du séjour au désert.*

a. La délivrance d'Égypte. — La longue et douloureuse oppression sous les corvées du pharaon a mis les enfants d'Israël en situation d'apprécier, comme une grâce insigne de Dieu, la délivrance qui va suivre. Cette délivrance est le premier acte de l'exécution des promesses faites aux patriarches (Deut., iv, 37; vii, 8). Ce sera aussi la première image de la *rédemption* du genre humain; l'événement sera célébré annuellement, souvenir du passé, figure de l'avenir. C'est la grâce initiale qui marque la véritable naissance du peuple de Dieu (Os., xi, 1). Aussi Yahweh, inspiré uniquement par son amour pour les ancêtres d'Israël (Deut., iv, 37; x, 15) et aussi pour leurs descendants (x, 15), va multiplier les prodiges afin de réaliser cette délivrance, malgré les résistances du pharaon (Ex., vii-xii; cf. Ps., lxxviii, cvi, etc.).

Mais *la grâce*, de la part de Dieu, appelle *la foi*, de la part des hommes; foi de tous à Yahweh et à ses bienfaits, abandon à son action paternelle, foi de ses messagers à leur propre mission, foi du peuple à la mission de ces messagers (Ex., xix, 9). Il fallut bien des prodiges pour fléchir le pharaon (Ex., vii-xii); il n'en fallut guère moins pour enhardir Moïse et Aaron (v-vi) et surtout pour convaincre le peuple; il fallut la détresse suprême entre la montagne, la mer et l'armée du pharaon, détresse conjurée par la miraculeuse traversée de la mer Rouge, pour qu' « Israël vît la main puissante que Yahweh avait montrée à l'égard des Égyptiens, que le peuple craignît Yahweh et crût à Yahweh et à Moïse, son serviteur » (Ex., xiv, 31; cf. Is., xi, 15); pour qu'il célébrât *la grâce libératrice* de Yahweh : « Par ta *grâce*, tu conduis ce peuple que tu as délivré; par ta *puissance*, tu le diriges vers ta demeure sainte » (Ex., xv, 13; cf. Ps., lxxvii, lxxviii, cvi, cxiv; Is., lxiii, 11). Aussi ce souvenir est-il un de ceux que Dieu rappellera désormais avec insistance au peuple tenté ou ébranlé dans sa foi : « Vous avez vu ce que j'ai fait à l'Égypte et comment je vous ai portés sur des ailes d'aigle et amenés vers moi » (Ex., xix, 4); « Rappelle à ton souvenir... la main forte et le bras étendu par lesquels Yahweh, ton Dieu, t'a fait sortir d'Égypte » (Deut., vii, 18-19; cf. vii, 8; iv, 34; v, 19; ix, 29; xi, 2; xxvi, 8).

b. L'épreuve du séjour au désert. — Dieu ne conduit pas directement son peuple à la terre promise; ce n'est pas seulement parce que les occupants, sur qui il doit la conquérir pour les punir de leurs crimes, ne sont pas encore mûrs pour le châtiment : « l'iniquité de l'Amorrhéen n'est pas à son comble » (Gen., xv, 16); mais c'est surtout que le peuple a besoin d'*une épreuve éducative.* Aussi Dieu le maintient-il pendant quarante ans dans le désert du Sinaï; pour l'obliger à se confier en son Seigneur, il lui imposera toutes les épreuves que comporte cette région aride et montagneuse, la faim, la soif, la fatigue de marches incessantes; mais chaque fois, il le tirera de sa détresse par des miracles éclatants; il le nourrira de la manne, il l'abreuvera de l'eau du rocher, il le guidera par une colonne de feu la nuit et de nuée le jour. Les seuls récits suffiraient à nous suggérer ce *dessein de grâce*, mais le livre du Deutéronome le formule ouvertement : « Tu as vu, au désert, comment Yahweh ton Dieu t'a porté, ainsi qu'un homme porte son fils, sur toute la route que vous avez parcourue » (Deut., i, 31). « Reconnais en ton cœur que Yahweh ton Dieu t'instruit, comme un homme instruit son enfant... » (Deut., viii, 5.) « Tu te souviendras de tout le chemin par lequel Yahweh ton Dieu t'a fait marcher pendant ces quarante années, dans le désert, *afin de t'humilier et de t'éprouver, pour connaître les sentiments de ton cœur*, si tu garderas ou non ses commandements. Il t'a humilié, il t'a fait avoir faim et il t'a nourri de la manne. » (Deut., viii, 2-3.) « Que ton cœur ne s'élève pas et que tu n'oublies pas Yahweh, ton Dieu, .. qui t'a conduit dans ce grand et affreux désert..., dans des lieux arides et sans eau et qui a fait jaillir pour toi de l'eau du rocher le plus dur; qui t'a donné à manger dans le désert une manne inconnue à tes pères, *afin de t'humilier et de t'éprouver, pour te faire ensuite du bien.* » (Deut., viii, 14-16.) Tel est le rude langage par lequel Yahweh au désert parlait au cœur d'Israël (Os., ii, 16). Ainsi ce ne sont pas seulement les miracles, ce sont surtout les *épreuves* qui constituent *des grâces de choix.*

Malheureusement la correspondance du peuple à ces grâces fut lamentable et l'éducation divine en subit plus d'un échec. A défaut du Lévitique, à peu près exclusivement consacré à la législation, l'Exode et les Nombres sont remplis du récit des infidélités des enfants d'Israël (Ex., xvi, 2-3; xxxii; Num., xi, 1-3, 4-9; xii, 1-2; xiv, xvi-xvii; xxi, 5). Toute la génération sortie d'Égypte s'attira le châtiment de ne pas entrer dans la terre promise (Num., xiv). Aaron et Moïse eux-mêmes furent englobés dans la condamnation; seuls Josué et Caleb y échappèrent (Num., x, 12; Deut., i, 37-40). Or, au fond de ces continuelles rébellions, les Livres sacrés, en particulier le Deutéronome, toujours attentif à dégager la moralité des événements, signalent sans cesse l'incrédulité, le manque de confiance en Yahweh, le refus de croire à *sa grâce* : « Jusques à quand ce peuple *ne croira-t-il pas en moi*, malgré tous les prodiges que j'ai faits au milieu de lui? » (Num., xiv, 11.) « Vous fûtes rebelles à l'ordre de Yahweh, votre Dieu; *vous n'eûtes pas foi en lui* et vous n'obéîtes pas à sa voix. Vous avez été rebelles à Yahweh depuis le jour où je vous ai *connus.* » (Deut., ix, 23-24; cf. i, 32; Ps., lxxviii, 22, 32; cvi, 24.) A la suite de saint Paul (I Cor., x, 1-11), la tradition chrétienne a toujours vu dans ces biens prodigués aux Hébreux : la nuée, le passage de la mer Rouge, la manne, l'eau du rocher, des figures des dons les plus

hauts de la grâce chrétienne : baptême, eucharistie et, dans l'infidélité juive, suivie d'un si exemplaire châtiment, la plus terrible leçon morale pour les chrétiens privilégiés qui négligent de profiter de la grâce (cf. E.-B. Allo, *Ire épître aux Corinthiens*, p. 231).

c) L'établissement de l'alliance mosaïque. — Les innombrables épisodes des quatre derniers livres du Pentateuque, relatifs à l'établissement de la législation mosaïque, nous reportent à deux alliances, pratiquement équivalentes par leur contenu, mais distinctes dans leur histoire : *l'alliance du Sinaï* et *l'alliance des plaines de Moab.*

a. L'alliance du Sinaï est surtout racontée dans l'Exode (xix-xxiv, xxxii-xxxiv). Le récit comprend deux parties séparées par des éléments législatifs indépendants. La Ire partie (xix-xxiv) est l'établissement proprement dit de l'alliance : Yahweh fait proposer au peuple par Moïse les conditions de l'alliance; le peuple les accepte et s'engage à les observer (xix). Moïse reçoit, sur la montagne, les communications divines : c'est le Décalogue (xx) et le Livre de l'alliance (xxi-xxiii). Moïse promulgue le code divin au peuple qui de nouveau l'accepte (xxiv, 1-4); le Livre de l'alliance (xxiv, 7) est constitué, le sacrifice de l'alliance est offert (xxiv, 4-8): ainsi se trouve conclue *l'alliance* elle-même.

La IIe partie est le renouvellement de l'alliance; le peuple, ne voyant pas revenir Moïse de la montagne où il est retourné, se laisse aller à la grande scène idolâtrique du veau d'or (xxxii, 1-6). Dieu en avertit Moïse qui, sur son ordre, fait exécuter le terrible châtiment décidé (xxxii, 7-35). Mais, comme les deux premières tables de la Loi que Moïse a brisées, l'alliance se trouve rompue. Moïse intercède auprès de Dieu en faveur du peuple; en attendant qu'il obtienne le renouvellement de l'alliance (xxxiv, 10-35), les dramatiques péripéties de son intercession provoquent d'importantes déclarations de Yahweh sur la grâce (xxxiii, 1-xxxiv, 9). Le c. xxvi du Lévitique forme une sorte de conclusion du *code du Sinaï* et en explique l'économie dans un esprit qu'on retrouvera chez les prophètes.

Le Deutéronome apporte son témoignage à l'alliance du *Sinaï*, ou de l'*Horeb*, comme il dit. Dans son rappel historique des événements accomplis depuis le Sinaï, même depuis l'Égypte, il fait allusion à la plupart des épisodes et à l'essentiel de la législation de l'Horeb, basée sur le Décalogue (i, 6; iv, 13, 23; v, 2; viii, 21; ix, 7-21).

L'alliance du Sinaï peut se résumer dans la formule suivante qui ne fait que reprendre et compléter celle de Yahweh à Abraham (Gen., xvii, 7) : « Je suis Yahweh ton Dieu et tu es mon peuple » (Ex., xx, 2). Le Décalogue et le code de l'alliance n'en sont que le développement; cette alliance mosaïque n'est donc qu'une expansion et une consécration de la *grâce* accordée à Abraham et à sa descendance.

b. L'alliance des plaines de Moab. — Le Deutéronome, qui parle de l'alliance du Sinaï-Horeb, insiste sur une autre alliance qu'il distingue expressément de la précédente (Deut., xxviii, 69; Vulg., xxix, 1); elle est conclue entre Dieu et Moïse dans les plaines de Moab, quand le peuple est sur le point d'entrer dans la terre promise. De cette alliance, le Deutéronome lui-même est comme le manifeste, du moins dans sa partie législative (xii-xxvi). Le c. xxviii en est comme la conclusion, dans le même sens et avec le même esprit que le c. xxvi du Lévitique l'est pour le code du Sinaï. On en trouve un résumé singulièrement suggestif : « Tu as fait aujourd'hui déclarer à Yahweh qu'il sera ton Dieu... Et Yahweh t'a fait déclarer aujourd'hui que tu lui serais un peuple particulier » (xxvi, 17, 18).

Le Deutéronome est un document tout à la fois historique, législatif et prophétique. Il débute par un résumé historique de ce qui s'est passé depuis le départ du Sinaï et même depuis celui d'Égypte; puis il accompagne l'œuvre législative d'une exhortation homilétique dont la thèse sera celle des prophètes : *la doctrine et le rôle de la grâce* y sont mis en vif relief; des chapitres entiers en contiennent l'exposé presque didactique (iv, vi, viii, ix, x, 12-21; xi). Il y atteint une perfection qui sera à peine dépassée dans l'Ancien Testament; les sentiments attribués à Dieu et ceux qui sont demandés à l'homme y sont d'une grande élévation; il en est de même des motifs d'observer la Loi. Quant aux préceptes eux-mêmes, qu'il suffise de constater qu'ils sont ramenés à celui de l'amour de Dieu (vi, 5; x, 12).

Mais avant d'examiner le contenu de cette Loi, recueillons, des péripéties de son histoire, deux précieux enseignements sur *les attributs de grâce* en Dieu et leur application à l'*élection d'Israël.*

d) Dieu et ses attributs de grâce : la seconde révélation du nom de Yahweh. — Tous les événements qui ont abouti à l'alliance mosaïque donnent en effet un singulier relief aux attributs divins qu'on appelle *attributs de grâce*, la *bonté prévenante* de Dieu, sa *sollicitude pour le salut de l'homme, sa miséricorde* et *sa longanimité* devant les infidélités réitérées des pécheurs.

Ses rapports avec les patriarches avaient déjà montré ces attributs en acte (Gen., xix, 19; xxiv, 12); mais les égarements vraiment exceptionnels du peuple choisi, à cette époque de son histoire, fournissent à ces attributs l'occasion, non seulement de se manifester avec plus de vivacité, mais de se traduire en des formules dont le retentissement se prolongera indéfiniment et dont le contenu enrichira le trésor de la grâce chrétienne.

« Je suis Yahweh, ton Dieu « (Ex., xx, 2). Dans ces mots qui servent de prélude au Décalogue et peuvent être pris pour leitmotiv de toute la révélation mosaïque, tout est rappelé : *son amour pour le peuple* qu'il a choisi librement, et *les grâces* dont il l'a comblé, car cet amour seul en est la source. Il est le Dieu qui aime d'un amour prévenant; il a aimé les pères (Deut., iv, 37); cet amour se continue à l'égard des descendants (vii, 8; cf. x, 15); c'est cet amour qui lui a fait contracter alliance avec eux.

Sur ce terme d'*alliance*, le caractère de grâce est imprimé par la couronne d'attributs qui se rejoignent autour de son front. L'*alliance* appelle *la fidélité;* Yahweh l'invoque volontiers pour garantir qu'il tiendra son engagement; l'alliance, pour lui, est un serment (Deut., vii, 8); elle est sans cesse une chose jurée. Mais aussi Dieu est fidèle : c'est un des attributs que lui prodigue le plus l'Écriture entière (Deut., vii, 9; Is., xlix, 7; Ps., xxx, 10; I Cor., i, 9; x, 13; II Cor., i, 18; I Thess., v, 24; II Thess., iii, 3; Hebr., x, 23). Mais la fidélité appelle la *miséricorde;* nous avons rencontré déjà cette belle association de termes qui s'applique quelquefois aux hommes (Gen., xxiv, 49; xlvii, 29), mais principalement à Dieu (Gen., xxiv, 27; Ps., lxxxiv, 12; lxxxv, 11; lxxxix, 15; voir aussi col. 732). Or la miséricorde dont il s'agit (חֶסֶד), c'est l'expression de l'Ancien Testament qui se rapproche le plus de la *grâce* du Nouveau. Or voici que ce nouvel attribut, la *miséricorde*, ou mieux *la grâce miséricordieuse*, s'accouple à son tour avec *l'alliance*, dans une nouvelle formule d'une saveur toute deutéronomienne : Dieu se donne comme « gardant l'alliance et la grâce » (Deut., vii, 9, 12; cf. II Chron., vi, 14; II Esdr., i, 5; ix, 32; Dan., ix, 4); l'alliance est une manifestation de grâce, un gage de miséricorde. Tout ce qu'Israël a reçu ou recevra de bénédictions de toute sorte, la délivrance d'Égypte, l'entrée en Chanaan, mais surtout la Loi du Sinaï, c'est l'accomplissement de l'alliance jurée à ses

pères (Deut., VIII, 18), c'est la réalisation de la parole que Yahweh a jurée à ses pères (IX, 5; cf. X, 15; voir aussi col. 733).

Mais sur l'attribut de grâce par excellence, la *miséricorde de Dieu* qui a compassion, *sa grâce qui pardonne*, la lumière principale jaillit des négociations de Moïse avec Yahweh après la grande apostasie du peuple; c'est ainsi que la première rupture de l'alliance provoque une plus pénétrante révélation de l'essence divine. Quand Dieu apprend à Moïse encore sur la montagne la prévarication de son peuple et qu'il veut laisser sa colère s'embraser contre eux et les consumer (Ex., XXXII, 7-10), Moïse intercède pour ce peuple; il rappelle à Yahweh les merveilles de la sortie d'Égypte, « la grande puissance et la main forte » déployées par lui en faveur des coupables; ce serait son propre crédit que leur destruction compromettrait aux yeux des Égyptiens; qu'il se souvienne des promesses faites à Abraham, à Isaac et à Jacob. Et l'intercesseur, de conclure audacieusement : « Revenez de l'ardeur de votre colère et repentez-vous du mal que vous voulez faire à votre peuple » (Ex., XXXII, 12). Et par une condescendance inouïe, Dieu consent à se repentir.

Là-dessus Moïse redescend au milieu des Israélites; avec le concours des fils de Lévi, il exerce le sévère châtiment exigé par Dieu. Puis il retourne sur la montagne pour obtenir le pardon du peuple. Poussant jusqu'à l'héroïsme son rôle de médiateur, et sacrifiant son propre salut à celui de la nation qui lui est confiée, il s'écrie : « Pardonnez leur péché, sinon *effacez-moi de votre livre* » (Ex., XXXII, 32; cf. Ps., LXIX, 28; Is., IV, 3; Dan., XII, 1; Luc., X, 20; Phil., IV, 3; Apoc., III, 5). Abraham avait intercédé pour les villes coupables (Gen., XVIII, 22-32); seul saint Paul (Rom., IX, 3) partagera avec Moïse le privilège d'une telle générosité; d'ailleurs il faut voir, dans ce langage, l'énergique expression d'un intense sentiment de charité, plutôt qu'une pensée délibérée dont Dieu ne saurait agréer l'hommage. Aussi se contente-t-il de répondre : « Celui que j'effacerai de mon livre, c'est celui qui a péché contre moi » (XXXII, 33). Et tout en se réservant de faire justice des fautes, Yahweh maintient au peuple d'Israël sa mission et lui conserve sa propre assistance, mais il veut réduire les conditions de sa présence; avec une persévérance inlassable, Moïse poursuit son intercession, pour faire rétablir intégralement les privilèges de son peuple : de demande en demande, Dieu lui accorde tout; car, lui dit-il : « Tu as trouvé grâce à mes yeux (XXXII, 12, 13) et je te connais par ton nom » (XXXIII, 17; cf. III, 4; Is., XLIII, 1; XLIX, 1). C'est alors qu'encouragé par ces exaucements successifs, Moïse s'enhardit à demander à Yahweh : « Faites-moi voir votre gloire » (Ex., XXXIII, 18).

Cette fois, semble-t-il, c'en est trop; il a eu déjà des faveurs incomparables, mais ce qu'il demande surpasse toutes les révélations antérieures. Il a parlé avec Yahweh, face à face, comme un homme parle à son ami (Ex., XXXIII, 11; cf. Deut., XXXIV, 10), mais c'était dans la colonne de nuée; lui et le peuple avaient vu « la gloire du Seigneur », mais c'était sous la forme d' « un feu dévorant » (Ex., XVI, 7, 10; XXIV, 16, 17; cf. Num., XII, 8). Mais ce qu'il demande maintenant, c'est de voir la face de Yahweh dans sa gloire essentielle, sans qu'elle soit voilée par une nuée, ni représentée par un ange. Cette requête n'est pas compatible avec les conditions de l'existence d'ici-bas; la gloire de Dieu dans sa plénitude n'est pas accessible à l'homme. Est-ce bien cette vision, refusée à Moïse, qui aurait été accordée à Isaïe (Is., VI, 3, 5; Joa., XII, 41)? Ce qui restait possible, c'était une plus complète révélation de *la bonté de Dieu*.

A l'audacieuse question, Yahweh se contente de répondre : « Au lieu de ma gloire, je ferai passer devant toi toute *ma bonté* et je prononcerai devant toi le nom de Yahweh, *car je fais grâce à qui je fais grâce et miséricorde à qui je fais miséricorde* » (Ex., XXXIII, 19). Yahweh tient à rappeler d'abord que sa libre volonté est le seul fondement de la grâce insigne qu'il accorde à la nation (cf. Rom., IX, 15, où saint Paul applique ces mots à l'élection de Jacob). Alors Yahweh annonce la scène mystérieuse qui se passera le lendemain. Moïse ne peut voir la face de Yahweh, car l'homme ne peut voir Dieu et vivre (Ex., XXXIII, 20-21). Quand la gloire de Yahweh passe, Moïse, caché dans le creux du rocher et couvert par la main de Yahweh, entend la solennelle et retentissante déclaration : « Yahweh! Yahweh! Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, qui conserve sa grâce jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la révolte et le péché, mais qui ne les laisse pas impunis, visitant l'iniquité des pères sur les enfants et sur les enfants des enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération » (Ex., XXXIV, 6, 7). C'est comme une seconde révélation faite à Moïse du nom du Dieu d'Israël : la première, celle du nom même de Yahweh, au buisson ardent, a été celle de l'Être qui existe par lui-même, de l'Être de puissance qui veut sauver son peuple par la force de son bras (Ex., III, 14, 19-20). La seconde, ici, c'est la *révélation du même Yahweh comme Sauveur aimant qui pardonne les péchés* (Ex., XXXIV, 6-7). Après la manifestation du Dieu de puissance, celle du *Dieu de grâce et de miséricorde*.

Cette seconde révélation, plus profonde et plus touchante que la première, comporte deux idées associées : l'amour divin et la justice divine. Ces deux idées avaient déjà paru ensemble, dans le second précepte du Décalogue : « Moi, Yahweh, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et la quatrième génération pour ceux qui me haïssent et faisant miséricorde jusqu'à mille générations pour ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements » (Ex., XX, 5, 6). Mais la justice avait le pas sur la grâce et la miséricorde, comme dans la loi cérémonielle où le sacrifice pour le péché précède l'holocauste et l'hostie pacifique. Ici, au contraire, la vérité de Dieu apparaît dans son ordre essentiel : *la grâce et la miséricorde prennent le premier rang*; la justice rétributive est subordonnée à l'amour qui pardonne (cf. Ex., XXXIV, 14); elle n'en est, pour ainsi dire, qu'une partie. C'est l'amour qui donne le dernier mot des desseins de Dieu sur ses enfants. La faiblesse de l'esprit humain tend à séparer en Dieu ces divers attributs; en fait, ils se concilient harmonieusement dans le seigneur Yahweh qui réalise en plénitude le mot de saint Jean : « Dieu est amour » (I Joa., IV, 8). Dans quelle mesure Moïse pénétra-t-il la profondeur de la grande déclaration du Sinaï? En tout cas, devant elle, il s'inclina à terre et se prosterna (Ex., XXXIV, 8). Mais la parfaite révélation de cette harmonie en Dieu de l'amour et de la justice était réservée à la « plénitude des temps » (Eph., I, 10; cf. Gal., IV, 4) où l'Agneau immolé se montrerait dans la chair (Joa., I, 14) pour être tout à la fois, notre sauveur et notre juge (cf. F.-C. Cook, *Exodus...*, dans *The Holy Bible*, p. 413; London, 1877).

Cette proclamation du Sinaï n'a peut-être point son égale dans l'Ancien Testament. Moïse le premier saura la rappeler à Dieu et l'invoquer dans une circonstance décisive, lors de la rébellion provoquée par le rapport des explorateurs (Num., XIV, 18). Prophètes et psalmistes marcheront à l'envi sur ses traces; leur prière fera écho à la grande déclaration et y trouvera une protection contre le courroux divin (Joel., II, 13; Jon., IV, 2; II Esdr., IX, 17; Ps., LXXXVI, 15; CIII, 8; CXI, 4; CXII, 4; CXLV, 8; cf. col. 836).

e) La grâce de l'élection d'Israël. — Ce sont ces attri-

buts divins qui, en s'appliquant au peuple d'Israël, ont déterminé la grâce initiale de son *élection*, source de l'alliance et de toutes les grâces subséquentes; en effet, tout est *grâce* c'est-à-dire *faveur* du côté de *Dieu*, et tout est *grâce*, c'est-à-dire *bienfait* du côté d'*Israël*.

a. Dieu. — C'est librement que Dieu, entre tous les peuples, a choisi Israël pour sa particulière possession (Deut., VII, 6; cf. IV, 37; X, 15; XIV, 12; XXVI, 18). L'acte de Dieu est un *choix;* le terme est clair, il indique une préférence accordée, un attachement marqué : « Yahweh s'est attaché à vous et vous a choisis » (Deut., VII, 7; cf. IV, 37; X, 15; Gen., XVIII, 19). Le mot de « choix » est parfois accompagné de celui de « connaissance » qui indique la face intellectuelle du décret divin d'élection (cf. Prov., XXVII, 3, où *connaître* est en parallélisme avec *appliquer son cœur* et Job., IX, 21, en antithèse avec *rejeter*). « Dieu regarda les enfants d'Israël et il les [re]*connut* » (Ex., II, 25). « Vous avez été rebelles à Yahweh depuis le jour où je vous ai *connus* » (Deut., IX, 24). Comme Yahweh « connaît par son nom » Moïse qui « a trouvé grâce à ses yeux » (Ex., XXXIII, 12, 17), ainsi connaît-il son peuple d'Israël.

Ce choix de Dieu est un acte d'amour; il n'a pas d'autre motif que l'*amour* (Deut., VII, 8; XXIII, 6); Dieu a agi comme un père aimant (Deut., VIII, 2, 3, 16). C'est pour le même motif qu'il s'est engagé par serment envers les enfants d'Israël; tous les bienfaits qu'ils ont reçus et continuent à recevoir sont le fruit de cet engagement (Deut., VIII, 7). Il s'est même engagé, par la révélation de sa miséricordieuse longanimité, à pardonner à quiconque se repentira et autant de fois que ce sera nécessaire (Ex., XXXIV, 6, 7).

Ces propositions sont imprimées dans toute la conduite de Dieu à l'égard du peuple d'Israël, depuis Abraham jusqu'à Moïse, mais elles lui sont rappelées à chaque occasion dans des déclarations solennelles. Il est dit en tête de l'alliance du Sinaï : « Dieu, à qui appartient toute la terre, veut Israël pour son peuple particulier; il veut en faire un royaume de prêtres, une nation sainte; il a tiré les fils d'Israël d'Égypte; il les a portés sur des ailes d'aigle et les a amenés à lui » (Ex., XIX, 4-6). C'est sur la base de la divine élection de grâce et de la divine conduite de la Providence que le peuple choisi reçoit les commandements; on lit en effet, en tête du Décalogue : « Je suis Yahweh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte » (Ex., XX, 2). Mais c'est surtout dans le Deutéronome que cette pensée revient sans cesse, comme conséquence du but fondamental du livre : mettre en relief les conséquences de la grâce d'élection d'Israël (VII, 6, 7; XVIII, 19).

b. Israël. — De son côté aussi, tout est grâce dans son élection, car rien n'est dû à son mérite. Nous ne sommes pas réduits à le conclure de sa conduite, mais Dieu lui-même a pris soin de l'en avertir dans de multiples déclarations, principalement dans le Deutéronome. Si Israël a été choisi, ce n'est ni à cause de son *importance*, ni à cause de sa *force*, ni à cause de sa *justice*.

« Si Yahweh s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous surpassiez en *nombre* tous les peuples, car vous êtes le plus petit de tous » (Deut., VII, 7). « Ne dis pas dans ton cœur : « C'est la force et « la vigueur de ma main qui m'ont procuré ces ri- « chesses. » Souviens-toi de Yahweh ton Dieu, car c'est lui qui te donne de la *force* pour les acquérir. » (Deut., VIII, 17, 18.) « Ne dis pas dans ton cœur : « C'est à « cause de ma *justice* que Yahweh m'a fait venir pour « prendre possession de ce pays. » Non, ce n'est point à cause de ta justice, ni de la droiture de ton cœur... mais c'est à cause de la méchanceté de ces nations que Yahweh les chasse devant toi... C'est aussi pour accomplir la parole que Yahweh a jurée à tes pères. Sache donc que ce n'est pas à cause de ta justice que Yahweh ton Dieu te donne ce bon pays en propriété, car tu es un peuple au cou raide... » (Deut., IX, 4-6.) En fait de justice, ce peuple n'a guère que des infidélités, depuis la sortie d'Égypte jusqu'au moment présent (Deut., IX, 7, 24). C'est la mesure de ces infidélités qui marque la mesure de la miséricorde divine. Dans tout ce discours de Moïse (Deut., VI-X), ne croirait-on pas entendre déjà saint Paul déclarer : « C'est par la grâce que vous êtes sauvés, cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu; ce n'est point par les œuvres, afin que nul ne se glorifie » (Eph., II, 8, 9).

c. Yahweh Père, et Israël fils. — Enfin cette élection de grâce se traduit d'une façon décisive par les deux titres corrélatifs : Yahweh est pour Israël *un Père* et Israël est pour Yahweh *un fils*.

Yahweh est un *Père* pour Israël et pour lui seul, entre tous les peuples. Moïse l'interpelle ainsi : « Est-ce là ce que vous rendez à Yahweh, peuple insensé et dépourvu de sagesse? *N'est-il pas ton Père, ton créateur, celui qui t'a fait et t'a établi?* » (Deut., XXXII, 6.) Il ne s'agit pas ici de la création par laquelle tous les peuples viennent de Dieu, mais de l'ensemble des actes gratuits qui ont fait d'Israël le peuple choisi; la relation visée n'est donc pas une *relation de nature*, mais *une relation de grâce* (cf. Is., XLIII, 1, 15; XLV, 11; LXIV, 7; Ps., C, 3). Cette paternité s'est traduite par la délivrance d'Égypte qui est la génération spirituelle du nouveau peuple (Os., XI, 1), par la conduite à travers le désert qui a été l'éducation de l'enfant, dirigée par un père qui châtie, parce qu'il aime (Deut., VIII, 5, 14, 16; cf. Os., XI, 3). D'ailleurs toute la rédemption future d'Israël et la direction providentielle qui lui est imprimée sont des manifestations de cette paternité divine (cf. Is., LXIII, 16; Jer., XXI, 9; Mal., II, 10, comparé avec I, 6).

Réciproquement, Israël est pour Yahweh un *fils*. Yahweh fait dire par Moïse au pharaon : « *Israël est mon fils, mon premier-né*. Laisse aller *mon fils*, pour qu'il me serve; si tu refuses de le laisser aller, *je ferai périr ton fils, ton premier-né* » (Ex., IV, 22-23). Israël est à Yahweh ce qu'est au pharaon son fils premier-né. Si, dans l'ensemble, le titre est réservé au peuple, envisagé collectivement, le nom est parfois transféré aux individus : « Vous êtes les fils de Yahweh, votre Dieu » (Deut., XIV, 1). C'est ce que signifient les titres particuliers qui désignent le peuple élu comme tel : c'est « un peuple saint à Yahweh, son Dieu » (Deut., VII, 6; XIV, 2); c'est son « peuple particulier parmi tous les peuples de la terre » (Ex., XIX, 5; Deut., VII, 6; XIV, 2), « le peuple de son héritage » (Ps., CXXXV, 4), le peuple qu'il s'est acquis par un acte spécial (Deut., IV, 20). La notion de *peuple saint*, par exemple, comporte non seulement, d'une façon négative, la séparation de tout autre peuple, mais d'une façon positive, l'admission à la communion avec Dieu : « Je vous ai amenés à moi », dit Yahweh (Ex., XIX, 4; cf. Lev., XX, 24, 26). Telle est la portée de l'expression « royaume de prêtres » jointe à celle de « nation sainte » (Ex., XIX, 6). « Dieu se sanctifie le peuple pour lui-même positivement en habitant au milieu d'eux, par sa révélation en paroles et en faits, par toutes les institutions qui portent la marque de la relation unique qui existe entre Israël et Dieu et finalement en plaçant son Esprit dans l'assemblée » (Œhler, *Théol. de l'Anc. Test.*, t. I, p. 261). Sans doute ce n'est pas encore, pour chaque membre, comme dans le Nouveau Testament, la nouvelle naissance de l'Esprit et la communion de vie spirituelle avec Dieu, car l'Esprit de Yahweh, qui est placé dans la communauté (Is., LXIII, 11), ne repose pas encore sur chaque membre (Num., XI, 16), mais seulement sur les représentants éminents de la théocratie. Ce-

pendant, on en entrevoit déjà quelque chose; dès l'Ancien Testament on distingue « ceux qui cherchent le vrai Dieu » (Ps., XXIV, 6), « la race des enfants de Dieu » (Ps., LXXIII, 15). Bref, « le peuple saint », « le royaume de prêtres », « l'héritage » font déjà pressentir « les enfants du Dieu vivant » dont parlera le prophète Osée (II, 1).

Cet amour de Yahweh pour les enfants d'Israël, la conduite privilégiée qu'il tient à leur égard ne sont pas enchaînés par leur attitude; sans doute Dieu leur demande de vivre en « élus », en sujets « choisis », d'observer la Loi qu'il leur donne, mais sa sollicitude les suivra dans leur infidélité; il les châtiera pour les ramener à lui; il les enverra en exil. Ainsi, tandis que pour les païens, leurs épreuves sont la marque de la faiblesse de leurs dieux, pour les Israélites, elles prouvent la puissance du leur, car ces épreuves sont pour eux des grâces. C'est toujours, comme au désert (Deut., VIII), la discipline du châtiment médicinal. Quand ils se repentiront, Yahweh les ramènera d'exil; ce retour suppose le jeu délicat de la grâce (Lev., XXVI; Deut., XXVIII).

Si Israël, en rompant l'alliance, s'expose au rejet et au jugement de Dieu, le décret divin d'élection ne sera pas pour cela annulé; l'amour compatissant de Dieu est plus élevé que sa justice pénale (Ex., XX, 5, 6; XXXIV, 6, 7); la fidélité de Dieu ne saurait être mise en échec par l'infidélité de l'homme. Les jugements de Dieu ont une fin déterminée qui ne saurait manquer d'être atteinte, tant sont souples et variés les moyens que la Providence tient à sa disposition (cf. Is., XXVIII, 23-29). Israël n'est pas anéanti par le châtiment qu'il a mérité : exilé, dispersé à travers les nations, il demeure un peuple distinct en vue de l'accomplissement de sa vocation (Lev., XXVI, 44; Deut., XXXII, 36; XXX, 1). Cette restauration finale du peuple est l'œuvre de Dieu; elle est effectuée par des moyens moraux, par la conversion du peuple. Cette conversion est complète, quand, par l'opération de la divine grâce, est accomplie la rénovation du cœur, en vertu de laquelle la Loi n'est plus une obligation extérieure pesant sur le peuple, mais, par la force de Dieu, une volonté et un dessein vivants émanant du fond des âmes. Alors « Yahweh, ton Dieu, circoncira ton cœur et le cœur de ta postérité, pour que tu aimes Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme, afin que tu vives » (Deut., XXX, 6). Ainsi, en dépit du péché et de l'infidélité de l'homme, la réalisation du décret divin d'élection, le perfectionnement du peuple choisi ont une base ferme dans la fidélité et la miséricorde de Dieu (Rom., XI, 25-36).

2. *Le contenu de la loi mosaïque.* — La grâce de Dieu, si efficace dans l'établissement de la loi mosaïque, dépose aussi un principe d'efficacité dans la Loi elle-même et dans les institutions qui s'y rattachent.

a) La grâce chez Moïse. — Mais elle commence par se manifester, d'une façon éminente, en Moïse, le médiateur de l'alliance, le promulgateur de la Loi et des institutions. Les récits historiques du Pentateuque, attentifs à l'extérieur des événements, ne montrent guère cette grâce que sous la forme des charismes du prophète, du thaumaturge et du législateur; mais ces dons qui éclatent au dehors, supposent, comme chez Abraham (Gen., XV, 6), la vraie grâce au dedans et les commentaires inspirés, que nous fournissent les livres postérieurs de la Bible, rendent d'amples témoignages à l'action de cette grâce intérieure dans l'âme de Moïse (Eccli., XLV, 1-5; Sap., X, 16-21; Act., VII, 20-44; Hebr., XI, 23-29).

Moïse est, dès l'origine, riche des dons de la nature, mais aussi de ceux de la grâce; il était « beau » (ἀστεῖος) aux yeux des hommes (Ex., II, 2; Hebr., XI, 23), mais aussi « beau aux yeux de Dieu » (ἀστεῖος τῷ Θεῷ, Act., VII, 20). Il fut instruit dans toute la sagesse des Égyptiens (Act., VII, 22). Il a été, de la part de Dieu, l'objet d'une élection spéciale : « Je te connais par ton nom et tu as trouvé grâce à mes yeux », lui dit Yahweh à deux reprises, au Sinaï (Ex., XXXIII, 12, 17; cf. 13, 16; XXXIV, 9; Num., XI, 11, 15). Dieu l'a choisi d'entre tous les mortels (Eccli., XLV, 4). Moïse a trouvé grâce auprès de toute chair, il est aimé de Dieu et des hommes (Eccli., XLV, 1). Il est prophète (Deut., XVIII, 18; XXXIV, 10; Os., XII, 14; Sap., X, 1), serviteur de Dieu (Ex., IV, 10; XIV, 31; Num., XI, 11; XII, 7, 8; Sap., X, 16; Hebr., III, 5; Apoc., XV, 3). Il est puissant en ses œuvres et en ses paroles (Act., VII, 22; cf. Eccli., XLV, 3). Il a sur lui l'esprit en telle abondance que Dieu en prend de lui pour en mettre sur les soixante-dix vieillards qui lui sont associés dans le gouvernement d'Israël (Num., XI, 17, 25, 26). Il fait le vœu que tout le peuple soit prophète et que Yahweh mette sur tous son esprit (Num., XI, 29).

Il est doué d'un don exceptionnel de vision de Dieu : Yahweh lui parle face à face, comme un homme parle à son ami (Ex., XXXIII, 11). Il lui parle bouche à bouche, en se faisant voir, et non par énigme; Moïse contemple la figure de Yahweh (Num., XII, 8; cf. Deut., XXXIV, 10); c'est un privilège qu'il partage avec saint Paul qui, lui aussi, eut des visions et des révélations du Seigneur (II Cor., XII, 1) et fut ravi au troisième ciel où il a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de révéler (II Cor., XII, 2-4). Mais, comme saint Paul aussi, Moïse a éprouvé l'impuissance de l'esprit humain à pénétrer l'essence divine; c'est bien longtemps après son grand ravissement (II Cor., XII, 2) que l'Apôtre nous parle de Dieu, qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir (I Tim., VI, 10). Il en est de même de Moïse : quoique souvent admis à la faveur de l'entretien divin, il ne peut voir « la gloire de Yahweh » (Ex., XXXIII, 18); il a pu en voir quelques rayons (Eccli., XLV, 3), il ne l'a pas vue dans sa plénitude (Ex., XXX, 20); il a pu, de quelque manière, contempler la face (Ex., XXXIII, 11), la figure (Num., XII, 8) de Yahweh; il n'a pu la contempler pleinement; car nul ne peut voir Dieu et vivre (Ex., XXXIII, 20). Cette vision n'est pas compatible avec la condition d'ici-bas : elle n'est plus de l'ordre de la *grâce*, mais de celui de la *gloire*. Quelle que soit notre union spirituelle avec Dieu, tant que nous sommes dans la chair, nous ne le voyons que « dans un miroir, obscurément », en attendant de le voir « face à face » (I Cor., XIII, 12). Car « nul homme n'a jamais vu Dieu » (Joa., I, 18) : « Celui-là seul qui est dans le sein du Père, le Fils unique, nous l'a fait connaître » (Joa., I, 18). Pour nous, ce n'est que plus tard que « nous le verrons tel qu'il est » (I Joa., III, 2).

Tous ces dons accréditent Moïse auprès du peuple. La tâche de délivrer ses frères a échoué, quand il l'a entreprise de son initiative et avec ses propres forces (Ex., II, 12; cf. Act., VII, 23); elle réussit, quand il a la mission de Dieu et le secours de sa grâce (Ex., III; Act., VII, 30). Il apporte à l'accomplissement de cette mission des dons plus précieux que ceux des charismes, ceux de la grâce intérieure et des vertus : la *sagesse*, c'est-à-dire la *grâce*, « entre dans l'âme du serviteur de Dieu » (Sap., X, 16) et la guide dans toute sa conduite (Sap., X, 15-XI, 4). La *foi*, c'est-à-dire, la *grâce*, préside à toute sa carrière (Hebr., XI, 23-29); elle inspire à ses parents de le cacher à sa naissance, malgré l'édit du roi (XI, 23); elle lui inspire, quand il est devenu grand, de renoncer au titre de fils de la fille du pharaon, aimant mieux être maltraité avec le peuple de Dieu que de jouir des délices passagères du péché, considérant l'opprobre du Christ comme une richesse plus grande que les trésors de l'Égypte (XI, 24-26). Grâce à

la foi, il tient ferme contre tous les obstacles, « comme s'il voyait ce qui est invisible » (XI, 27). Enfin, c'est la grâce qui, lui inspirant le dévouement le plus entier dans l'accomplissement de sa mission, lui fait partager, encore avec saint Paul, le privilège d'offrir à Dieu de sacrifier son propre salut à celui de son peuple (Ex., XXXII, 32; Rom., IX, 3); ces deux manifestations déconcertantes de désintéressement surnaturel sont considérées par les commentateurs comme des effets exceptionnels de grâce (cf. Bengel, *Gnomon...*, *in Ex.*, *XXXII, 32;* Œhler, *Theol. de l'Anc. Test.*, t. I, p. 111).

b) La grâce dans la loi mosaïque. — Tout en opposant parfois la Loi à la grâce, saint Paul n'omet pas de protester à l'occasion que la Loi est « sainte, juste, bonne, spirituelle » (Rom., VII, 12, 14, 16), qu'elle était destinée à procurer la vie (VII, 10) et que c'est par la faute des Juifs qu'elle les a conduits à la mort; c'est reconnaître que la Loi est par elle-même riche de grâce, qu'elle est un instrument de grâce. En fait, à travers tout l'Ancien Testament, n'est-elle pas appelée une « loi de lumière » (Prov., VI, 23), une « loi de vérité » (Ps., CXIX, 142), une « loi de justice » (Sap., II, 11; XVIII, 9), et surtout une « loi de vie » (Eccli., XVII, 9; XLV, 6): tous ces termes sont autant d'équivalents de la grâce.

La *Loi* (Tôrâ, l'enseignement par excellence, suivant l'étymologie du mot) est la manifestation de la volonté impérative de Dieu à l'égard du peuple choisi. Dans son origine, elle émane donc du Dieu de la *grâce*, c'est-à-dire du Dieu de l'*alliance*, du Dieu *Père* qui a fait *élection* d'Israël pour son *enfant;* elle se place donc d'emblée au niveau de cette élection qui est surnaturelle. Dans sa destination, le point de vue est le même; elle est l'ensemble des prescriptions que Dieu veut bien fixer à ses *enfants*, pour qu'ils observent l'*alliance* et obtiennent *les promesses* qui y sont attachées. Bref la Loi conduit à un but surnaturel et demande, pour être observée, une force surnaturelle; elle est donc sous tous les aspects *source* et *instrument de grâce.*

Elle est dominée par ce principe : « Soyez saints, parce que je suis saint » (Lev., XI, 44; XIX, 2), ou plus explicitement : « Sanctifiez-vous et soyez saints, car je suis Yahweh, votre Dieu » (XX, 7). L'empreinte de cette consécration au Dieu saint est marquée sur la vie du peuple choisi en des ordonnances qui s'étendent à toutes les circonstances importantes; de la sorte l'enfant d'Israël est sûr de faire toujours la volonté de Dieu.

Le précepte fondamental, inculqué avec une grande insistance, n'est autre que *l'amour de Dieu :* « Tu aimeras Yahweh ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force » (Deut., VI, 5). « Que tu craignes Yahweh, ton Dieu, en marchant dans toutes ses voies, en aimant et en servant Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme » (X, 12; cf. XI, 13, 22; XIII, 4; XIX, 9; XXX, 6, 16, 20). Notre-Seigneur, dans l'Évangile, n'a eu qu'à le rappeler, sans y rien changer (Matth., XXII, 37; Marc., XII, 30; Luc., X, 27).

Tout l'accomplissement de cette Loi présuppose la conception surnaturelle de la vie ou *l'ordre de la grâce:* la foi à l'élection d'Israël qui est la grâce initiale; l'espérance de la promesse qui est la grâce finale; enfin la croyance à la providence spéciale de Dieu sur son peuple. La législation s'ouvre par ces mots : « Vous avez vu comment je vous ai portés sur des ailes d'aigle et amenés vers moi » (Ex., XIX, 4). Le Décalogue met en tête de ses demandes le rappel de ce que Dieu a fait pour Israël (XX, 2). Ce qu'on devine sans trop de peine dans l'Exode et le Lévitique est exposé ouvertement dans le Deutéronome: en montrant comment Dieu a aimé son peuple, en donnant cet amour gratuit et prévenant, comme le seul motif de l'alliance et de la Loi (I, 8; IV, 31, 37; VII, 7, 8; VIII, 17, 18; IX, 4-6; X, 15), il cherche à provoquer, en retour, chez le peuple, l'amour, comme le plus profond motif d'obéissance à la Loi (VI, 15; X, 12; XI, 13, 22; XIII, 4; XIX, 9; XXX, 6, 16, 20); il se propose même de convaincre les enfants d'Israël de l'excellence et de la convenance de leur Loi, au point qu'ils en soient fiers aux yeux des nations (Deut., IV, 6-8; XXX, 11-14).

On reproche à la Loi de ne s'occuper que de l'*extérieur* et non de *l'intérieur*, de *l'œuvre à accomplir* et non de *la disposition* à apporter à son accomplissement; bref, de ne demander que *la légalité*, non *la moralité.* C'est une erreur profonde. Quand saint Paul a l'air de tenir ce langage, ce n'est pas la Loi qu'il vise, mais le travestissement que lui avaient fait subir pharisiens et judaïsants. La Loi s'inquiète des dispositions intérieures, quand elle dit : « Tu ne convoiteras pas » (Ex., XX, 17), quand elle demande d'aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme (Deut., VI, 5), de ne pas haïr son frère dans son cœur (Lev., XIX, 17), quand elle enjoint de « circoncire son cœur », de ne pas « raidir son cou » (Deut., X, 16; cf. Jos., XXII, 5; XXIII, 11). En réalité, elle demande tout à la fois l'intérieur et l'extérieur; ils sont solidaires; il faut se servir de l'extérieur pour assurer les dispositions intérieures. De ce point de vue, les plus minimes observances sont susceptibles d'une haute portée spirituelle: les glands aux coins de leurs manteaux rappelleront aux Israélites, à chaque instant, tous les commandements de Dieu pour les mettre en pratique et ne pas se laisser guider par les imaginations de leur cœur et le désir de leurs yeux qui les entraînent dans l'infidélité (Num., XV, 39; Deut., XXII, 12). Il y a, dans cette coordination de l'intérieur et de l'extérieur, un important élément de pédagogie surnaturelle; quand toutes les relations de l'existence, même les plus extérieures, sont placées sous un commandement direct de Dieu, quand l'homme, dans tout ce qu'il fait et dans tout ce qu'il évite, se soumet à Dieu, il est amené à reconnaître que la règle de la vie ne doit pas être cherchée dans les désirs ou les conventions des hommes, mais dans la souveraine et parfaite volonté de Dieu qui conditionne et détermine tout. Cette soumission du serviteur de Dieu à une volonté absolue qui est au-dessus de la nature, cette obligation de renoncer à sa volonté propre, à ses désirs naturels, à son jugement personnel, peuvent sembler une régression par rapport à l'idéal païen qui suit le libre jeu de sa fantaisie, mais c'est un progrès vers la libération de l'homme à l'égard de ses passions. En amenant l'homme à prendre conscience de la nature essentielle d'une justice divine plus haute, la Loi a tiré la conscience de son sommeil; elle a appris à l'homme à connaître le mal comme péché; elle a provoqué le besoin de la réconciliation avec Dieu.

On a reproché encore à la Loi d'accabler la conscience sous une masse de préceptes minutieux et de comprimer la grâce, en brisant l'élan de l'âme par la multitude de ces entraves. Ce reproche est bien exagéré; nos codes modernes, religieux ou civils, sont bien aussi compliqués. Ce n'était d'ailleurs que du côté des défenses que la Loi était un peu minutieuse; pour les préceptes, tout en donnant des directives précises, elle laissait place à l'initiative et au libre développement des vertus. Enfin ce n'est que la tradition juive postérieure qui a recouvert, du réseau de ses coutumes minutieuses, le champ laissé libre par la Loi.

On considère encore comme incompatible avec la grâce la prépondérance accordée par la Loi aux biens temporels; la récompense promise au service de Dieu, c'est la prospérité matérielle, une famille nombreuse, la fertilité du sol, la victoire sur les ennemis (Lev., XXVI; Deut., XXVIII). Ce serait se méprendre sur les caractères du mosaïsme que de lui prêter un grossier

eudémonisme. La possession de ces biens temporels n'est un état de félicité que si elle est accompagnée du sentiment de la présence d'un Dieu bienveillant dont on éprouve la faveur. Le méchant qui jouit de ces biens n'est pas considéré comme vraiment heureux. Le tableau le plus complet de ces promesses temporelles assurées à l'observation de la Loi, a une conclusion qui en relève singulièrement la portée : « J'établirai ma demeure au milieu de vous et mon âme ne vous prendra point en dégoût. Je marcherai au milieu de vous, je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (Lev., xxvi, 11-12). Cet esprit du mosaïsme est bien indiqué dans les Psaumes : iv, 8; xvi, 2, 5; lxiii, 4. Le modèle du bonheur individuel dans l'Ancien Testament, c'est la vie des patriarches dans l'amitié de Dieu et dans la jouissance de ses bénédictions, c'est leur fin « en paix dans une heureuse vieillesse », selon l'expression consacrée (Gen., xv, 15; xxv, 8), avec le ferme espoir de l'accomplissement de la promesse divine sur leurs descendants (Gen., xlviii, 21; l, 24). L'idéal du bonheur d'un peuple, c'est, sous la protection de Dieu, la tranquillité dans son pays, d'heureuses moissons et la victoire sur ses ennemis (Deut., xxxiii, 27-29). Dans ces tableaux lointains que nous n'entrevoyons plus qu'à travers l'idéal plus sublime, mais plus austère, du Nouveau Testament, nos regards sont attirés par les images sensibles du premier plan, mais la grâce de Dieu remplit l'arrière-plan.

c) *La grâce dans les institutions mosaïques.* — Ces principes nous font entrevoir comment la grâce, contenue dans l'œuvre mosaïque, est distribuée et mise en exercice par les diverses institutions. Celles-ci, en dehors de leur réalité positive, ont un caractère symbolique; elles expriment en des rites extérieurs le processus intérieur de sanctification des âmes. Le côté intérieur des exigences morales et surnaturelles de la Loi brille à travers le voile des ordonnances extérieures. Les rites sensibles sont un moyen d'enseignement qui va du dehors au dedans. Quand les prophètes et les psalmistes parleront du vrai sacrifice, de la vraie purification dont l'homme a besoin (I Sam., xv, 22; Is., i, 11-16; xxix, 13; lviii, 1-14; lxvi, 2; Jer., vi, 20; vii, 22; Am., v, 4, 24; Os., vi, 6; Mich., v, 8; Ps., xl, 7-9; l, 15, 22; li, 17; lxix, 31-32; cxli, 2), ils ne feront qu'exprimer les pensées sous-jacentes au rituel mosaïque; loin d'innover, ils se borneront à rappeler ce qu'oubliaient souvent le peuple, parfois les prêtres eux-mêmes; en revendiquant ainsi les droits de la grâce intérieure, ils ne feront que ramener le rituel mosaïque à la richesse et à la noblesse de ses origines.

De ce symbolisme de la législation et du rituel mosaïques, la clef nous est donnée parfois par les textes eux-mêmes; à l'occasion, ils formulent expressément les sentiments que les rites doivent provoquer et la grâce qu'ils sont destinés à obtenir; la dîme annuelle des semailles et des troupeaux qu'il faut offrir au sanctuaire doit apprendre à l'Israélite « à craindre Yahweh, son Dieu, à jamais » (Deut., xiv, 22-23). Mais la lumière nous vient plus ordinairement des livres postérieurs de la Bible. Dès l'Ancien Testament, les livres prophétiques (Zach., iv, 1-10) mais surtout les livres sapientiaux se font volontiers les interprètes de la Loi : ainsi les propriétés et la signification de la manne sont expliquées (Sap., xvi, 20-29). Dans le Nouveau Testament, l'épître aux Hébreux contient une très riche interprétation spirituelle du culte mosaïque avec son sacerdoce et ses sacrifices : les prêtres selon l'ordre d'Aaron n'étaient que les images du vrai grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech (Hebr., vii); les sacrifices nombreux et variés de la loi ancienne n'étaient que la préparation et la figure du vrai et unique sacrifice de la loi nouvelle (Hebr., viii-x); ces sacrifices n'avaient pas une pleine efficacité, « la Loi ne pouvant rien conduire à la perfection » (Hebr., vii, 19), mais ils n'étaient pas dépourvus de fruits de grâce, et ces fruits, ils les devaient à l'action anticipée du sacrifice parfait du Christ (x, 10).

Saint Paul, dans une page suggestive (I Cor., x, 1-11), a expliqué le sens spirituel, soit typique, soit moral, des principaux épisodes mosaïques : la nuée, le passage de la mer Rouge, la manne, l'eau du rocher, le rocher, le serpent d'airain. La nuée et le passage de la mer Rouge sont des types du baptême : « Nos pères ont tous été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer » (x, 2). La manne est la figure de l'eucharistie : « Ils ont tous mangé le même aliment spirituel » (x, 3; Joa., vi, 31). L'eau sortie miraculeusement du rocher représente la grâce : « Ils ont tous bu le même breuvage spirituel, car ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait et ce rocher était le Christ » (I Cor., x, 4; cf. Joa., vii, 37-38). Ainsi le Christ était déjà invisiblement avec les Hébreux au désert; figuré par le rocher, il était la source des grâces reçues par eux. N'était-ce pas déjà le Christ qu'avaient tenté ceux qui périrent par les serpents? (I Cor., x, 9; cf. Joa., iii, 14, 15.) N'était-ce pas déjà l'opprobre du Christ qu'avait accepté Moïse, au lieu des délices passagères du péché, quand il avait préféré, aux hommes de la cour du pharaon, la persécution avec son peuple? (Hebr., xi, 25-26.) En même temps qu'ils étaient des *figures* (sens *typique*, I Cor., x, 6, 11), ces événements contenaient des *leçons* (sens *moral*, I Cor., x, 5-10) : chez les Hébreux les infidélités aux grâces reçues (x, 5, 7) et les terribles châtiments qui en furent la conséquence (x, 5, 8-10) sont de salutaires avertissements pour les chrétiens qui seraient tentés de recevoir, avec la même négligence, la grâce du Nouveau Testament.

Au centre des institutions mosaïques, l'élément le plus riche de grâce est le *culte*. Si toute la vie de l'Israélite est modelée comme un service de Dieu, ce nom convient, d'une façon plus stricte, au culte qui réalise l'idée la plus fondamentale de la théocratie : Israël doit se présenter devant Yahweh qui l'a choisi et l'a amené à lui, comme le peuple qu'il a sanctifié (Ex., xix, 4). En un mot, Israël doit se consacrer à Yahweh avec tout ce qu'il a. « La grâce (faveur) montrée et les bienfaits accordés en connexion avec les actes du culte (Lev., ix, 22; Num., vi, 27) correspondent, du côté de Dieu, à la dévotion du peuple qui repose sur l'élection divine et l'institution de l'alliance et qui est complétée par les ordonnances précises de Dieu. L'élection et l'institution divine de l'alliance en contraste avec l'indépendance religieuse de l'homme, la dévotion manifestée par les actes du culte et la grâce qui s'y attache, ces trois éléments se trouvent réunis dans ce seul texte : « Dans tous les lieux où j'aurai fait souvenir de mon « nom (par exemple, par des offrandes, comme le « montre le contexte), *je viendrai à toi et je te bénirai.* » (Ex., xx, 24.) Ainsi, dans le culte, prend place un continuel et vivant commerce entre la communauté qui s'approche de Dieu avec des prières et des sacrifices et Dieu qui lui manifeste sa présence, en écoutant les prières et en accordant les bienfaits de sa grâce, relation de mutuelle communication et d'association de vie qui est désignée comme *la rencontre de Dieu et du peuple.* Ex., xxix, 42. » (Œhler, *Théol. de l'Anc. Test.*, t. i, p. 368.)

L'entrée dans l'alliance mosaïque se fait par la *circoncision.* Quelle grâce apporte-t-elle? Une opinion accréditée dans la théologie catholique, en la considérant comme le mode normal de la rémission du péché originel, la rapproche du baptême chrétien; la différence reste grande entre les deux rites au point de vue du mode d'efficacité. Ce que le rite de la circoncision réalise de lui-même (on pourrait dire *ex opere operato*), c'est l'admission dans la communauté de l'alliance.

Ainsi assure-t-il à l'individu, comme membre de la nation, sa part des promesses et des grâces de salut dont bénéficie le peuple choisi. D'autre part ce rite impose à qui le reçoit des exigences morales et surnaturelles; il lui demande, comme à Abraham « d'obéir à Dieu et de marcher sans reproche devant lui » (Gen., xvii, 1). De cette manière, la circoncision est le symbole du *renouvellement et de la purification du cœur;* le langage même de l'Ancien Testament trahit ce symbolisme : on y appelle *incirconcision du cœur* le manque de réceptivité pour les choses de Dieu (Lev., xxvi, 41; Jer., ix, 25; cf. Ez., xliv, 7); au contraire, la purification du cœur, qui lui fait accueillir la grâce de Dieu et qui le rend capable d'accomplir la volonté de Dieu, se nomme la *circoncision du cœur* (Deut., x, 16; xxx, 6; cf. Jer., iv, 4).

Une des grâces les plus éminentes de l'ancien culte a été la *Chekkina*, c'est-à-dire la présence permanente de Dieu dans le sanctuaire, par opposition à la présence temporaire des théophanies; elle était la figure de la véritable et parfaite *Chekkina*, réalisée par le Verbe qui s'est fait chair et a *habité* parmi nous (Joa., i, 14), prélude aussi de l'habitation de l'Esprit de Dieu dans les âmes des justes (Rom., viii, 9, 11; I Cor., iii, 16).

Dans le sanctuaire où se manifeste cette mystérieuse présence, les principaux objets sacrés symbolisent la communion de Yahweh avec son peuple et sont tout à la fois instruments de grâce pour le présent et figures de grâces plus hautes pour l'avenir. Ainsi, dans *le saint*, le chandelier d'or (Ex., xxv, 31-40), avec ses sept lumières (sept est le nombre parfait), signifie la lumière parfaite dont Dieu éclaire la communauté de l'alliance, mais, comme dans la bénédiction du grand prêtre (Num., vi, 25), cette lumière ne se sépare pas de la grâce dont elle est une forme, car il y a la grâce qui éclaire et la grâce qui sauve. Cette interprétation est confirmée par la vision de Zacharie (iv, 1-10) et par celle de l'Apocalypse (i, 9-20). Dans l'une et l'autre, le chandelier, avec le nombre parfait de ses lampes, représente la communauté pleinement éclairée de Dieu (Zach., iv, 2, 10; Apoc., i, 12, 20). Quand, dans la vision de Zacharie (iv, 1-10), le chandelier est alimenté d'huile spontanément par deux bassins, sans intervention d'agents humains, l'idée exprimée est que la prospérité de la communauté est due « non à une armée, ni à la force », mais à l' « Esprit de Dieu » (Zach., iv, 6) et à « sa grâce » (Zach., iv, 7). L'ornementation du chandelier, une tige d'amandier avec bouton et fleur, fait songer à la verge d'Aaron qui était d'amandier; si la floraison miraculeuse de celle-ci (Num., xvii, 16-26) représente la réserve inépuisable de vie et de grâce contenue dans le sacerdoce d'Aaron, l'ornementation du chandelier d'or doit aussi représenter la plénitude de vie et de grâce divines que le peuple trouve dans sa communion avec Dieu, car la lumière et la vie s'associent souvent dans la sainte Écriture (Ps., xxxv, 10). Ainsi le chandelier, avec son double symbolisme de lumière et de vie, exprime cette vérité : le peuple se présente devant son Dieu avec la lumière et la vie, c'est-à-dire avec les deux formes de grâce qu'il recueille de son commerce avec Yahweh dans l'alliance.

Dans la partie la plus sacrée du sanctuaire, *le saint des saints*, repose l'arche d'alliance qui est le trône de Dieu (Jer., iii, 16; cf. I Chron., xxviii, 2; Ps., xcix, 5; cxxxii, 7); c'est le principal symbole de la présence de Dieu et l'instrument de son action sanctificatrice. Au-dessus de l'arche, il y a le propitiatoire et les chérubins, au dedans, les tables de la Loi. C'est dans le saint des saints qu'est offert le sacrifice de propitiation, mais tout y est enveloppé d'obscurité : Dieu s'y montre dans la nuée; le grand prêtre n'y paraît avec le sang des victimes que dans un nuage d'encens (Lev., xvi, 13), c'est que la pleine communion entre Dieu et l'homme n'est pas encore réalisée par l'expiation de l'Ancien Testament; la voie n'est pas encore ouverte (Hebr., ix, 8). C'est à Jésus-Christ qu'il est réservé de l'ouvrir. Les tables de la Loi, gardées dans l'arche, sont un précieux souvenir de l'intervention de Dieu, mais aussi un témoignage contre les infidélités du peuple (Deut., xxxi, 26); seulement la présence du *propitiatoire* au-dessus des *tables de la Loi*, rappelle que *la grâce de Dieu qui efface le péché* est au-dessus de *sa justice qui le punit.*

3. *Les alliances complémentaires.* — L'alliance mosaïque devait rester le régime normal du peuple de Dieu et le canal régulier de la grâce divine, pour la préparation de la promesse, jusqu'à sa réalisation dans le Christ. Cette alliance ne devait pas être remplacée, mais elle devait recevoir des compléments; il y en a deux principaux; ce sont comme deux grâces particulières surajoutées à la grâce générale; ce sont, au sein de l'alliance commune avec la nation, deux alliances spéciales avec les représentants de deux des organes de la théocratie israélite : avec la tribu consacrée au service du sanctuaire et avec le membre éminent préposé au gouvernement de la nation sainte. Bref, ces deux alliances complémentaires sont l'alliance avec le *sacerdoce* ou *alliance lévitique* et l'alliance avec la *royauté* ou *alliance davidique.*

a) L'alliance lévitique. — Jusqu'aux événements du Sinaï, rien ne distingue la tribu de Lévi. Dans la prophétie de Jacob mourant (Gen., xlix), Lévi, loin d'être exalté, comme le feraient supposer les glorieuses destinées de ses enfants, est plutôt sévèrement traité et la dispersion de ses descendants parmi les autres tribus est envisagée comme un châtiment de sa cruauté envers les Sichimites (Gen., xlix, 5-7). Le premier titre des enfants de Lévi, c'est le zèle qu'ils montrèrent pour l'honneur de Yahweh, lors de la grande apostasie d'Israël, au Sinaï, par l'adoration du veau d'or; à l'appel de Moïse, ils se firent les exécuteurs impitoyables de la sentence divine contre leurs frères coupables (Ex., xxxii, 26); c'est le point de départ de leur consécration à Dieu : « Consacrez-vous aujourd'hui à Yahweh », leur dit Moïse (Ex., xxxii, 29). En fait, au cours des pérégrinations dans le désert, quand Aaron vient de mourir et de laisser le souverain pontificat à son fils, Éléazar, la tribu de Lévi est séparée « pour porter l'arche de l'alliance de Yahweh, pour se tenir devant Yahweh, le servir et bénir en son nom. C'est pourquoi Lévi n'a ni part, ni héritage avec ses frères; c'est Yahweh qui est son héritage » (Deut., x, 8, 9). C'est une innovation importante dans l'histoire de la grâce divine que cette consécration à Yahweh comme part d'héritage, que ce détachement des biens terrestres chez ceux qui sont attachés au service de Dieu; c'est un état de choix, source d'abondantes grâces de Dieu, que cet état du lévite de l'ancienne loi, image du clerc de la loi nouvelle.

L'occasion plus précise de l'*alliance*, promise par Dieu aux descendants de Lévi, c'est l'acte de zèle de leur chef Phinéès, fils d'Éléazar, fils d'Aaron, lors de la scène d'idolâtrie et de débauche, à Sittim, au pays de Moab; l'exécution qu'il fait de deux coupables insignes, Zambri et Cozbi, est agréée de Dieu et arrête le châtiment céleste. Parce que Phinéès « a été jaloux pour son Dieu » et qu'il « a fait l'expiation pour les enfants d'Israël », Yahweh lui « accorde son alliance de paix : ce sera pour lui et pour sa postérité, l'alliance d'un sacerdoce perpétuel » (Num., xxv, 12-13). Ces traits ont laissé un vif souvenir : *l'épisode*, comme une crise décisive dans l'histoire d'Israël, la première rencontre avec le culte de Baal; *la promesse*, comme l'origine d'une importante institution mosaïque. Le fils de Sirach, dans l'éloge des Pères, exalte Phinéès comme « le troisième en gloire », après Moïse et Aaron pour avoir « montré du zèle dans la crainte du Seigneur » et

pour être « demeuré ferme dans la défection du peuple » et avoir « fait l'expiation pour Israël » : « C'est pourquoi fut conclue avec lui *une alliance de paix*, qui le fit chef des prêtres et de son peuple, afin qu'à lui et à ses descendants appartînt à jamais l'auguste dignité du sacerdoce » (Eccli., XLV, 23-24). Pour le psalmiste, cette intervention de Phinéès, qui donna satisfaction à Dieu et arrêta le fléau, fit du zélé grand prêtre un nouvel Abraham; cet acte de foi « lui fut imputé à justice pour toutes les générations à jamais » (Ps., CVI, 30-31). Quand Mathathias inaugure la révolte macchabéenne par le meurtre d'un Juif apostat qui sacrifie, cet acte rappelle à l'historien celui de Phinéès (I Macch., II, 26) et Mathathias mourant rapporte à ses fils comment Phinéès « pour son zèle, reçut l'assurance d'un sacerdoce saint » (I Macch., II, 54). Cette alliance, déclarée perpétuelle, aura-t-elle été conditionnelle, comme beaucoup de promesses de la Bible? En tout cas, nous n'en suivons l'accomplissement que jusqu'à Abiathar, au temps de Salomon (I Reg., II, 27).

a. Josué. — Cette alliance particulière fut contemporaine de Moïse. La charge de l'alliance commune, après lui, incombe à Josué. Moïse lui-même, sur l'ordre de Dieu, lui confie « une part de son autorité » (Num., XXVII, 18-23). Josué, en effet, ne saurait recueillir les pouvoirs exceptionnels et illimités de Moïse qui, comme fondateur de la théocratie, en réunit en sa personne toutes les prérogatives. En tout cas, Josué qui, « aux jours de Moïse, avait déjà montré sa piété » (Eccli., XLVI, 7), « lui succède comme *prophète* » (Eccli., XLVI, 1); il en a les grâces caractéristiques : l'Esprit réside en lui d'avance (Num., XXVII, 18) et, quand Moïse a posé les mains sur lui, il est encore davantage rempli de l'esprit de sagesse (Deut., XXXIV, 9). Cette présence de l'Esprit de Dieu en fait un thaumaturge (Jos., passim, Eccli., XLVI, 4). Mais ces dons insignes ne sont que pour faciliter sa mission principale, celle de chef et de guerrier, chargé de diriger la conquête de la terre promise et de mettre le peuple choisi en possession du lieu de son héritage et de son repos (Eccli., XLVI, 1). Josué est, par son nom, comme par son rôle, l'image de celui qui seul devait introduire le genre humain dans le véritable héritage de la terre promise et lui procurer le suprême et définitif repos, (Hebr., IV, 8).

b. Les Juges. — Josué n'a pas de successeur. « Israël servit Yahweh pendant toute la vie de Josué et pendant toute la vie des anciens qui survécurent à Josué et qui connaissaient tout ce que Yahweh avait fait en faveur d'Israël. » (Jos., XXIV, 31 ; cf. Jud., II, 7.) Mais « après cette génération, il s'en éleva une autre qui ne connaissait pas Yahweh, ni l'œuvre qu'il avait faite en faveur d'Israël » (Jud., II, 10). Alors commence la longue et obscure période des Juges. L'écrivain sacré qui nous a transmis le récit de leurs exploits veut nous montrer, d'une part, le peuple vivant entre les mains de Yahweh sous le régime surnaturel de l'alliance et, d'autre part, Dieu toujours fidèle aux règles de cette alliance, telles qu'elles sont consignées dans la Loi (Lev., XXVI; Deut., XXVIII-XXX). Le peuple abandonne Yahweh (Jud., II, 11, 13), alors Yahweh le punit, en le faisant tomber sous le joug de quelque peuple étranger (II, 14, 15). Sous le coup de l'oppression, Israël ne tarde pas de crier vers le Seigneur (III, 9, 15); alors le Seigneur lui envoie, pour libérateur, un juge (III, 9, 15). Mais « à la mort du juge, ils se corrompaient de nouveau plus que leurs pères » (II, 19). Ainsi, dans la prospérité, Israël oublie la grâce de Dieu dont il ne sent plus le besoin, mais l'épreuve ramène, avec le sentiment de ce besoin, la prière qui sollicite cette grâce : telle est la doctrine que présente en vif relief une introduction (surtout II, 6-III, 6) destinée à donner la clef des récits qui suivent.

Qu'étaient ces Juges et que représentent-ils dans le régime de grâce par lequel Yahweh gouverne son peuple? Juges, ils le sont parfois dans le sens strict du mot; le texte sacré le mentionne à l'occasion : Déborah (Jud., IV, 5), Samuel (I Sam., VII, 15; VIII, 2), et l'on peut le supposer pour les Juges qui continuent à administrer le pays ou la tribu qu'ils ont délivrés. Mais ils sont, avant tout, des guerriers chargés, par Dieu et d'une façon temporaire, d'une mission libératrice à l'égard de l'ensemble ou d'une partie du peuple d'Israël. Il est cependant dans l'esprit et même dans le programme de cette mission de ramener le cœur du peuple à Yahweh dont il s'est détourné et son esprit au souvenir de tout ce que Yahweh a fait pour lui dans le passé. Ce souci, habituel chez les Juges, s'accentue chez l'écrivain sacré et se marque par une double préoccupation, destinée à faire ressortir les principes de grâce qui président à ces interventions. La première de ces préoccupations se rapporte plutôt aux grâces extérieures ou charismes : le secours envoyé au peuple est le résultat d'une effusion de l'Esprit de Dieu; cet Esprit tombe sur Othoniel (Jud., III, 10), il revêt Gédéon (VI, 34); il est sur Jephté (XI, 29); il pousse Samson (XIII, 25); il le saisit (XIV, 6, 19; XV, 14). La seconde préoccupation touche de plus près au domaine de la vraie grâce : elle veut mettre en relief l'impuissance absolue de l'homme devant le surnaturel et la rigoureuse nécessité du secours de Dieu. Pour sauver son peuple, Dieu ne veut prendre que des instruments chétifs et hors de proportion avec le but à atteindre, de peur que les bénéficiaires du secours céleste ne se glorifient eux-mêmes des résultats obtenus. En somme ce qui opère le salut, ce n'est ni la force des hommes, ni les bras des guerriers, mais *la grâce de Dieu*. « C'est Yahweh qui fait mourir et qui fait vivre : ...L'homme ne l'emportera point par la force » (I Sam., II, 6, 9).

Samgar délivre Israël en battant 600 Philistins avec un aiguillon à bœufs (Jud., III, 31). Mais l'histoire la plus instructive à cet égard est celle de Gédéon, une des plus longuement racontées (Jud., VI-IX), une de celles qui ont laissé le plus profond souvenir (Is., IX, 3; X, 26; Ps., LXXXIII, 10, 12). Dieu choisit Gédéon dans la plus humble condition : « Ma famille, dit-il, est la plus pauvre en Manassé et je suis le plus petit dans la maison de mon père » (Jud., VI, 15). Aussi, pour vaincre sa timidité et sa défiance, Dieu lui prodigue les signes (VI, 15-24, 36-40). Quand une grande armée est réunie autour du nouveau chef, Yahweh craint qu' « Israël ne tire gloire contre lui (du succès), en disant : c'est ma main qui m'a délivré » (Jud., VII, 2). Cette armée doit être réduite; Gédéon est invité à renvoyer « ceux qui ont peur et tremblent » (VII, 3; cf. Deut., XX, 8); 22 000 hommes se retirent; il en reste 10 000 (VII, 3) qui seront bientôt réduits à 300 : « C'est avec ces 300 hommes que je vous sauverai et que je livrerai Madian entre tes mains » (VII, 7). C'est déjà, par les faits, l'enseignement de saint Paul : « Dieu a choisi ce qui est faible pour confondre ce qui est fort... afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu » (I Cor., I, 27-29).

Samuel est le plus grand et le dernier des Juges; il est aussi, en un sens, le premier des prophètes; avec lui apparaît ainsi une nouvelle sorte de gardiens de l'alliance. C'est sous ses auspices que Dieu établit en Israël la royauté qui va apporter à l'alliance mosaïque un nouveau complément où la grâce aura son rôle à jouer : c'est l'alliance avec la *royauté* ou l'*alliance davidique*.

b) L'alliance davidique. — On dirait que, pour cet établissement de la royauté en Israël, Dieu s'est, si l'on ose ainsi dire, laissé forcer la main. L'idée vient du peuple, par l'expérience des oppressions qu'il a subies et par l'exemple des peuples voisins (I Sam., VIII, 5).

Dieu, par l'organe de Samuel, semble d'abord mal accueillir la demande: « C'est moi qu'ils rejettent, dit Yahweh, pour que je ne règne plus sur eux » (I Sam., VIII, 7); car c'est Yahweh qui est le véritable roi d'Israël, selon la réponse de Gédéon à ceux qui veulent le faire roi (Jud., VIII, 23). Mais Dieu finit par accepter la royauté; bien mieux, il va en faire un instrument éminent de son dessein de salut.

La première expérience, avec Saül, est malheureuse, du moins fait-elle ressortir les principes de gouvernement de la grâce divine sur le peuple choisi et le rôle des prophètes dans l'application de ces principes. Samuel, ayant obtenu de Dieu la permission de satisfaire le désir du peuple, prend toutes les précautions pour que soient observées les prescriptions hypothétiques du Deutéronome : si Israël, établi dans la terre promise, désire un roi, à la manière des peuples voisins, que ce soit un roi que Yahweh aura choisi; qu'il soit tiré du milieu des frères (Deut., XVII, 14-15). Il est clair que le choix divin, promulgué par Samuel, échappe à toute considération humaine; le personnage désigné n'est pas un homme important, mais un homme jusqu'ici inconnu, tiré « de la moindre famille » de « la plus petite des tribus », celle de Benjamin, le dernier des fils de Jacob (I Sam., IX, 21). Saül est vraiment l'élu de Dieu et de sa grâce. Et cette grâce va se montrer en lui agissante. Dès qu'il a été sacré par Samuel (I Sam., X, 1), l'Esprit de Dieu, suivant l'annonce reçue (I Sam., X, 6-7), le saisit, le fait prophétiser, lui donne un autre cœur, le change en un autre homme (I Sam., X, 6, 9, 10). Malheureusement, le nouveau roi est infidèle à cette grâce; il transgresse l'ordre de Yahweh et les paroles de Samuel (I Sam., XV, 24). Le prophète est de nouveau chargé par Dieu de lui annoncer sa déchéance : « Parce que tu as rejeté la parole de Yahweh, Yahweh te rejette, afin que tu ne sois plus roi sur Israël » (I Sam., XV, 26). Et les supplications de Saül, non moins que ses promesses d'amendement, restent impuissantes (XV, 30). Dans la grâce divine, il y a des moments pour la miséricorde, il y en a aussi pour la rigueur; (Dieu), « la splendeur d'Israël ne ment point et ne se repent point, car il n'est pas un homme pour se repentir » (XV, 29) Et Samuel ajoute : « Yahweh a déchiré aujourd'hui de dessus toi la royauté d'Israël et *il l'a donnée à ton voisin qui est meilleur que toi* » (XV, 28; cf. XIII, 14). En effet, c'est encore Samuel qui a mission de proclamer le nouveau choix de Dieu, celui de *David*.

Cette fois Dieu a trouvé le roi selon son cœur (I Sam., XIII, 14; Ps., LXXXIX, 21; cf. Act., XIII, 22) : c'est avec lui et ses descendants qu'il contractera l' « alliance perpétuelle » qui deviendra, au centre de l'alliance abrahamique et mosaïque, une des pièces maîtresses de l'économie ancienne de la grâce; après Abraham et Moïse, David sera le plus grand nom de l'Ancien Testament. En lui, comme en un de ses organes privilégiés, se déploie tout le plan divin de la préparation du salut : l'élection divine à la royauté théocratique, l'alliance perpétuelle avec sa dynastie, la filiation divine de ce descendant privilégié qui aura son aboutissement dans le Messie, vrai Fils de Dieu, les titres de prophète et de psalmiste complétant celui de roi théocratique, enfin, au service de cette mission sublime, une vie religieuse profonde où les défaillances mêmes préparent les triomphes de la grâce (cf. L. Pirot, art. DAVID, dans *Suppl.*, t. II, col. 287-330).

a. L'élection. — Comme l'avait été Saül, David est l'objet, de la part de Dieu, d'une *élection bienveillante et gratuite.* C'est cette élection que Samuel est chargé de manifester: l'élu est le plus petit des fils d'Isaï de Bethléem, car si « l'homme regarde le visage, Yahweh regarde le cœur » (I Sam., XVI, 7). Samuel l'oint au milieu de ses frères et l'Esprit aussitôt fond sur lui (XVI, 13). Le peuple d'Israël connaît — sans doute par la révélation de Samuel — cette élection de David et son origine divine; alors que David n'a encore régné qu'à Hébron, toutes les tribus viennent le solliciter de régner sur tout Israël : « Yahweh t'a dit : « C'est toi « qui paîtras mon peuple d'Israël et c'est toi qui seras « prince sur Israël. » (II Sam., V, 2-3; cf. I Chron., XI, 1-3; I Sam., XVIII, 5.) Les psalmistes chantent cette divine élection : « Yahweh choisit David son serviteur et le tira des bergeries, pour paître Jacob, son peuple, et Israël, son héritage » (Ps., LXXVIII, 70-71). David lui-même reconnaît et célèbre volontiers la gratuité de ce choix divin : il aime rappeler la parole que Dieu lui a fait dire par le prophète Nathan : « Je t'ai pris au pâturage derrière les brebis, pour être prince sur mon peuple, sur Israël. » (II Sam., VII, 8; I Chron., XVII, 7.) Et il ajoute, pour son propre compte : « Qui suis-je, Seigneur Yahweh, et quelle est ma maison pour que vous m'ayez fait arriver jusque-là? » (II Sam., VII, 18; I Chron., XVII, 16.) Il trouve dans cette vocation sainte une invitation urgente à être le roi que désire le cœur de Dieu, le roi théocratique, si souvent célébré dans les Psaumes (XVIII, XXI, CI, etc.). Il remercie Dieu des dons surnaturels que cette vocation lui a valus. Quand les anciens d'Israël vinrent à Hébron, le roi David fit alliance avec eux devant Yahweh. Une plus haute alliance l'attendait (II Sam., V, 3; I Chron., XI, 3).

b. L'alliance perpétuelle. — Lorsque David fut victorieux de tous ses ennemis et installé dans le palais qu'il s'était construit, il eut l'idée de bâtir un temple à Yahweh, dans sa nouvelle capitale de Sion. Nathan, informé, encouragea d'abord le projet (II Sam., VII, 1-3; I Chron., XVII, 1-2). Mais la nuit suivante, le prophète fut instruit du dessein de Dieu qu'il communiqua à David. Le projet est excellent, mais Yahweh ne l'a pas demandé jusqu'ici et ne le demande toujours pas d'urgence; ce n'est pas David qui construira le temple; il a trop versé de sang à la guerre pour être appelé à une œuvre aussi pacifique (I Chron., XXII, 8; XXVIII, 3). Ce temple, il sera construit par son fils, Salomon, qui aura un règne pacifique (II Sam., VII, 4-13; I Chron., XVII, 3-15; XXII, 9). Il devait en être ainsi : David se bornerait à tout préparer, pour que son fils pût se mettre à l'œuvre sans retard (I Chron., XXII, 6-16; XXVIII, 3-7).

Mais Yahweh est heureux de répondre au pieux dessein de David par un dessein plus ferme : c'est Yahweh qui construira à David une maison (II Sam., VII, 11, 13; I Chron., XVII, 10), un temple de nature bien supérieure, c'est-à-dire, une dynastie dont la royauté sera affermie pour toujours sur Israël (II Sam., VII, 12; I Chron., XVII, 11, 12; Ps., LXXXIX, 20-30; CXXXII, 11-13); c'est l'*alliance perpétuelle* de Yahweh avec David et ses descendants (II Sam., XXIII, 5; cf. Ps., LXXXIX, 35); elle marque une phase nouvelle et une étape importante dans le développement du royaume de Dieu ici-bas et de son dessein de grâce.

Dans cette alliance davidique est marqué non seulement le caractère surnaturel de toute alliance où Dieu intervient pour accorder des faveurs, mais encore le caractère spécial de gratuité et de miséricorde que Dieu a déclaré à Moïse. Cette alliance, quoiqu'elle ait un nouvel objet, aura les mêmes caractères que l'alliance mosaïque (Lev., XXVI; Deut., XXVIII-XXX); elle ne sera pas régie par les principes de la justice rigoureuse, mais par ceux de *la miséricorde* et de *la grâce* que Yahweh a proclamés d'une façon si émouvante au Sinaï (Ex., XXXIV, 6); ou plutôt la justice n'interviendra que pour préparer le triomphe définitif de la miséricorde.

Si le descendant de David est infidèle, Yahweh le châtiera; la justice le demande (II Sam., VII, 14) : « Si ses fils abandonnent ma Loi... je punirai de la verge

leurs transgressions et par des coups leurs iniquités » (Ps., LXXXIX, 33). Mais ce sera un châtiment de miséricorde pour ramener le coupable; c'est avec « une verge d'hommes et des coups de fils d'hommes » que je le châtierai (II Sam., VII, 14). En tout cas, le dessein subsistera tout entier : « *Ma grâce ne se retirera point de lui*, comme je l'ai retirée de Saül que j'ai retiré de devant toi » (II Sam., VII, 15; cf. I Chron., XVII, 13). « Je ne lui retirerai pas ma bonté et je ne ferai pas mentir ma fidélité. » (Ps., LXXXIX, 34; cf. 35-38.)

c. La filiation divine. — Cette promesse indéfectible s'oriente dans une direction plus haute; ce descendant de David, dit Yahweh, « je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils » (II Sam., VII, 14; I Chron., XVII, 13). « Il m'invoquera : « Tu es *mon père*, mon Dieu et le « rocher de mon salut. » Et moi, je ferai de lui le *premier-né* » (Ps., LXXXIX, 27-28). Cette filiation divine, nous l'avons déjà rencontrée dès le temps de l'élection d'Israël et de la Loi (Ex., IV, 22; Deut., XXXII, 6); nous la retrouverons chez les prophètes (Is., XLIII, 1, 15; XLV, 11; LXIV, 7; Mal., I, 6; II, 10); elle était appliquée à l'ensemble du peuple choisi; ici elle est transférée au descendant de David, au roi théocratique; n'est-il pas le représentant éminent de la nation à laquelle il est préposé? La filiation qui lui est attribuée est donc du même ordre que la précédente (cf. col. 808), c'est-à-dire d'ordre transcendant; elle suppose entre Yahweh et le chef de son peuple non une simple relation de nature, mais une relation de grâce.

La phase nouvelle qu'ouvre, dans le développement du dessein de grâce, l'alliance de Dieu avec la dynastie de David, est marquée par la forme précise que va prendre dès lors l'idée de « Messie »; cette idée a son point de départ dans la promesse de II Sam., VII, 14 (cf. I Chron., XVII, 13), éclairée par II Sam., XXIII; la conception du royaume de Dieu, pour lequel Israël a été choisi, ne se séparera plus désormais de celle d'un roi qui, comme « Fils de Dieu », sera investi de privilèges surnaturels pour représenter ici-bas sa souveraine autorité et jouira d'une particulière intimité avec lui; d'autre part, il est établi pour toujours que ce roi est un descendant de David (Ps., LXXXIX, 37); la descendance de David peut être humiliée, mais pas pour toujours (I Reg., XI, 39). La cime du cèdre, qui, dans la vision d'Ézéchiel (XVII), représente la maison de David, peut être brisée, mais le cèdre lui-même demeure. La couronne de David peut être enlevée (Ez., XXI, 31), mais un jour viendra où Dieu la remettra à celui auquel elle appartient de droit (Ez., XXI, 32). Désormais les espérances messianiques seront « les grâces assurées à David » (Is., LV, 3), ou, comme traduit saint Paul : « les faveurs divines promises à David, faveurs qui sont assurées » (Act., XIII, 34), faveurs au nombre desquelles l'Apôtre compte la résurrection de Jésus, avec tous les biens surnaturels dont elle est pour nous le gage (cf. Ps., LXXXIX, 50).

d. David prophète et psalmiste. — La mission providentielle de David ne se borne pas à ce rôle de roi théocratique qu'il inaugure; la richesse de ses dons surnaturels déborde sur les autres domaines. A l'image de Samuel et surtout de Moïse, qui avaient réuni en leur personne les diverses dignités de la théocratie, David, en même temps que roi, est prophète et psalmiste. Il a le don de prophétie. Au jour de son onction par Samuel, est-il attesté, l' « esprit de Dieu fondit sur lui à partir de ce moment et dans la suite » (I Sam., XVI, 13). Quand il s'est réfugié auprès de Samuel à Rama, ils sont tous deux comme un centre de rayonnement de l'Esprit qui s'empare de tous ceux qui les approchent (I Sam., XIX, 18-24). Lui-même proclame, dans son *chant final*, que « l'Esprit de Yahweh a parlé par lui et que la parole de Dieu est sur sa langue » (II Sam., XXIII, 2).

Cet esprit de prophétie a particulièrement inspiré en David le psalmiste, car il est, en même temps que l' « oint du Dieu de Jacob », l' « aimable chantre d'Israël » (II Sam., XXIII, 1); sa prépondérante contribution au psautier a eu une influence considérable sur le développement religieux du peuple choisi; la poésie des Hébreux, à en juger par les fragments qui subsistent, n'avait consisté jusqu'alors qu'en des pièces de genre épique et tout objectives; le psautier, au contraire, dès ses débuts, est remarquable par son lyrisme et par l'expression subjective des sentiments religieux; ce sont ces chants qui ont imprégné les Israélites de leurs sentiments pour Yahweh et du souvenir reconnaissant de ses bienfaits. Roi, prophète, psalmiste, David, à tous ces titres, a été le grand promoteur du culte de Yahweh à Sion où il a fait transporter l'arche (II Sam., VI; I Chron., XIII); ses interventions dans le culte semblent parfois atteindre les frontières du pouvoir sacerdotal : il se présente devant Yahweh pour le peuple avec des holocaustes et des sacrifices pacifiques; il bénit le peuple au nom de Yahweh (II Sam., VI, 17-18).

c. La grâce dans la vie religieuse personnelle de David. — Ce rôle théocratique si étendu est appuyé, chez David, sur une piété personnelle profonde. Ce seul aspect de sa vie religieuse intime suffirait à faire de lui un des personnages les plus expressifs de l'Ancien Testament, un des représentants les plus caractérisés de l'*action de la grâce divine*. Ce qui frappe en lui dès l'abord, c'est le contraste *de la grâce et du péché*. Saint Paul a vu, dans ce contraste, le but pédagogique fondamental de la Loi (cf. Rom., I-VIII qui repose sur l'antithèse : péché et grâce). David en est un remarquable exemple; cette vue profonde éclaire les deux faces de son âme : la face lumineuse, tournée vers Dieu, qui l'attire et le ravit et la face obscure, tournée vers le péché, qui parfois le séduit et l'entraîne. Sa vie se déroule dans un perpétuel conflit qui met en relief d'une part la profonde dégradation de l'homme déchu et pécheur, de l'autre l'élévation d'une âme richement dotée de grâce. Aussi nul, dans l'Ancien Testament, n'a éprouvé, à un plus haut degré, l'inquiétude et la désolation d'une âme accablée de la conscience du péché, le désir de la réconciliation avec Dieu, la lutte pour la purification et le renouvellement du cœur, la joie du pardon, l'héroïque et conquérante puissance de la confiance en Dieu, l'ardent amour du Seigneur dans un cœur plein de grâce (cf. Œhler, *Théol. de l'Anc. Test.*, t. II, p. 159).

Par sa face lumineuse et dans son union à Dieu, l'âme de David apparaît d'une exceptionnelle richesse de dons surnaturels, mais un des traits les plus saillants, est, chez lui, le *sentiment de la grâce de Dieu*. Il est pénétré, nous l'avons dit (cf. col. 819) de la pensée de l'élection dont il a été l'objet; le souvenir des faveurs divines le confond et lui inspire la plus profonde humilité, mais aussi la plus vive reconnaissance. Tout vient de l'initiative de Dieu : il a agi « selon son bon plaisir » (II Sam., VII, 29; I Chron., XVII, 27), mais aussi « selon son cœur » (II Sam., VII, 21; I Chron., XVII, 19). Tout dépend de lui, aussi bien ce que fait l'homme que ce qu'il fait lui-même : « Il fera germer tout mon salut et tout son bon plaisir » (II Sam., XXIII, 5). David n'oublie pas les faveurs accordées à son peuple, l'élection dont il a été l'objet, les miracles qui lui ont été prodigués depuis la sortie d'Égypte (II Sam., VII, 23-24; I Chron., XVII, 20-22). Les faveurs personnelles du nouveau roi ne font que mettre le couronnement à celles de sa nation (II Sam., VII, 25; I Chron., XVII, 23). Ces sentiments, avec une certaine monotonie qui n'en est que plus touchante, remplissent les prières que, pour ne rien dire des psaumes, les livres historiques mettent sur les lèvres de David : la prière au sanctuaire, après la prophétie de Nathan (II Sam.,

vii, 18-29; I Chron., xvii, 16-27), les conseils à Salomon en vue de la construction du Temple (I Chron., xxii, 6-16; xxviii, 1-20), le grand cantique d'action de grâces après les victoires (II Sam., xxii; Ps., xviii), les dernières paroles (II Sam., xxiii). La piété de David se dégage assez de tout ce qu'il a fait pour le culte (II Sam., vi; surtout I Chron., xv-xvi, xxii-xxviii), mais ce qui n'est pas moins touchant, c'est qu'il prend part aux cérémonies avec la même simplicité que le dernier de ses sujets; rien de plus révélateur de ses sentiments intimes que l'incident avec son épouse Michol qui, scandalisée de l'avoir vu danser devant l'arche, lui reproche d'avoir humilié la majesté royale devant les servantes de ses serviteurs; loin de s'excuser, le roi proteste que, puisque c'est devant Yahweh qu'il s'est humilié, il est prêt à le faire encore et de plus en plus (II Sam., vi, 16-22; I Chron., xv, 29). Il refuse la générosité d'Ornan; il veut lui payer son aire le prix qu'elle vaut, car il n'offrira pas à Yahweh un holocauste qui ne lui coûte rien (I Chron., xxi, 24).

L'intervention du péché dans l'existence de David achève de caractériser sa vie religieuse et d'y donner son plein relief à *la grâce divine*. Le roi d'Israël a connu les redoutables tentations de la grandeur, sans que pour cela sa majesté l'ait mis à l'abri de l'impitoyable contrôle des prophètes de Dieu : Nathan (II Sam., xii), Gad (II Sam., xxiv; I Chron., xxi). Les livres historiques nous rappellent principalement deux de ses fautes, l'une dont la gravité ne nous apparaît guère, l'autre dont l'énormité nous surprend chez un roi si vanté dans toute la Bible; toutes deux également révélatrices des merveilles de la grâce dans l'âme du roi coupable.

C'est un regrettable sentiment d'orgueil et d'indépendance mondaine qui lui suggère le recensement de son peuple; l'étude attentive du récit en révèle seule l'importance (II Sam., xxiv; I Chron., xxi; cf. L. Pirot, art. David. *Le recensement*, dans *Suppl.*, t. ii, col. 318-319). La faute fait éclater chez David l'humilité du repentir et la confiance en la miséricorde de Dieu; mis en demeure de choisir entre trois châtiments, il préfère se mettre entre les mains de Dieu plutôt qu'en celles des hommes car, déclare-t-il, « les miséricordes de Yahweh sont très grandes » (II Sam., xxiv, 14; I Chron., xxi, 13). Mais quand le fléau de la peste qu'il a choisi multiplie les victimes parmi le peuple, il laisse éclater son humble repentir et sa tendresse pour ses sujets et s'écrie : « C'est moi qui ai péché; mais celles-là, ces brebis, qu'ont-elles fait? Que votre main soit donc sur moi et non sur votre peuple! » (II Sam., xxiv, 17; I Chron., xxi, 17.)

La grande faute de David, l'adultère avec Bethsabée et le meurtre d'Urie, nous a valu un admirable modèle de pénitence et un noble exemple du triomphe de la grâce. La leçon de Nathan est dure; l'apologue si saisissant a obligé David à se condamner à son insu (II Sam., xii, 1-6); l'allusion aux grâces insignes qu'il a reçues le touche au point vif (II Sam., xii, 7-9). Aussi la leçon est-elle accueillie avec simplicité : « J'ai péché contre Yahweh! » (II Sam., xii, 13.) Désormais, quelle soumission! Quelle acceptation des épreuves! Il se confond avec ses sujets dans les marques de deuil; pas plus que dans les démonstrations de la joie, il ne craint de compromettre la dignité royale dans les manifestations de la pénitence (II Sam., vi, 22). Fugitif devant son fils Absalom, il courbe la tête sous les malédictions de Seméi : « Peut être Yahweh regardera-t-il mon affliction et me fera-t-il du bien en retour de la malédiction d'aujourd'hui! » (II Sam., xvi, 7.) L'exemple de David pénitent est la protestation anticipée contre l'excès où le pharisaïsme devait conduire la piété israélite; on comprend que saint Paul ait invoqué son témoignage, à côté de celui d'Abraham, en faveur de la béatitude de l'homme à qui est imputée la justice sans les œuvres (Rom., iv, 6-8; cf. Ps., xxxii, 1; cf. L. Pirot, art. David. *Jugement d'ensemble sur David... comme homme religieux*, dans *Suppl.*, t. ii, col. 325-326).

4. *Les renouvellements de l'alliance.* — Si le peuple d'Israël multiplia ses infidélités, au moment même où Dieu, au milieu des plus nombreux miracles, lui accordait la grâce de l'alliance et de la loi mosaïques, on peut bien supposer que ces ingratitudes ne cessèrent point avec l'installation dans la terre promise : de copieuses instructions du Lévitique (xxvi) et du Deutéronome (xxviii) envisagent l'hypothèse et y fixent la conduite de la miséricorde divine. En fait, à considérer les récits des livres historiques et les constantes objurgations des prophètes, on pourrait dire que l'histoire d'Israël n'est guère que l'histoire des infidélités du peuple choisi à la grâce unique de l'alliance. Au contraire, l'excès même de ces infidélités, l'action incessante de Dieu et les multiples interventions de ses envoyés provoquèrent un certain nombre de retours en masse qui constituèrent autant de *renouvellements de l'alliance*.

L'histoire de ces renouvellements forme une des pages les plus riches de la *théologie de la grâce dans l'Ancien Testament*. Cette histoire présente un double intérêt, un intérêt de *vie :* c'est la réouverture du courant de grâce que l'apostasie avait tari ou du moins interrompu, un intérêt de *doctrine;* c'est l'occasion d'exprimer, soit dans des exhortations au peuple, soit dans des prières à Dieu en faveur du peuple, la doctrine de la grâce qui est solidaire de celle de l'alliance. Cette solidarité éclate dans la célèbre formule du Deutéronome (vii, 9, 12) que nous avons déjà rencontrée (col. 733) et que nous verrons maintes fois reparaître : « Dieu qui garde l'alliance et la miséricorde (grâce) » (II Chron., vi, 14; Neh., i, 5; ix, 32; Dan., ix, 4), c'est-à-dire qui reste également fidèle à l'*alliance* qu'il a contractée et à la *grâce* qu'il a promise. Le peuple d'Israël n'est pas seulement coupable envers le Dieu créateur, maître de tous les hommes, mais envers un Père qui l'a appelé à une vocation plus haute, l'a comblé de bienfaits insignes et supérieurs et le suit d'une sollicitude spéciale. Dans ces conditions, rien ne fait mieux ressortir la gravité des fautes que le rappel de la gratuité des biens profanés; rien n'invite plus efficacement au repentir que la note d'ingratitude ajoutée à celle de désobéissance.

Les interventions de Josué sont moins des renouvellements proprement dits de l'alliance que les dernières démarches de la conclusion de cette alliance, l'achèvement de l'œuvre de Moïse dont celui-ci, malgré ses privilèges inouïs et par un mystère de la grâce, ne devait pas voir l'entier accomplissement. Dès que le peuple de Dieu a pris pied dans la terre promise, il y a, à Sichem, une première cérémonie de confirmation de la Loi (Jos., viii, 30-35). Puis, la conquête achevée, le livre se termine par deux discours de Josué. Le premier, adressé aux anciens, leur rappelle, en des termes de la même élévation que ceux du Deutéronome, leur devoir de s'attacher à Yahweh, leur Dieu (Jos., xxiii, 8) et de l'aimer (xxiii, 11), conséquence des faveurs insignes qu'il leur a faites. Le second discours, adressé aux tribus, traite déjà, en traits vifs et précis, le thème qui va devenir le lieu commun des chefs du peuple choisi, le rappel historique de tout ce que Yahweh a fait pour ce peuple. Ici Josué, pour obtenir des Israélites une sincère ratification de l'alliance, les amène à confesser d'eux-mêmes que cette alliance est pour eux une précieuse faveur de Dieu : « C'est Yahweh, notre Dieu, qui nous a fait monter, nous et nos pères, du pays d'Égypte... Nous servirons Yahweh, car il est notre Dieu. » (Jos., xxiv, 17, 18.) Et le narrateur d'a-

jouter : « Josué conclut, en ce jour-là, une alliance avec le peuple » (Jos., XXIV, 25).

Quand, au temps des Juges, Dieu envoie à son peuple quelque oppression, c'est pour le punir de la transgression de l'alliance (Jud., II, 20). Samuel, au cours de sa longue mission, a souvent à mettre les Israélites en demeure de choisir entre les dieux étrangers et Yahweh, le Dieu de l'alliance (I Sam., VII, 3). Au moment d'abdiquer la judicature, il « les appelle en jugement devant Yahweh au sujet de tous les bienfaits qu'il leur a accordés, à eux et à leurs pères » (I Sam., XII, 7). Il a plu à Yahweh de faire d'eux son peuple : c'est de sa part, *un libre vouloir;* c'est pour eux une *grâce insigne* (XII, 22). Il ne les abandonnera pas, mais c'est à cause de son grand nom (XII, 22).

C'est une page importante dans l'histoire des alliances d'Israël que la dédicace du Temple et la prière que Salomon y prononça. Le souverain a été mêlé d'avance à l'alliance que Dieu a contractée avec son père, David; à lui était réservé l'honneur de construire le Temple qu'il dédie aujourd'hui. Il sera le premier à tenir de son père et à transmettre le titre de roi théocratique avec filiation divine dont ce titre est enrichi. Aussi Salomon demande-t-il à Dieu de se souvenir des grâces accordées à David (II Chron., VI, 15, 42). Son acte est donc la consécration et le complément de l'alliance davidique. Seulement, par sa faute, cette alliance sera affaiblie; à cause de ses concessions à l'idolâtrie, son royaume sera en partie enlevé à ses descendants; ils ne garderont que la tribu de Juda; c'est à David et à sa fidélité qu'ils devront de garder la royauté (I Reg., XI, 11-13, 31-36). Mais derrière l'alliance particulière avec David, il faut voir partout l'alliance commune avec les enfants d'Israël, celle qui a été contractée au Sinaï; c'est l'arche de cette alliance que Salomon place dans son nouveau Temple (II Chron., VI, 11). C'est le Dieu de cette alliance qu'il y invoque, sous le titre consacré de « Dieu qui garde l'alliance et la grâce » (miséricorde) (II Chron., VI, 14). C'est pour avoir violé cette alliance qu'il sera châtié dans ses descendants par le schisme des dix tribus (I Reg., XI, 11-13). Ce Temple qu'il dédie est désormais pour le peuple une nouvelle grâce de Yahweh, ajoutée à toutes les autres; la prière qu'il adresse à Dieu, dans l'ampleur de son inspiration universaliste, fait éclater la différence entre le Dieu de la nature et celui de la grâce, entre ce que Dieu est en lui-même et à l'égard de tous les peuples et ce que Dieu est par faveur à l'égard d'Israël qu'il a choisi. De cette grâce de Dieu envers Israël, le Temple devient le symbole : Dieu est partout; le ciel et le ciel des cieux ne peuvent le contenir; combien moins la maison que Salomon vient de bâtir! Cependant, sur cette maison, il a les yeux ouverts jour et nuit; il a promis d'y mettre son nom, d'y exaucer les prières de son serviteur et de son peuple d'Israël (II Chron., VI, 18-21). Son serviteur et son peuple d'Israël, voilà ceux qui, entre tous les hommes, sont les privilégiés de son audience en ce lieu, les bénéficiaires des largesses gratuites du Dieu de l'alliance (II Chron., VI, 21). Mais ce privilège est accessible aux étrangers qu'attireront dans cette maison « son grand nom, sa main forte et son bras étendu » (II Chron., VI, 32-33).

Élie est désolé de voir que les enfants d'Israël ont abandonné l'alliance de Yahweh (I Reg., XIX, 10, 14); quand il veut les y ramener et relever, par un éclatant prodige, le défi des prêtres de Baal, il invoque le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, c'est-à-dire le Dieu qui a fait à leurs ancêtres la faveur de son alliance; aussi le peuple, émerveillé et retourné, s'écrie : « C'est Yahweh qui est Dieu! » (I Reg., XVIII, 36-39.) Quand le prophète est pris de désespoir devant l'apostasie universelle, Dieu lui déclare qu'il laissera en Israël 7 000 hommes à ne pas fléchir le genou devant Baal (I Reg., XIX, 18). Saint Paul en conclura que ces 7 000 hommes ont été l'objet d'une *élection de grâce* (Rom., XI, 2-4). Le seul fait de leur fidélité prouve que la grâce en eux a été agissante et efficace, et Dieu dit bien, en réalité, par le prophète, que c'est lui qui s'est réservé ces 7 000 hommes.

La décadence religieuse chez le peuple de Dieu se manifeste invariablement par l'oubli de l'alliance du Seigneur et la négligence de ses prescriptions; aussi, quand survient un roi pieux, la réforme qu'il tente commence par le renouvellement de l'alliance; le meilleur stimulant de la transformation morale du peuple, c'est de lui rappeler, par l'alliance, la vocation sainte et les bienfaits gratuits qu'il a reçus de Dieu. Quand le grand prêtre Joïadah rétablit, sur le trône de Juda, le jeune Joas qu'il a soustrait aux coups de l'impie Athalie, il « conclut, entre Yahweh et le roi et le peuple, l'alliance par laquelle ils devaient être le peuple de Yahweh » (II Reg., XI, 17). Ézéchias propose aux lévites de « faire alliance avec Yahweh, Dieu d'Israël, pour que l'ardeur de sa colère se détourne » (II Chron., XXIX, 10). Le pieux Josias, ému par la découverte du livre de la Loi dans le Temple (II Reg., XXII, 8; XXIII, 2, 21, 24), « conclut l'alliance devant Yahweh » d'après le livre retrouvé, s'engageant à tout observer « de tout son cœur et de toute son âme »... « Et tout le peuple acquiesça à cette alliance » (II Reg., XXIII, 3). De fait, Josias « se tourna vers Yahweh de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force, selon toute la loi de Moïse » (II Reg., XXIII, 25). Mais le temps de la miséricorde et de la grâce était passé pour Jérusalem, c'était celui de la justice. La piété de Josias ne suffit pas à compenser les provocations de Manassé. L'échéance était venue pour la grande épreuve dont Dieu menaçait son peuple depuis si longtemps (II Reg., XXIII, 26-27).

C'est le retour de la captivité qui provoque les plus vives manifestations de repentir et les plus touchants appels à la grâce. L'exil a remué les âmes plus profondément que les épreuves précédentes. Les diverses tentatives de restauration sont marquées par des cérémonies que nous appellerions aujourd'hui expiatoires; elles comportent souvent une solennelle confession des péchés; nous dirions aujourd'hui : une amende honorable. Jamais la doctrine de la grâce n'a pris plus de relief : malgré la variété des développements, le cadre est stéréotypé; c'est le rappel simultané ou alternatif des faveurs de Yahweh envers Israël et des infidélités d'Israël envers Yahweh; pour accentuer le repentir des coupables, la gratuité des faveurs divines est vivement opposée à l'obstination des ingrats.

C'est par une prière de ce genre que s'ouvrent les *Mémoires* de Néhémie (Neh., I, 4-11). L'auteur recommande son entreprise de restauration au « Dieu grand et redoutable qui garde l'alliance et la grâce (miséricorde) à l'égard de ceux qui l'aiment et observent ses commandements » (I, 5). Il confesse ses péchés et ceux du peuple, comme cause de tous leurs maux et il invoque la promesse faite à Moïse que, même quand leurs péchés leur auront valu la dispersion, s'ils se repentent, ils seront rétablis dans la terre sainte (I, 7-9). Mais le spécimen le plus riche et le plus touchant de *confession solennelle des péchés*, c'est *la prière des lévites* prononcée devant Néhémie dans une cérémonie générale d'un quart de journée (IX, 6-37). La pièce, en effet, est considérable; elle reprend, avec d'abondants développements, toute l'histoire d'Israël : la vocation d'Abraham, la sortie d'Égypte, le séjour au désert, l'entrée dans la terre promise; tout au long, l'opposition éclate entre les perpétuels miracles de Yahweh et les constantes rébellions d'Israël (Neh., IX, 6-25). C'est Yahweh qui a choisi Abraham; il a trouvé son cœur

fidèle et il a conclu avec lui l'alliance (IX, 7, 8). On entend un des plus beaux échos de la grande déclaration du Sinaï sur la miséricorde de Dieu (IX, 17). Pour le séjour en terre sainte (IX, 26-31), si les traits historiques sont moins nombreux, l'énumération n'est pas moins touchante, des alternances de l'infidélité sans cesse renaissante et de la miséricorde divine toujours obstinée. La conclusion débute par l'invocation au *Dieu de l'alliance et de la grâce (miséricorde)* (IX, 32; cf. Deut., VII, 9, 12, etc.; cf. col. 733). Lui est juste, fidèle à ses promesses, même clément et miséricordieux (Neh., IX, 31, 33); eux et leurs pères ont toujours été coupables (IX, 33-34). Puisqu'il est le Dieu de grâce, qu'il ait compassion de leur grande détresse (IX, 36-37). A la suite de cette émouvante prière, ils renouvellent l'alliance par un engagement écrit où tous apposent leur sceau (X, 1). La *prière d'Esdras* (Esdr., IX, 5-15) contient les mêmes aveux : « Depuis les jours de nos pères jusqu'à ce jour nous avons été grandement coupables et c'est à cause de nos iniquités que nous avons été livrés » (IX, 7). Mais le ton est moins désolé, car l'œuvre de reconstitution progresse : « Dieu nous a épargnés plus que ne méritaient nos fautes, il nous a montré un moment sa miséricorde; il nous a laissé un reste et rendu un peu de vie au milieu de notre servitude » (IX, 8, 13).

De ces trois documents caractéristiques on peut rapprocher la prière de Daniel, la prière de Tobie et le récit d'Achior. La prière de Daniel (IX, 4-19) débute, comme les précédentes, par l'invocation deutéronomienne au *Dieu de l'alliance et de la grâce* (℣. 4). Elle formule, avec une particulière énergie, ce principe de la grâce de Dieu comme notre seul recours : « A nous, la confusion du visage (℣. 8). Au Seigneur notre Dieu, les miséricordes et les pardons (℣. 9). Ce n'est pas à cause de nos justices que nous déposons devant vous nos supplications, mais à cause de vos grandes miséricordes » (℣. 18). La prière de Tobie (III, 1-6) proclame que les voies de Yahweh sont « miséricorde, vérité et justice » (℣. 2). Enfin, c'est un curieux témoignage rendu à la grâce de l'alliance que le récit fait à Holopherne par Achior, chef des Ammonites, en faveur des Juifs que leur Dieu « qui hait l'iniquité » défendra s'ils ne sont pas coupables (Judith, V, 1-25); son information sur Israël manque un peu de nuances, du moins a-t-il parfaitement compris l'alliance du peuple juif avec son Dieu et la grâce qu'elle lui vaut. Cette grâce, d'ailleurs, finit par pénétrer son cœur et lui faire rechercher le bénéfice de cette alliance (Judith, XIV, 6; cf. Bar., I, 15-III, 8).

4° *La grâce chez les prophètes.* — 1. *Les prophètes et la grâce.* — C'est la Loi elle-même qui annonce les prophètes et établit l'ordre prophétique (Deut., XVIII, 9-22). Moïse, sur le point de quitter les Israélites, leur promet de nouveaux organes de révélation. Le peuple choisi, uni par alliance au Dieu vivant, ne sera pas laissé dans un abandon qui l'induirait à chercher des lumières dans la divination païenne si sévèrement proscrite (Num., XXIII, 23). Mais comme ce peuple ne peut supporter la terreur d'une révélation directe de Dieu (Deut., XVIII, 16), Yahweh entrera en communication avec lui par des hommes que, de temps en temps, il suscitera de son sein, comme Moïse, et à qui il confiera sa parole (Deut., XVIII, 15). Ces hommes, ce seront *les prophètes* et leur apparition successive, au gré de Dieu, formera une nouvelle institution de la théocratie, *le prophétisme.*

Le prophétisme fait donc partie de l'alliance; il est une marque insigne de la faveur de Dieu, une grâce de choix pour le peuple d'Israël; il lui assure avec Dieu un commerce vivant, durable et ininterrompu. Le prophète est l'organe de Dieu; entre les dons spirituels, c'est le rôle spécifique du don de prophétie d'assurer la transmission aux hommes des desseins et des volontés de Dieu, car les prophètes sont dans les secrets de Dieu qui ne fait rien sans le leur communiquer (Am., III, 7; cf. Jer., XXIII, 18). Aussi l'institution prophétique est-elle mise au niveau des interventions de Dieu les plus signalées en faveur de son peuple, la délivrance d'Égypte, les miracles du désert (Am., II, 10-11; cf. Os., XII, 10). Et, au contraire, c'est la plus grande épreuve pour Israël qu'une défaillance du prophétisme; qu'il n'y ait plus de prophète ou que les prophètes n'aient plus de vision, c'est la marque la plus évidente du courroux de Dieu qu'il ait ainsi coupé les communications avec son peuple (Am., VIII, 12; Lam., II, 9; Ez., VII, 26; Ps., LXXIV, 9; I Macch., IV, 46; IX, 27; XIV, 41; cf. I Sam., III, 1; Mich., III, 6, 7).

Cette grâce du prophétisme complète celle de la Loi; elle en assure la permanence et l'efficacité. La mission du prophète, appartenant à l'alliance, n'est pas étrangère à la Loi, qui incarne cette alliance; c'est dans la Loi que Dieu a mis l'expression de sa volonté; elle est donc l'organe régulier de la transmission de la grâce. Or cette grâce est menacée par l'impuissance, naturelle à toute loi, fixée dans une lettre morte, par la faiblesse des hommes chargés de la pratiquer ou de l'appliquer. Le prophète, organe de cette volonté de Dieu, sera le gardien de la Loi; il est chargé d'en assurer la transmission, non comme une simple lettre matérielle, mais comme un code vivant; de la défendre contre le peuple, contre les rois, contre les prêtres même; de l'interpréter dans les circonstances nouvelles, dans les cas difficiles; dans ces occasions, c'est le prophète qu'on consulte (Zach., VII). La Loi elle-même plaçait, à côté de ses propres prescriptions, les règles du gouvernement divin (Lev., XXVI; Deut., XXVIII-XXX, XXXII). Le prophète a des lumières spéciales de Dieu pour faire l'application de ces règles, pour révéler le secret de la conduite de Yahweh, la raison des châtiments qu'il envoie, comme aussi des bienfaits qu'il accorde. Bref, la mission du prophète à l'égard de la Loi concerne avant tout *la grâce qu'elle contient* pour la rallumer si elle s'éteint, pour la raviver si elle languit, pour la défendre, si elle est attaquée, toujours pour la stimuler.

Chez le prophète, la vocation à la mission prophétique et l'exercice de cette mission constituent un *charisme.* Le prophète est appelé de Dieu (Am., VII, 15; Is., VI; Jer., I; Ez., I-III); il est, comme les Juges (Jud., II, 16, 18; III, 9, 15), suscité de Dieu (Deut., XVIII, 15). Dieu le prend où il veut parmi son peuple, à la cour des rois comme Isaïe, parmi les prêtres, comme Jérémie ou Ézéchiel, derrière les troupeaux, comme Amos (VII, 15). Le prophète agit par Dieu; la forme originaire du terme *nâbî'* indique qu'il subit une impulsion; cette impulsion est celle de Dieu. La main de Dieu est sur lui, tombe sur lui, le saisit (Is., VIII, 11; Jer., XV, 17; Ez., I, 3; III, 14, 22; VIII, 1). Dieu en fait son instrument par une action qui semble parfois confiner à la contrainte morale (Am., III, 8; VII, 15). Le prophète *(nâbî')* est l'interprète, le porte-parole de Dieu (Ex., IV, 16; VII, 1). La parole de Dieu lui est adressée (Os., I, 1; Jer., I, 2), lui est donnée (Ez., II, 8; III, 3), lui est mise dans la bouche (Deut., XVIII, 18; Jer., I, 9). Cette parole, qui est une chose révélée (Dan., X, 1), porte avec elle, dans la bouche du prophète, la force du Dieu vivant; tandis que celle du faux prophète n'est que de la balle qui s'envole, celle du vrai prophète est du froment qui nourrit: elle est efficace comme un feu, comme un marteau qui brise le roc (Jer., XXIII, 28). Elle ne revient pas à Dieu sans effet, et elle atteint infailliblement sa destination (Is., LV, 11). Mais plus souvent Dieu agit sur le prophète par son Esprit : « Dieu leur parlait *par son Esprit au moyen des anciens prophètes* » (Zach., VII, 12). Le

prophète est l'homme de l'Esprit (Mich., III, 8). Cet Esprit de Dieu révèle des vérités ou des desseins qui ne peuvent venir que de Dieu. Le prophète est un « voyant »; c'est « l'homme aux yeux ouverts » (Num., XXIV, 4), c'est-à-dire un homme à qui l'Esprit fait voir des choses que les autres ne voient pas.

Le don de prophétie ne confère pas de soi, à celui qui le reçoit, la *grâce intérieure de la sanctification*. Les exemples de Balaam (Num., XXIV) et de Caïphe (Joa., XI, 51) montrent qu'on peut être l'organe de Dieu, non seulement sans en avoir conscience, mais sans entrer dans les desseins de ce Dieu et sans subir l'ascendant sanctificateur de son action. Mais il faut convenir que c'est une exception. Il est normal que le prophète soit le premier bénéficiaire de son charisme.

Dans la prophétie, l'action de l'Esprit de Dieu n'est pas seulement éclairante; elle renouvelle l'homme tout entier; le prophète reçoit un autre cœur (I Sam., X, 9) et devient un autre homme (I Sam., X, 6). C'est une sorte d'anticipation de « la nouvelle créature » du Nouveau Testament. Ainsi s'explique bien le souhait de Moïse : « Plût à Dieu que tout le peuple de Yahweh fût prophète et que Yahweh mît son Esprit sur eux! » (Num., XI, 29.) En fait, le prophète reconnaîtra en lui l'action du véritable Esprit de Dieu, s'il reçoit, avec *la lumière* de l'oracle, un principe *de force et de sanctification*, pour collaborer à l'œuvre divine. Aussi pourrait-on dire que le vrai critérium pour distinguer les vrais des faux prophètes, c'est l'action de la grâce intérieure au service du charisme. Pendant que Dieu dit à l'impie : « Comment oses-tu proclamer mes préceptes et mettre mon alliance dans ta bouche, toi qui détestes la discipline et qui jettes mes paroles derrière toi? » (Ps., L, 16); pendant que les faux prophètes agissent en imposteurs, en flattant les désirs coupables du peuple (Mich., II, 11; III, 5; cf. Jer., XXIII, XXVIII, XXIX), le vrai prophète, peut dire de lui-même, avec Michée : « Avec l'esprit de Yahweh, je suis rempli de force, de jugement et de courage, pour dénoncer à Jacob son crime et à Israël son péché » (III, 8). Chez le vrai prophète, la grâce intérieure ne manque guère d'accompagner la mission extérieure.

L'histoire des prophètes pourrait nous en fournir d'abondantes preuves. Les deux récits de vocation d'Isaïe et de Jérémie, par exemple, mettent ce fait en vif relief. Devant la manifestation de la gloire et de la sainteté de Yahweh, Isaïe (VI, 1-13), malgré la générosité de ses dispositions, est saisi du sentiment de son impureté personnelle, non moins que de celle du peuple qui l'entoure, témoignage rendu à la corruption originelle du genre humain (ỳ. 5). Cette impureté, le prophète la concentre dans les lèvres, parce que c'est l'impureté des lèvres qui l'empêche de se joindre aux louanges des séraphins, mais c'est bien l'iniquité intérieure qui sera enlevée. Le seul aveu du prophète, en effet, suffit à lui attirer le pardon et la faveur du Dieu trois fois saint; ce pardon lui est signifié par le geste symbolique d'un des séraphins (ỳ. 6) qui en explique l'effet : « Vois, ceci a touché tes lèvres : ton iniquité est enlevée et ton péché effacé » (ỳ. 7). Et ces lèvres purifiées ne sont pas simplement destinées à célébrer, dans le sanctuaire, la sainteté de Yahweh, mais à aller porter au peuple la gloire de ce Dieu; la purification est, chez le prophète, la préparation de la mission prophétique (ỳ. 8), mais, en même temps que la grâce de la sanctification est dans son âme, la grâce actuelle agit sans doute sur sa volonté pour lui inspirer l'acceptation empressée et généreuse d'une mission qui lui vaudra bien des épreuves (ỳ. 9-10).

La grâce apparaît avec d'autres caractères en Jérémie; elle intervient dès sa vocation et montre ce qu'elle sera toute sa vie : car Jérémie pourrait dire avec saint Paul : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, mais sa grâce en moi n'a pas été vaine » (I Cor., XV, 10). Il a été l'objet d'une élection spéciale de Dieu; dès le sein de sa mère, Dieu l'a « connu » et « consacré » (Jer., I, 5). S'il ne saurait être question d'une sanctification anticipée, comme celle du Précurseur, ainsi que l'ont admis beaucoup de Pères et d'exégètes, du moins il s'agit bien, comme pour saint Paul (Gal., I, 15), d'une vocation spéciale, antérieure à sa naissance et aboutissant à la mission de prophète : « Je t'ai établi prophète parmi les nations » (Jer., I, 5). Au lieu d'une acceptation empressée comme Isaïe (VI, 8) ou d'un refus catégorique comme Jonas (I, 3), Jérémie a des appréhensions : il invoque son jeune âge, sa faiblesse (I, 6). Yahweh calme ses appréhensions et lui promet assistance (I, 8, 19); la grâce de lumière inspirera ses paroles; la grâce de force soutiendra sa faiblesse (I, 7, 8, 10, 17; cf. II Cor., XII, 9) et fera de lui « une ville forte, une colonne de fer et une muraille d'airain » (Jer., I, 18). On voit bien dès lors ce qu'est Jérémie par nature et ce qu'il est par grâce; ainsi sera-t-il jusqu'au bout. Quand il est abandonné à lui-même, sa faiblesse l'impressionne; il gémit, pleure, se décourage, jusqu'à maudire le jour de sa naissance (XV, 10; XX, 14-18). Mais quand arrive le moment d'agir, il fait appel à Dieu (XV, 15); la promesse divine se réalise; il est inébranlable comme une muraille d'airain (XV, 11, 19, 20; XVI, 19). Bien mieux, sous l'action de la grâce, il se donne à sa redoutable mission avec empressement et bonne volonté (XV, 16). Il faut bien que la grâce lui ait été fidèle et qu'il ait été fidèle à la grâce pour tenir tête avec héroïsme à une série d'épreuves qui ont fait de lui la plus admirable figure du Christ souffrant, équivalent dans les faits du portrait idéal du Serviteur de Yahweh (Jer., XI, 19; Is., LIII, 7). « Jérémie brille au premier rang de ceux qui ont été « fortifiés dans leur faiblesse », preuve éclatante que la force du prophète lui fut donnée d'en haut et n'était pas simplement un produit de son propre génie » (A.-F. Kirkpatrick, *The doctrine of the prophets*, London, 1909, p. 243).

2. *Le cadre de l'enseignement prophétique : l'ordre de la grâce.* — L'enseignement des prophètes est tout entier dominé par le point de vue de la grâce. Leurs exhortations s'adressent à un peuple qui n'est pas, à l'égard de Dieu, dans les conditions ordinaires, il est le peuple de l'alliance; il a été l'objet d'un choix exceptionnel; il a reçu des faveurs extraordinaires, mais aussi est-il tenu par des obligations proportionnées. Bref, il n'est pas avec Dieu dans l'ordre de *nature*, mais dans l'ordre de *grâce*.

La situation n'est pas nouvelle; nous l'avons constatée dès l'alliance mosaïque (Ex., IV, 22; Deut., XXXII, 6, 9; cf. col. 813). Aussi les prophètes n'ont-ils guère à l'exposer formellement. Cependant Amos fait dire à Dieu : Quoique je sois maître de tous les peuples, « que j'aie fait monter les Philistins de Caphtor et les Syriens de Qîr, comme Israël du pays d'Égypte » (IX, 7), cependant « je n'ai connu que vous seuls, enfants d'Israël, parmi toutes les familles de la terre » (III, 2).

Au contraire, cette situation privilégiée que les prophètes supposent toujours, ils ont souvent à la rappeler, car le peuple ne l'oublie que trop; c'est pourquoi ces rappels seront surtout des reproches. La forme la plus fréquente, c'est la mention de l'*élection de Jacob ou d'Israël;* c'est la fameuse « élection de grâce » si familière à toute la Bible, plus familière encore aux prophètes, surtout à Isaïe (XL-LXVI) : « Toi, Israël, mon serviteur, Jacob, *que j'ai choisi*, race d'Abraham, mon ami; toi que j'ai été prendre aux extrémités de la terre; toi à qui j'ai dit : Tu es mon serviteur, *je t'ai choisi.* » (Is., XLI, 8-9; cf. Is., XIV, 1; XLIII, 10, 20; XLV, 1, 3, 21; XLVIII, 12; XLIX, 7; Ez., XX, 5; Zach., I, 17; II, 12; III, 2.)

Cette expression en appelle d'autres, équivalentes ou corrélatives. Israël, en même temps que l'*élu de Yahweh*, est encore *son ami* (Is., XLII, 19); n'est-ce pas par amour que Yahweh l'a choisi (Is., XLIII, 4; Os., XI, 1; Mal., I, 2)? « Son peuple » (Is., XLIX, 13); « son héritage » (Is., XIX, 25; XLVII, 6; LVIII, 14; Jer., II, 7; III, 19; X, 16; XII, 7, 8, 9, 13, 14; XVI, 18; L, 11; LI, 19; Lam., V, 2; Ez., XXXIII, 24, 25, 26; Joel., II, 17; III, 2); « la tribu de son héritage » (Is., LXIII, 17; Jer., X, 16); « sa vigne choisie » (Is., V, 2; XXVII, 2-5; Jer., II, 21); « la prunelle de son œil » (Zach., II, 12). Israël est la chose consacrée à Dieu (Jer., II, 3). Si Israël est l'élu de Yahweh, par contre Yahweh est le *Dieu d'Israël*, le *saint d'Israël*, celui qui a contracté alliance avec Israël (Is., XLI, 14; XLIII, 14; XLVII, 4; XLVIII, 17; XLIX, 7; LIV, 5; LX, 14).

Cette pensée est latente en bien des expressions où l'on ne songerait point d'abord à la chercher. Dieu est souvent appelé celui qui a *créé* Israël, qui l'a *fait*, qui l'a *formé*, qui l'a *façonné* (Is., XLIII, 1, 15; XLV, 11; LXIV, 7; Mal., II, 10). On songerait aux rapports de créateur à créature, d'ouvrier, d'artisan à œuvre, c'est-à-dire à des rapports de *nature*. En réalité, il s'agit de rapports de *grâce*, le contexte l'exige, ces expressions imagées veulent rendre les faveurs que Dieu a accordées à Israël, seul entre tous les peuples; elles désignent tous les actes de prédilection par lesquels Israël a été préparé et établi comme peuple choisi.

Cette situation privilégiée est assez souvent rappelée par des images empruntées aux deux grandes affections humaines, celle de père à enfant, celle d'époux à épouse.

Pour Dieu, le peuple d'Israël est un *enfant*, les Israélites sont *des fils*. Pour le peuple d'Israël, Dieu est un *père* (Is., I, 2; XLV, 11; LXIII, 8, 16; LXIV, 7; Jer., III, 4, 19; XXXI, 9, 20; Mal., I, 6; II, 10). Cette paternité divine s'est manifestée par la délivrance d'Égypte qui est comme la naissance du premier-né qu'est le peuple choisi (Os., XI, 1-2). La conduite au désert a été la discipline de l'éducation paternelle (Os., XI, 3-4; cf. Deut., VIII, 5). Ces rapports de tendresse ne sont malheureusement rappelés le plus souvent que par le reproche de n'avoir pas les sentiments de filiale affection qu'ils comportent (Is., I, 2, 4; XXX, 1; LVII, 4; Jer., III, 14, 22; IV, 22). Toutefois, cette filiation, occasion de tant de reproches pour le passé, reste le fondement et le gage de promesses pour l'avenir (Jer., XXXI, 20; Os., II, 1; Is., LXIII, 16; cf. LXIV, 7, 8).

Pour Dieu, Israël est une *épouse;* pour Israël, Dieu est un *époux*. C'est l'amour qui a dicté le choix de Dieu. Cette union indique bien la communion intime où Dieu est entré avec son peuple; rien n'en montre mieux la profondeur morale et surnaturelle.

C'est le thème de toute la Ire partie d'Osée (I-III): fiction ou réalité, le mariage imposé par Dieu au prophète est un symbole saisissant des relations particulières de Yahweh avec le peuple d'Israël; c'est toute la doctrine de la grâce qui est symbolisée dans la partie narrative en prose (I, 2-II, 3; III, 1-5) et expliquée dans la partie didactique en vers (II, 4-25). L'image est fréquente dans toute la Bible, mais particulièrement dans le Cantique des cantiques, Jérémie et Ézéchiel. Le Cantique repose tout entier sur l'image, mais il faut interpréter cette image en parabole plutôt qu'en allégorie; en Jérémie (II, 2, 23, 24; III, 1) et surtout en Ézéchiel (cf. XVI, 8, 20; XXIII), l'image reçoit de longs développements et tourne à l'allégorie.

Ici encore les liens de tendresse se manifestent le plus souvent par des reproches adressés à l'épouse pécheresse qui est qualifiée « d'infidèle » (Jer., II, 29; III, 6, 13, 20; V, 10; Is., LVII, 3), « d'adultère » (Jer., III, 9; V, 7; IX, 1; Ez., XVI, 32, 38) et même, tellement les infidélités se sont multipliées, de « prostituée » et de « courtisane » (Is., I, 21; Jer., II, 20; III, 1, 2, 3, 7, 8; V, 7, 8). Mais l'amour qui a présidé au choix de l'épouse reste le gage de la rentrée en grâce.

De ce point de vue, le péché prend une couleur plus vive qui l'oppose davantage à la grâce; il n'est plus simplement une désobéissance à qui a droit de commander; il est une lourde ingratitude envers qui nous a comblés de bienfaits; c'est une rupture de l'alliance offerte gratuitement; c'est une violation de la foi jurée à un époux plein de condescendance. Il n'est pas jusqu'au châtiment du péché qui ne soit bien exprimé par le rejet dont le divorce humain n'est qu'un pâle emblème (Jer., II, 35; Os., II, 4).

3. *La fidélité de Dieu et l'infidélité d'Israël.* — Quel a été le sort de cette *alliance de grâce* offerte par Dieu à son peuple? La manière dont les prophètes l'envisagent est bien représentée par la scène de Michée qui a inspiré les *Impropères* de la liturgie du vendredi saint. Yahweh a une querelle avec son peuple; il va plaider contre Israël : « Mon peuple, que t'ai-je fait? En quoi t'ai-je causé de la peine? Réponds-moi. Car je t'ai fait monter du pays d'Égypte, je t'ai racheté de la maison de servitude..., souviens-toi... et reconnais les justices de Yahweh », c'est-à-dire les œuvres qui prouvent sa fidélité à ses promesses (Mich., VI, 2-5). Tout est là : en Yahweh, l'indéfectible fidélité à ses engagements gratuits; en Israël, l'irrémédiable infidélité à ses obligations d'honneur; cette antithèse émouvante, souvent formulée, n'est jamais absente de la pensée des prophètes (Os., IV, 1; Is., V, 3; XLIII, 26; Jer., II, 9). La doctrine de la grâce de Dieu et de sa lutte avec l'ingratitude de l'homme ne prend nulle part une forme plus vive ni plus touchante.

C'est en effet un des thèmes familiers des prophètes que la *fidélité de Yahweh* à son peuple. « Quelle iniquité vos pères ont-ils trouvée en moi pour s'éloigner de moi? » (Jer., II, 5.) Quel grief, en effet, Yahweh leur a-t-il donné? Il a toujours été pour eux « la source des eaux vives »; mais ils l'ont abandonné « pour se creuser des citernes, des citernes crevassées, qui ne retiennent pas l'eau » (Jer., II, 13). Ce qu'il leur a promis, il l'a toujours tenu, il le tiendra jusqu'au bout (Is., XLVI, 3-4; cf. LXII, 5; I, 23). C'est à tort qu'Israël se plaint que Yahweh l'ignore (Is., XL, 27), que Yahweh l'abandonne (Is., L, 2), ne le protège pas (XL, 14). « Ma main est-elle trop courte pour délivrer et mon oreille trop dure pour entendre? » (Is., L, 2; LIX, 2.) « Une femme oubliera-t-elle son nourrisson? Eh bien, quand même elle l'oublierait, moi, je ne t'oublierai point » (XLIX, 15).

Mais autant Dieu est resté fidèle à son peuple, autant, au contraire, Israël s'est montré infidèle à son Dieu; son histoire n'est guère que le récit de ses infidélités. De l'Exode au Deutéronome, le Pentateuque nous en a fourni de nombreux exemples. La suite des livres historiques nous a offert le même spectacle : les renouvellements de l'alliance que nous avons signalés ne sont que l'incomplète réparation des innombrables ruptures qui marquent, comme un refrain, les annales des rois. Mais le thème occupe encore plus de place chez les prophètes; il est le point de départ de leur enseignement: la forme stéréotypée que prend cet enseignement, le cycle prophétique, débute par les reproches; c'est pour les exprimer que les prophètes recourent le plus volontiers aux images de l'amour paternel et de l'amour conjugal. Les persévérants et obstinés abus de la grâce n'ont jamais trouvé de formules plus énergiques.

Le thème débute, avec Osée, par la scène si réaliste des infortunes conjugales du prophète (Os., I-III); vraie ou fictive, cette scène, avec les prostitutions renouvelées de l'épouse, est le vif symbole des incessantes infidélités d'Israël. Dans le reste du livre qui, sous une autre forme, présente le même sujet (IV-XIII), les couleurs

sont moins sombres. La délivrance d'Égypte a été les fiançailles; le séjour au désert a été le temps des premières amours et semble avoir connu quelques délices; Yahweh a trouvé Israël « comme des raisins dans le désert », « comme une primeur sur un jeune figuier » (IX, 10). Quand Israël était enfant, il l'a aimé et, dès l'Égypte, il a adressé des appels à son fils (XI, 1); mais celui-ci s'est détourné de ces appels (XI, 2); il n'a pas seulement méprisé ses bienfaits, il a aussi repoussé ses lumières : « Il n'y a ni vérité, ni connaissance de Dieu dans le pays » (IV, 1; V, 4; cf. VI, 3, 6).

Les enfants que Yahweh a nourris et élevés se sont révoltés contre lui (Is., I, 2); leurs sentiments envers Dieu, leur bienfaiteur, sont restés au-dessous de l'instinct des animaux, du bœuf et de l'âne (Is., I, 3), de la cigogne, de la tourterelle, de l'hirondelle et de la grue (Jer., VIII, 7). La forme que revêt l'explication (Is., V, 4) de l'apologue de la vigne (Is., V, 1-7) rappelle au vif les *Impropères* de Michée : c'est un des plus beaux et des plus profonds enseignements sur la grâce; avec quelle libéralité Dieu la prodigue (les soins donnés à la vigne, V, 2)! Avec quelle obstination l'homme la rejette (le verjus que la vigne a donné, au lieu des raisins, (V, 2-4); cependant, pour Isaïe, Jérusalem a été quelque temps « la cité fidèle » (I, 21).

Jérémie est plus sévère que ses prédécesseurs; à son époque, la situation s'est aggravée. Il est pourtant plus explicite qu'Isaïe (I, 21) et même qu'Osée (XI, 1) à rappeler la douceur des débuts : « Je me suis souvenu de la piété de ta jeunesse, de l'amour de tes fiançailles, alors que tu me suivais au désert... » (Jer., I, 2). Yahweh reste pour Israël « son père, l'ami de sa jeunesse » (III, 4). On dirait que l'infidélité ne commence qu'en Canaan (II, 7), mais aussi devient-elle dès lors irrémédiable. Malgré le rappel fréquent de l'élection divine : Israël a été planté comme une vigne excellente (II, 21), il est la tribu de l'héritage de Yahweh (X, 16), malgré les appels réitérés (VII, 13), malgré les envois de prophètes dès le matin (VII, 25), le peuple choisi a mis de l'obstination à ne pas écouter (VII, 13, 24-26, 27-28), à ne pas revenir (VIII, 5). Les ancêtres ont commencé, les contemporains continuent et sont pires que leurs pères (VII, 26). Dans la dépravation, Israël et Juda rivalisent entre elles et dépassent Sodome; Israël, l'infidèle, a quitté le domicile conjugal, abandonné le culte de Yahweh et rompu avec Jérusalem et le Temple (III, 6-7). Juda, la perfide, est restée à la maison, mais elle trahit son époux par des pratiques idolâtriques dans le Temple (III, 7-8). Toutes les classes de la société, tous les rangs de la hiérarchie ont leur part dans la corruption : les grands et les petits, les rois, les chefs et le peuple, les prêtres, les sages, les pasteurs et les prophètes (II, 8, 26; V, 31).

C'est avec Ézéchiel que le tableau prend ses couleurs les plus vives et ses proportions les plus étendues; il n'y a même plus, comme chez les prophètes précédents (Os., IX, 10; XI, 1; Is., I, 21; Jer., II, 2), le *hallo* de gratitude et de sympathie qui enveloppait les origines; les infidélités ont commencé non seulement au désert, mais dès l'Égypte (Ez. XXIII, 2; cf. XVI, 3). Comme d'après Jérémie, Juda a été pire qu'Israël (Jer., XVI, 47, 51; XXIII, 11) et toutes deux ont été pires que Sodome (V, 6; XVI, 48). Le peuple choisi a été constamment une maison de rébellion (II, 3) : aussi, dans trois grands tableaux, une fois, en clair (*revue de l'histoire des Pères*, XX), deux fois en des allégories (*l'allégorie de l'enfant trouvée devenue épouse infidèle*, XVI; *l'allégorie des deux sœurs criminelles, Oolla* et *Ooliba*, XXIII), le prophète trace, en détail, toute l'histoire du peuple choisi, comme la succession ininterrompue de ses infidélités et de ses rébellions.

Malachie est dominé aussi par cette antithèse de l'inlassable amour de Dieu et de la perpétuelle infidélité du peuple : « Je vous ai aimés » (I, 2); « En quoi nous as-tu aimés? » (I, 2.) « En quoi avons-nous méprisé ton nom? (I, 7.) « En quoi t'avons-nous souillé? » (I, 7.) Le prophète envisage surtout l'alliance avec Lévi. Il est sévère pour les prêtres de son temps (II, 1-4, 8-9). Mais il convient que le corps sacerdotal a connu de beaux jours; l'alliance avec Lévi fut une alliance « de vie et de paix », une alliance « de crainte » (II, 5). « La loi de vérité était dans sa bouche et il ne se trouvait pas d'iniquité sur ses lèvres; il marchait avec moi (comme les patriarches, Gen., V, 22, 24; VI, 9; XVII, 1) dans la paix et la droiture et il détourna du mal un grand nombre » (II, 6). Le sacerdoce lévitique a donc, pour sa part, été véritablement l'agent de la grâce de Dieu. Il faut savoir gré à Malachie de nous avoir transmis ce témoignage; ni l'ensemble des écrits prophétiques, ni même le reste de la Bible, ne nous l'auraient laissé entrevoir.

Par contre, la gravité des reproches de Malachie aux prêtres de son temps nous montre combien la Loi a été parfois compromise par ceux qui devaient la défendre et combien les prophètes ont eu à faire pour protéger et dégager les réserves de grâce qu'elle contenait. Cette tâche des prophètes s'est exercée principalement par la défense de la religion intérieure contre le formalisme du culte.

4. *La défense de la religion intérieure contre le formalisme du culte.* — Yahweh reproche à son peuple tantôt de porter ses hommages à d'autres dieux, tantôt de délaisser par négligence les pratiques du culte mosaïque (Is., XLIII, 23-24), mais aussi de laisser s'introduire dans ces pratiques le formalisme; on accomplit les cérémonies avec exactitude, même avec éclat, mais on ne se soucie pas d'y apporter les dispositions intérieures et on s'en autorise pour violer la loi morale : voilà le danger qui s'avère le plus prochain et le plus grave, celui auquel les prophètes eurent le plus souvent à faire face. Cette tâche leur valut l'honneur d'être, en même temps que les vrais interprètes de la Loi, les *défenseurs de la grâce* par la défense de la religion intérieure qui vivifie la Loi, contre le formalisme qui la stérilise.

Dès l'apparition du prophétisme, Samuel formule nettement le principe qui inspirera tous ses successeurs et qu'on appelle parfois *la doctrine prophétique* par excellence : « Yahweh trouve-t-il du plaisir aux holocaustes et aux sacrifices, comme à l'obéissance à la voix de Yahweh? L'obéissance vaut mieux que le sacrifice, et la docilité que la graisse des béliers... » (I Sam., XV, 22). L'observation de la loi de Dieu passe avant les pratiques positives du culte; celles-ci ne sont agréables à Dieu que si elles sont vivifiées par les dispositions intérieures.

C'est dans les circonstances les plus variées, mais avec le même esprit, que les prophètes vont faire l'application de ce principe. Amos invite ironiquement les enfants d'Israël à redoubler de zèle pour des observances extérieures que n'accompagnent point le sentiment religieux, ni l'obéissance à la loi morale; qu'ils viennent ainsi mettre le comble à leur iniquité! (IV, 4-5.) Mais plus loin, l'ironie cesse et la condamnation devient formelle : « Je hais, je dédaigne vos fêtes... Si vous m'offrez vos holocaustes et vos oblations, je n'y prends pas plaisir... » (V, 21-22; cf. 25). Que demande Dieu, à la place de ce culte tout extérieur? La pratique constante et universelle de la loi morale : « Que le jugement coule comme l'eau et la justice comme un torrent qui ne tarit pas » (V, 24). « Cherchez-moi et *vivez* » (V, 41). «Cherchez le bien et non le mal, afin que vous *viviez* » (V, 14; cf., V, 6, 15).

Aux yeux d'Osée, les enfants d'Israël, par leurs sacrifices, ont mis le comble à leurs transgressions (V, 2). « Avec leurs brebis et leurs bœufs, ils iront chercher Yahweh et ne le trouveront point » (V, 6). « Éphraïm a

multiplié les autels en péchant et ces autels l'ont fait tomber dans le péché » (VIII, 11). « Les sacrifices qu'ils m'offrent, c'est de la viande qu'ils immolent et qu'ils mangent; Yahweh n'y prend point de plaisir » (VIII, 13); ce ne sont point des actes religieux inspirés par la piété, mais uniquement des occasions de festin et de bonne chère. Et le prophète met dans la bouche de Dieu le principe de Samuel : « Je prends plaisir à la piété et non (plus qu') au sacrifice, à la connaissance de Dieu plus qu'aux holocaustes » (VI, 6). Avec la mention de la connaissance de Dieu, le principe prend ici une nuance spéciale; elle est caractéristique d'Osée. Au reproche de formalisme, il en joint un autre : celui de négliger la grâce de la *connaissance de Dieu* qui est contenue dans les mille articles de la Loi (VIII, 12) et qu'il est du devoir du sacerdoce de connaître et de promulguer (IV, 1, 6, 14; V, 4). Aussi, quand Israël revient à Yahweh, il est invité à prendre avec lui des paroles et à lui offrir, au lieu de taureaux, le fruit de ses lèvres, c'est-à-dire à préférer aux rites menteurs des paroles sincères (XIV, 3).

Michée a donné à la doctrine une forme élevée et touchante. Dans son litige avec Yahweh, le peuple, pour apaiser la colère divine, propose ses offrandes. Il représente avec candeur la déformation populaire du culte; il ne marchande point sur les sacrifices extérieurs, les plus abondants, les plus coûteux : « des milliers de béliers, des myriades de torrents d'huile »; il livrera ce qu'il a de plus cher, « son premier-né ». Mais il n'a pas la moindre idée des exigences morales de Yahweh (Mich., VI, 6-7). Ce sont ces exigences que le prophète va lui révéler dans une déclaration qui est une des plus belles de l'Ancien Testament : « On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bon et ce que Yahweh demande de toi : c'est de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde et de marcher humblement avec ton Dieu » (VI, 8).

Par la bouche d'Isaïe, Dieu réprouve les sacrifices purement extérieurs et demande aux offrants d'ôter plutôt la malice de leurs actions (I, 11-16). Il reproche au peuple de s'approcher en paroles et de l'honorer des lèvres, tandis que son cœur reste éloigné et que son culte n'est qu'un précepte appris des hommes (XXIX, 13). Is., LVIII, 1-14 est tout entier consacré aux illusions des Juifs sur le jeûne et le sabbat et décrit en traits pittoresques, d'une part, la manière qui déplaît à Yahweh et qui est celle du peuple (courber la tête comme un jonc, se coucher sur le sac et la cendre, ℣. 5); d'autre part, la manière qui plaît à Yahweh et qu'il bénit (détacher les chaînes injustes, délier les nœuds du joug, renvoyer libres les opprimés, ℣. 6). Enfin le poème d'Isaïe se termine par une déclaration d'un large souffle spiritualiste sur la valeur relative du culte du Temple : le ciel, la terre, le Temple, c'est son œuvre. Voici ce qu'il regarde de préférence : « Celui qui est humble, qui a le cœur brisé et qui tremble à ma parole » (LXVI, 2).

Aucun prophète n'a poussé plus loin que Jérémie les protestations contre le formalisme et les revendications en faveur du culte intérieur. Il se plaint que ses contemporains n'aient pas une vraie religion; ce n'est pas avec *eux-mêmes* qu'ils servent Dieu, c'est avec *des objets extérieurs*. De tous ces objets extérieurs : sacrifices, Temple, arche, Loi... on a fait des fétiches. Parce que le peuple a tout cela, il croit qu'il n'a rien de plus à faire; il croit qu'il échappera aux conséquences de tous les crimes qu'il a commis (III, 16; VI, 20; VII, 4, 21; VIII, 8).

Le prophète rappelle non moins énergiquement au sentiment de la religion intérieure. Pour lui, l'intérieur seul est réel; c'est au-dedans du cœur qu'il faut porter la réforme : « Défrichez vos jachères et ne semez pas dans les épines. *Circoncisez-vous pour Yahweh et enlevez les prépuces de votre cœur* » (IV, 3-4; cf. IV, 14). C'est du cœur que vient tout le mal. L'homme est ce qu'est son cœur; c'est le cœur qui est bon ou mauvais (VII, 5, 24; XVII, 5; XVIII, 12).

Par la bouche de Jérémie, Dieu va jusqu'à dire : « Je n'ai pas parlé à vos pères, ni ne leur ai rien prescrit, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Égypte, en matière d'holocaustes et de sacrifices » (VII, 22). Faut-il prendre ce langage au pied de la lettre et conclure que Jérémie refuse aux sacrifices le caractère d'institution divine? (Cf. VI, 20.) Si Jérémie rejetait toute loi de sacrifice, comment en admettrait-il dans sa prophétie des temps du salut? (XXXIII, 18; cf. XVII, 26; XXXI, 14; XXXIII, 11.) Son langage est tout simplement un contraste relatif qui, par un procédé familier aux Sémites, est exprimé d'une façon absolue : Dieu désire si vivement le service du cœur que, en comparaison, il ne tient pas aux sacrifices; il ne tient pas à des sacrifices, tels qu'on les lui offre, purs rites extérieurs, mais ces sacrifices lui sont agréables, le jour où ils sont l'expression d'une dévotion intérieure.

Tous ces prophètes, Amos, Osée, Michée, Isaïe, Jérémie, Zacharie (VII-VIII) réprouvent sans doute le formalisme et rappellent l'esprit intérieur, mais d'autres, à l'inverse : Ézéchiel, Malachie, Daniel, insistent sur la régularité des observances. Volontiers on leur infligerait le reproche de légalisme. En réalité, s'ils recommandent les prescriptions, ce n'est nullement dans l'esprit formaliste que combattent les autres prophètes, c'est comme accomplissement des ordres de Yahweh et comme légitime expression des sentiments intérieurs. La vérité est faite de l'union des deux thèses.

5. *Le triomphe de la grâce de Dieu.* — Devant l'infidélité obstinée de son peuple, quelle sera l'attitude de Dieu? C'est ici le *triomphe de sa grâce* qui va concilier *sa toute-puissance* et *son infinie sainteté.*

a) L'immutabilité du dessein de Dieu. — L'infidélité de l'homme ne saurait faire échec au dessein de Dieu, ni le frustrer de ses effets, car ce dessein est immuable : « C'est parce que, moi, Yahweh, je ne change pas, que vous, les enfants de Jacob, vous n'avez pas été consumés » (Mal., III, 6). Ce sort est celui qu'auraient mérité vos perpétuelles infidélités, mais mon plan de grâce doit s'accomplir : il est aussi ferme que les lois de la nature; de même que, je l'ai juré, les eaux de Noé ne se répandront plus sur la terre, ainsi je ne m'irriterai plus contre toi (Is., LV, 9). Et quand même les montagnes s'ébranleraient, mon alliance de paix ne sera point ébranlée (Is., LV, 10). Le feu de la colère de Yahweh ne retournera pas en arrière, qu'il n'ait agi et réalisé les desseins de son cœur (Jer., XXX, 24). Pas plus qu'on ne peut rompre l'alliance de Dieu avec le jour et la nuit, on ne saurait faire mentir ses promesses (Jer., XXXIII, 20, 21, 25).

b) La transcendance de la miséricorde. — Au service de ce dessein immuable, Dieu a sa miséricorde. Si obstinée que soit l'infidélité de l'homme, elle est encore dominée par cette miséricorde divine qui est vraiment inlassable.

C'est la première grande infidélité d'Israël, l'adoration du veau d'or, qui a provoqué, au Sinaï, de la part de Yahweh, la solennelle déclaration de la primauté de la miséricorde divine (Ex., XXXIV, 6-7). En face des apostasies renouvelées, cette déclaration, par la bouche des prophètes, va se répercuter en échos multiples et prolongés. Voici d'abord deux formules où rien d'essentiel ne manque : « Yahweh votre Dieu est *miséricordieux* et *compatissant*, *lent à la colère* et *riche en grâce* et il s'afflige du mal (qu'il envoie). Qui sait s'il ne reviendra pas et ne *se repentira pas?* » (Joel, II, 13-14.) « Je savais, dit Jonas, pour s'en plaindre, que vous êtes un Dieu *miséricordieux* et *clément*, *lent à la colère* et *riche en grâce* et vous *repentant du mal* » (Jon., IV, 2).

Des titres divins, groupés dans l'une et l'autre de ces deux déclarations, chacun va retentir indéfiniment

dans les écrits des prophètes : Yahweh est *miséricordieux*. « Je suis Yahweh qui exerce la miséricorde, » dit-il par Jérémie (IX, 23; cf. III, 12). « Je fais miséricorde à des milliers » (Jer., XXXII, 18). Il ne prend point plaisir à la mort du méchant, mais à ce que le méchant se détourne de sa voie et vive (Ez., XVIII, 32; XXXIII, 11). Il est *compatissant;* il est par excellence celui qui a compassion (Is., LIV, 10). Il pardonne largement (Is., LV, 7). Il est toujours prêt à pardonner, même les fautes les plus graves (Is., I, 18, 25). Il est celui qui seul n'oublie point (Is., XLIX, 15). Il est *lent à la colère;* il ne s'y abandonne qu'à la dernière extrémité. Dans sa colère, il n'oublie pas d'avoir pitié (Hab., III, 2). Il ne la laisse pas toujours prévaloir (Mich., VII, 18); il est prompt à en revenir. Il ne garde pas un courroux éternel (Is., LVII, 16). Il se repent du mal qu'il a fait (Jer., XVIII, 8, 10). Il revient sur la décision prise, si la miséricorde le demande (Jer., XVIII, 8). Le prophète Nahum, dans son court et impitoyable oracle contre Ninive (II-III) a beau n'avoir à présenter Yahweh que comme « un Dieu jaloux et vengeur, prompt à la colère et inflexible contre ses ennemis » (I, 2, 3), il ne l'en proclame pas moins « un Dieu bon [pour qui espère en lui], un refuge au jour de la détresse, un Dieu qui connaît ceux qui se fient à lui » (I, 7).

Mais surtout il est *riche en grâce*. Malgré tous les refus qu'il a subis, il est toujours accessible et accueillant; malgré tous les abus faits de ses dons, il continue à les offrir avec la même sincérité, la même générosité, la même gratuité : « Yahweh attend pour vous *faire grâce*, il se lèvera pour vous *faire miséricorde*... A ton premier cri, il te *fera grâce;* dès qu'il t'aura entendu, il *t'exaucera* » (Is., XXX, 18, 19). « Je me laissais rechercher de qui ne me demandait pas; je me laissais trouver de qui ne me recherchait pas... J'étendais mes mains tout le jour vers un peuple rebelle..., un peuple qui me provoquait en face sans arrêt » (Is., LXV, 1, 2; cf. Jer., XXIX, 13). « Au temps de la grâce, je t'exauce, et, au jour du salut, je te viens en aide » (Is., XLIX, 8): « ô, vous tous qui avez soif, venez aux eaux, vous-mêmes qui n'avez pas d'argent » (Is., LV, 1). Sur la perpétuelle invitation à la grâce, sur sa gratuité, sa générosité, le Nouveau Testament n'aura guère à ajouter à la doctrine des prophètes; il n'aura qu'à préciser la nature du don.

Cette miséricorde est inspirée par l'amour : « Si j'ai prolongé pour toi la miséricorde, c'est que je t'ai aimé *d'un amour éternel* » (Jer., XXXI, 3). L'amour qui a suggéré le choix d'Israël, qui a été au point de départ de toutes les démarches faites en sa faveur, cet amour subsiste au cœur de Dieu; il s'y trahit par de touchants accents de tendresse, presque de sensibilité : « Comment te délaisserais-je, Éphraïm; te livrerais-je, Israël? Mon cœur se retourne en moi et en même temps ma compassion s'émeut » (Os., XI, 8). « Avec *un amour éternel* j'ai *compassion de toi* » (Is., LIV, 8). « Éphraïm est-il donc pour moi un fils si cher, un enfant favori? Car chaque fois que je parle contre lui, je me ressouviens encore de lui. Aussi pour lui mes entrailles se sont émues... » (Jer., XXXI, 20).

Dans sa miséricorde envers Israël, Yahweh agit aussi *pour lui-même* (Is., XLVIII, 25), *à cause de son nom*, *pour l'honneur de son nom* (Is., XLVIII, 9-11; Ez., XX, 9, 14, 22, 41, 44; XXXVI, 20, 21, 22; XXXIX, 7; Dan., III, 34, 37...); c'est comme un motif nouveau qu'il appelle au secours de sa tendresse; loin d'être un égoïsme divin, c'est la suprême délicatesse à l'égard de l'homme. L'existence et la prospérité d'Israël sont intimement associées à la gloire du nom de Yahweh. Si Yahweh laissait détruire Israël, il ébranlerait les assises mêmes du dessein qu'il est en train de réaliser; il effacerait de l'esprit des païens la seule connaissance qu'ils aient de lui, car c'est par la dispersion d'Israël qu'ils ont connu le vrai Dieu (II Macch., I, 27); sans doute cette dispersion d'Israël a failli « profaner » le nom de Yahweh, car les païens, voyant les Israélites dispersés, attribuaient cet échec à la faiblesse de leur Dieu qui n'avait pas été capable de les défendre (Ez., XXXVI, 20), mais les voyant rétablis, les païens comprendront que ceux-ci avaient été dispersés pour leurs péchés (Ez., XXXIX, 23); alors il vénéreront Yahweh qui a sauvé son peuple. Et c'est ainsi que, par la miséricorde exercée envers Israël, Yahweh aura « sanctifié son nom aux yeux des nations » (Ez., XXXIX, 27).

c) *Les moyens d'action de la miséricorde*. — Comment cette miséricorde de Dieu arrivera-t-elle à ses fins et aura-t-elle raison des résistances de l'homme? A l'image du laboureur qui varie ses travaux et les adapte aux circonstances (Is., XXVIII, 23-28), Dieu est « admirable en ses conseils et riche en ses moyens » (Is., XXVIII, 29).

Au premier rang de ces moyens, qu'il met au service de sa miséricorde, figurent les châtiments. Ils sont, avant tout, œuvre de justice. Ils n'ont été que trop mérités par les péchés de son peuple. « Je te châtierai selon la justice et je ne te laisserai pas impuni » (Jer., XXX, 11). « Je ne me tairai point que je n'aie rétribué vos iniquités avec les iniquités de vos pères » (Is., LXV, 6, 7). Devant leurs constantes rébellions, Yahweh se change pour eux en ennemi (cf. Is., LXIII, 10). Comme il le déclare par la bouche d'Osée, il sera pour eux comme un lion, comme une panthère qui les guette au bord du chemin; il fondra sur eux comme l'ourse privée de ses petits. Il déchirera l'enveloppe de leur cœur (XIII, 7, 8; V, 14).

Mais ces châtiments ne sont pas pour la destruction. « Les pensées que j'ai pour vous », même quand je vous afflige, « sont des pensées de paix et non de malheur » (Jer., XXIX, 11). « Si je te châtie selon la justice, je ne t'exterminerai pas : car je suis avec toi pour te sauver » (Jer., XXX, 11; cf. XLVI, 28). « Si je te châtie par l'exil, c'est avec mesure » (Is., XXVII, 8; cf. Is., LII, 3). « Je ne détruirai pas entièrement la maison de Jacob » (Am., IX, 8; cf. Jer., IV, 27; V, 10, 18; X, 24).

Si Yahweh a déchaîné les nations contre Jérusalem, c'est pour la punir, ce n'est pas pour la détruire. Si ces nations outrepassent leur mission, Yahweh en a un grand courroux contre elles, il fera d'elles une extermination et il rendra sa faveur à Jérusalem (Is., X, 5-27; Jer., XXX, 11; XLVI, 28; Zach., I, 7-17).

C'est que ces châtiments ne sont pas « pour la ruine », mais « pour la punition du peuple ». Quand Dieu fait tomber sur les pécheurs un prompt châtiment, c'est une marque de grande bonté. Pour les païens, il attend qu'ils aient comblé la mesure des iniquités. Pour son peuple, il n'attend pas, afin de n'avoir pas à exercer sa vengeance. Aussi ne retire-t-il jamais sa miséricorde à ce peuple; en le châtiant, il ne l'abandonne pas (II Macch., VI, 12-16). Ces châtiments sont des grâces; ils sont le fruit d'un dessein de miséricorde; c'est l'éducation paternelle du désert qui continue (Deut., VIII, 5; Os., XI, 3-4).

Il est vrai que ce stratagème de la miséricorde divine est lui-même déjoué par l'obstination du peuple. Devant ses épreuves, ce peuple s'est endurci, il s'est aveuglé, il s'est refusé à y voir des grâces. Le Seigneur a beau envoyer fléaux sur fléaux (Is., IX, 7-X, 4; V, 25) : « Le peuple n'est pas revenu à celui qui le frappait »; et le prophète de reprendre, après chaque fléau, le refrain : « Avec tout cela, la colère de Yahweh ne s'est point détournée, et sa main reste étendue » (Is., IX, 11, 16, 20; X, 4; V, 25). Quand Yahweh leur dit : « Voici que je façonne contre vous un malheur... revenez donc chacun de votre voie mauvaise », ils disent : « C'est en vain, nous suivrons nos pensées, nous agirons selon l'obstination de notre mauvais cœur » (Jer., XVIII, 11-12). Dieu a beau verser sur Israël le feu de son cour-

roux: celui-ci n'a pas compris que tous les maux qui l'affligent lui sont envoyés par Yahweh contre qui il a péché, dont il n'a point voulu suivre les voies (Is., XLII, 25).

On comprend que la miséricorde divine, après s'être affirmée avec tant de constance, semble enfin vaincue et que Dieu paraisse devenu impitoyable. « Pourquoi te ferais-je grâce »? déclare-t-il à Israël (Jer., V, 7). « J'ai retiré à ce peuple ma paix, ma grâce et ma compassion » (Jer., XVI, 5). « Ce n'est pas un peuple sage; c'est pourquoi celui qui l'a fait n'en aura point pitié et celui qui l'a formé ne lui fera pas grâce » (Is., XXVII, 11). Il interdit à Jérémie d'intercéder en sa faveur (Jer., VII, 16; XI, 14; XIV, 11). Les intercesseurs les plus autorisés, Noé, Daniel et Job, sauveraient leur âme par leur justice, mais ils ne sauraient obtenir le salut du peuple (Ez., XIV, 14). Jérémie se plaint que, lors même qu'il crie et implore, Yahweh ferme tout accès à sa prière (Lam., III, 8): « Tu n'as pas pardonné. Tu t'es enveloppé dans ta colère. Tu t'es couvert d'une nuée, afin que la prière ne passe point » (Lam., III, 42-44). « Vos iniquités, reprend le prophète, ont mis une séparation entre vous et votre Dieu; vos péchés lui ont fait cacher sa face, pour qu'il ne vous entende pas » (Is., LIX, 2). En effet Yahweh cache sa face à son peuple, répètent à l'envi les voyants (Is., VIII, 17; LIV, 8; LVII, 17; LXIV, 7; Jer., XXXIII, 5; Ez., XXXIX, 23, 24). Yahweh oppose aux résistances des mesures irrévocables; devant l'obstination du peuple qui refuse son enseignement, le prophète, sur l'ordre de Dieu, le scelle pour ses disciples (Is., VIII, 16; cf. XXIX, 11). Enfin Yahweh prive son peuple de la plus grande des grâces, la lumière spirituelle: il « enverra une faim sur la terre, non une faim de pain et non une soif d'eau, mais d'entendre les paroles de Yahweh » (Am., VIII, 11). Les voyants n'auront plus de réponses de Dieu (Mich., III, 7). Il retirera les visions aux prophètes, la loi au prêtre et le conseil aux anciens (Ez., VII, 26). Il répand sur son peuple un esprit de léthargie; il ferme leurs yeux (les prophètes), il voile leurs têtes (les voyants) (Is., XXIX, 10).

Mais ces rigueurs, qui coûtent au cœur de Dieu, ne sont qu'un nouveau stratagème : c'est le moyen suprême d'arracher le repentir et la conversion. A Israël, son épouse infidèle, Yahweh ferme le chemin avec des ronces; il élève devant elle un mur, afin qu'elle ne retrouve plus ses sentiers. Ainsi ne pourra-t-elle plus rejoindre ses amants. Elle sera dès lors obligée de dire : « J'irai et je retournerai vers mon premier mari; car j'étais plus heureuse alors que maintenant » (Os., II, 8, 9; cf. Luc., XV, 18). « Je m'en irai, dit Yahweh lui-même, je retournerai dans ma demeure, jusqu'à ce qu'ils se reconnaissent coupables et qu'ils cherchent ma face. Dans leur détresse ils me rechercheront » (Os., V, 15). « Un instant, je t'ai abandonnée, dit Yahweh à Jérusalem; dans une effusion de ma colère, je t'ai caché un moment mon visage, mais, avec un amour éternel, j'ai compassion de toi » (Is., LIV, 7, 8). « Car le Seigneur ne rejette pas à jamais, mais, s'il afflige, il a compassion, selon sa grande miséricorde » (Lam., III, 31-32; cf. V, 20, 22). Le prophète, au moment où il scelle son enseignement sur l'ordre de Dieu, exprime sa confiance : « J'espère en Yahweh, qui cache sa face à la maison de Jacob et je me confie en lui » (Is., VIII, 17).

d) L'intervention décisive et victorieuse de la grâce de Dieu. — L'excès d'amour a raison d'une résistance que n'avait pu vaincre la rigueur des châtiments. Yahweh, las de punir Israël, son épouse obstinée dans l'infidélité, l'attire à lui, la conduit au désert et lui parle au cœur (Os., II, 16). Jérusalem sent « se briser son cœur adultère »; « elle se prend en dégoût pour les abominations qu'elle a commises »; en confrontant son passé d'infidélités avec l'inlassable miséricorde de Dieu, elle a l'esprit si accablé que les pensées sont trop profondes pour les mots; elle demeure « muette de confusion » (Ez., VI, 9; XVI, 61; XX, 43; XXXVI, 31). Alors elle bénit cette miséricorde de Dieu qu'elle a jadis méprisée, qu'elle a cherché à déjouer; elle s'écrie avec le prophète Jérémie : « C'est une grâce de Yahweh que nous ne soyons pas anéantis, car ses miséricordes ne sont pas épuisées » (Lam., III, 22). Et Yahweh de lui répondre par la bouche d'Osée : « Je te fiancerai à moi pour toujours; je te fiancerai à moi dans la justice et le jugement, dans la grâce et la tendresse; je te fiancerai à moi dans la fidélité et tu connaîtras Yahweh » (II, 21-22).

De quoi est faite cette heureuse décision suprême? D'abord de l'aveu de l'*impuissance de l'homme;* les prophètes la proclament à l'envi: « Ce n'est pas à l'homme [qu'appartient] sa voie; ce n'est pas à l'homme qui marche de diriger ses pas » (Jer., X, 23). « Pas plus que l'Éthiopien ne peut changer sa peau, ni le léopard ses taches, celui qui est habitué au mal ne peut faire le bien » (Jer., XIII, 13). Le fondeur arrive à séparer du métal les scories; chez le méchant il n'arriverait pas à en séparer le mal, il y consumerait plutôt ses instruments (Jer., VI, 27-30).

L'impuissance de l'homme appelle *la toute-puissance de la grâce de Dieu*. Les prophètes ne la proclament pas moins nettement. La parole de Yahweh ne revient pas à lui sans effet, mais elle exécute ce qu'il a voulu (Is., LV, 11). L'homme est, entre les mains de Dieu, comme l'argile entre les mains du potier. L'image est familière aux prophètes (Is., XXIX, 16; XLV, 9; LXIV, 7; Ez., XVIII, 6). C'est à eux que saint Paul l'empruntera (Rom., IX, 21; cf. Apoc., II, 27; Sap., XV, 7).

Pour l'œuvre surnaturelle où la main de l'homme ne peut que défaillir, il faudra donc qu'interviennent le bras tout-puissant, la main créatrice de Dieu, mais il faudra aussi que l'homme apporte du moins sa collaboration. Qu'il reconnaisse d'abord sa faute (Jer., III, 13); qu'il revienne à Yahweh (Is., LIV, 7; Jer., XXIV, 7); qu'il se convertisse (Ez., XVIII, 30; Zach., I, 4); qu'il recherche Yahweh (Os., V, 15; VI, 1); qu'il se circoncise pour lui (Jer., IV, 4).

Si les prophètes expriment, d'une part, l'impuissance de l'homme, d'autre part, la toute-puissance de la grâce, la plupart de leurs formules présentent, dans une intime et vitale association, l'action de Dieu et celle de l'homme; l'une ou l'autre peut dominer, surtout celle de Dieu, mais l'une et l'autre sont efficaces.

Voici l'*action prépondérante de Dieu :* « Guéris-moi et je serai guéri; sauve-moi et je serai sauvé» (Jer., XVIII, 14). Voici, au contraire, l'*action de l'homme* provoquée par Dieu; on dirait volontiers : l'homme, invité par Dieu à commencer, si la grâce, que Dieu lui offre pour répondre à l'invitation, ne constituait précisément le vrai commencement : « Si tu reviens vers moi, je te ferai revenir » (Jer., XV, 19). « Revenez à moi et je reviendrai à vous » (Zach., I, 3).

Voici maintenant les *deux actions* manifestement conjuguées : « Fais-moi revenir et je reviendrai, car tu es Yahweh, mon Dieu » (Jer., XXXI, 18). « Fais-nous revenir à toi et nous reviendrons » (Lam., V, 21). « Si je suis tombée, dit Jérusalem, je me relèverai... mais lui me fera sortir à la lumière » (Mich., VII, 8). « Cherchez Yahweh, invoquez-le... Que le criminel revienne à Yahweh et il lui fera grâce » (Is., LV, 6, 7). C'est Dieu qui ôte le cœur de pierre pour donner un cœur de chair (Ez., XI, 19; XXXVI, 26), qui donne un cœur nouveau et un esprit nouveau (XXXVI, 26). Mais c'est l'homme aussi qui doit se faire un cœur nouveau et un esprit nouveau (Ez., XVIII, 31). Dieu promet aux Israélites de leur donner un cœur nouveau pour le connaître, mais à condition qu'ils reviennent à lui de tout leur cœur (Jer., XXIV, 7).

La finale d'Osée présente une belle peinture de cette action combinée du repentir actif de l'homme et de la

grâce enrichissante de Dieu. Israël aborde Dieu avec une prière de pardon et avec la promesse de renoncer aux idoles et aux puissances de chair (xiv, 2-4). La réponse de Dieu porte avec elle l'effusion de la grâce : « Je guérirai leur infidélité, je les aimerai de bon cœur, car ma colère s'est retirée d'eux » (xiv, 5).

D'ailleurs les écrits prophétiques abondent en passages où, sous des formes variées, tantôt sur le mode lyrique de l'action de grâces, tantôt sur le mode plaintif de la prière de supplication et de la confession des péchés, est célébrée la grâce, soit dans sa source en Dieu, soit dans son effusion en l'homme. Ces passages sont particulièrement saturés de la doctrine résumée en ces pages. Deux de ces passages ont attiré l'attention, dans la première partie de cette étude, à cause de leur richesse en terminologie de la grâce : le langage étant l'expression des pensées, il est naturel que ces deux passages : la prière du prophète en faveur de son peuple (Is., lxiii, 7-lxiv, 11) et l'hymne à la grâce divine (Mich., vii, 18-20), se présentent, ici encore, comme la plus riche récapitulation de la doctrine de la grâce (cf. col. 735-736). De même, au livre de Baruch, la confession des péchés (i, 15-ii, 10), suivie de la prière du peuple (ii, 11-iii, 8) qu'on peut rapprocher de la prière de Daniel (ix, 4-19), rappelle encore les prières de Néhémie (i, 4-11), d'Esdras (ix, 5-15) et des lévites (Neh., ix; cf. col. 826).

6. *L'annonce de l'économie nouvelle.* — L'alliance du Sinaï laissait déjà entrevoir une économie nouvelle où la grâce de Dieu serait distribuée moins parcimonieusement. L'annonce plus explicite en est faite au moment de la captivité. C'est une magnifique compensation à la grande épreuve. On pouvait croire à la rupture de l'ordre de choses existant entre Yahweh et son peuple. Or c'est précisément à ce moment qu'est annoncée non seulement la restauration, mais, avec elle, une économie plus haute : c'est *toute la grâce du Nouveau Testament* entrevue dès l'Ancien.

Les deux prophètes qui ont été les annonciateurs de la ruine de Jérusalem, les *duo cantores* qui se répondent de Jérusalem en Chaldée, Jérémie et Ézéchiel, seront aussi les hérauts de cette économie nouvelle et ce trait commun donne à leurs missions respectives un cachet caractéristique : chacun d'eux a un message de menace suivi d'un message de consolation. Dans la prophétie de Jérémie, par un accident de rédaction qui nous échappe, le livre de la consolation est au centre de l'ouvrage (xxx-xxxiii); le point culminant est formé par l'annonce de la nouvelle alliance (xxxi, 31-34). Ézéchiel, dont la prophétie est mieux ordonnée, annonce, dans sa Ire partie (i-xxiv) la ruine de Jérusalem, puis, après les oracles contre les païens (xxv-xxxii), il consacre la IIe partie (xxxiii-xlviii) à prédire la restauration; il l'explique par sa thèse favorite: Yahweh par le rétablissement de son peuple « se sanctifie » aux yeux des nations; il rétablit son crédit auprès d'elles, en montrant sa puissance et en dévoilant le vrai motif de l'épreuve de son peuple; or cette restauration ne sera pas seulement matérielle, elle se complétera par la *régénération spirituelle* que le prophète décrit en traits précis (xxxvi, 25-28). Aussi le grand tableau final de la Jérusalem restaurée (xl-xlviii), malgré ses apparences toutes matérielles, trouve la clef de son explication dans les chapitres précédents (xxxiii-xxxix), surtout dans la déclaration sur la régénération spirituelle.

Dans cette économie nouvelle, chacun des deux prophètes a donc discerné un trait autour duquel il oriente sa description : pour Jérémie, c'est l'*alliance nouvelle;* pour Ézéchiel, *la régénération spirituelle.* Leurs tableaux parallèles se rencontrent sur bien des points et, sur la plupart, les autres prophètes leur apportent de précieux compléments.

a) Jérémie et l'annonce de la nouvelle alliance. — Toutes les alliances précédentes ont été, à l'occasion, déclarées *perpétuelles:* l'alliance avec Abraham et les patriarches (Gen., xvii, 7, 13, 19), l'alliance même du Sinaï qui se donne comme reprenant la précédente (Ex., xxxi, 16, 17; Lev., xxiv, 8), mais aussi l'alliance davidique (II Sam., xxiii, 5). C'est que ces alliances sont considérées comme n'en faisant qu'une avec la grande alliance de l'avenir qui, au lieu de les faire disparaître, va leur donner, avec leur achèvement, leur pleine réalité. Seulement c'est là une vue prophétique que l'avenir seul doit éclairer. Ce qui éclate au grand jour, c'est que l'alliance semble rompue; Dieu, sans doute, y est resté fidèle, mais le peuple l'a sans cesse violée; les prophètes ne font que le lui reprocher (Am., i, 9; Os., viii, 1; Jer., xi, xiv, 21; xxxi, 32; xxxiv, 13, 14, 18). Aussi la doctrine des prophètes sera-t-elle que, pour réparer cette rupture, Dieu reprendra son alliance sous une forme plus haute. Osée en entr'ouvre déjà la perspective: après les aventures de l'épouse infidèle qui représentent les prévarications d'Israël, la rentrée en grâce est présentée comme un pacte nouveau (ii, 20-25); ce pacte a tout un côté idyllique (ii, 20-23) : paix universelle, moissons abondantes, mais il est avant tout *moral* et *spirituel :* « Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi dans la justice et le jugement, dans la grâce et dans la tendresse; je te fiancerai à moi dans la fidélité » (ii, 21-22). Avec Isaïe et Ézéchiel, la rupture avec le passé est moins sensible; mais la perspective d'avenir est la même : on dirait que c'est l'alliance ancienne qui se prolonge en alliance éternelle, tout en restant attachée aux espérances messianiques qu'elle réalise. « Je ferai avec eux une *alliance éternelle* » (Is., lxi, 8). « Et voici mon alliance avec eux, dit Yahweh; mon esprit qui est sur toi et mes paroles que j'ai mises dans ta bouche ne cesseront point » (lix, 21). « Je conclurai avec vous *un pacte éternel* » qui réalisera pour vous « les grâces assurées à David » (Is., lv, 3). Le Serviteur de Yahweh, image du Messie, sera l' « alliance du peuple » (Is., xlii, 6; xlix, 8). « Je me souviendrai de mon alliance avec toi aux jours de ta jeunesse et j'établirai avec toi une alliance éternelle (Ez., xvi, 60, 62; xxxvii, 26). Ce sera *une alliance de paix* (xxxiv, 25; xxxvii, 26) associée à la présence du nouveau David (xxxiv, 23, 24); Dieu érige pour toujours son sanctuaire au milieu d'eux (xxxvii, 26).

Mais la déclaration décisive est celle de Jérémie sur l'*alliance nouvelle* destinée à remplacer celle que le peuple a rompue. Cette déclaration se déroule majestueusement (xxxi, 31-34), puis les assertions principales en sont reprises (xxxii, 38-41), en fonction de la scène symbolique du champ d'Anathot et enfin la prophétie se conclut sur cette invitation : « Attachons-nous à Yahweh *par une alliance éternelle qui ne soit jamais oubliée* » (l, 5).

Non content d'annoncer cette nouvelle alliance, Jérémie a soin d'en préciser les caractères. C'est là qu'apparaît l'abondance de grâce dont elle sera enrichie. Un premier caractère, encore tout extérieur, c'est qu'elle différera de celle de l'exode. L'alliance que « je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda » ne sera pas « comme l'alliance que je conclus avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte » (xxxi, 31-32). Celle-ci a été rompue (xxxi, 32); celle-là ne le sera donc pas. Elle assurera l'exécution des promesses faites à David (Is., lv, 3). Elle se réalisera avec le règne du nouveau David (Ez., xxxiv, 23-24).

Le second caractère de cette alliance, le plus fondamental, ce sera d'être *intérieure* et c'est ce qui lui assurera l'abondance de la grâce. L'alliance précédente était écrite sur des tables de pierre; celle-ci sera écrite *dans les cœurs :* « Je mettrai ma loi au-dedans d'eux et

je l'écrirai sur leur cœur » (xxxi, 33). Pour en assurer le principe intérieur, Yahweh « leur donnera *un même cœur* et [leur fera suivre] *une même voie*, afin qu'ils le craignent toujours » (xxxii, 39). Il mettra sa crainte *dans leur cœur* (xxxii, 40). On reconnaît là le caractère que saint Paul se plaira à accentuer entre l'ancienne et la nouvelle alliance (II Cor., iii, 3, 6).

Le troisième caractère est une conséquence du précédent; cette alliance donnera directement accès à Dieu et supprimera le besoin d'intermédiaire : « Un homme n'enseignera plus son prochain, ni un homme, son frère, en disant : « Connaissez Yahweh! » Car ils me connaîtront tous, depuis les petits jusqu'aux grands » (xxxiii, 34). Non pas que la connaissance religieuse, ni sa transmission par les hommes deviennent inutiles, mais désormais tous ont accès à Dieu par la grâce intérieure qui devient plus abondante (cf. Jer., xxiv, 7). On reconnaît ici encore l'ébauche d'un point de vue que saint Paul présentera à l'occasion : « Par la foi en Jésus-Christ nous avons la hardiesse de nous approcher de Dieu avec confiance » (Eph., iii, 12). L'épître aux Hébreux le développera *ex professo;* sa thèse n'est-elle pas que le christianisme est *la religion du libre accès auprès de Dieu?* (Hebr., iv, 16; x, 19-22.)

Quatrième caractère : cette alliance, par la grâce de Dieu dont elle est riche, opère le pardon des péchés : « Je pardonnerai leur iniquité et je ne me souviendrai plus de leur péché » (xxxiii, 34; cf. Ez., xxxvi, 25, 29, 33). Ce même résultat est insinué par le titre d'*alliance du peuple*, donné au Serviteur de Yahweh, car ce titre est en relation avec l'illumination des aveugles et la délivrance des captifs (xlii, 7; xlix, 9) qui sont à entendre métaphoriquement: la cécité et la captivité désignent les effets du péché sur l'âme.

Enfin cette alliance sera une alliance de paix (Is., liv, 10; Ez., xxxvii, 26; xxxix, 25). Elle vaudra aux hommes une nouvelle forme de la présence de Dieu « qui érigera pour toujours son sanctuaire au milieu d'eux » (Ez., xxxvii, 26).

Mais ces caractères de la nouvelle alliance ont déjà anticipé les traits principaux du tableau de la *régénération spirituelle* tracé par Ézéchiel.

b) Ézéchiel et l'annonce de la régénération spirituelle. — Chez le prophète de l'exil, la régénération spirituelle apparaît comme un complément de la restauration; c'est elle qui assurera, à l'état nouveau, par rapport à l'ancien, une incomparable supériorité et surtout une grande surabondance de grâce.

Pendant qu'il est encore tout entier aux sombres perspectives de la ruine de Jérusalem (i-xxiv), le prophète, dans une première échappée glorieuse sur la restauration du peuple, y fait sa place à la *régénération spirituelle.* Il fait dire à Yahweh : « Je leur donnerai *un seul cœur;* je mettrai au-dedans d'eux *un esprit nouveau*, et j'ôterai de leur chair le cœur de pierre et je leur donnerai *un cœur de chair*, afin qu'ils suivent mes ordonnances...; et ils seront mon peuple et moi, je serai leur Dieu » (Ez., xi, 19-20). Dans le même contexte, le prophète conclut son enseignement sur la responsabilité individuelle, en engageant les Israélites à apporter leur collaboration à la grande transformation annoncée : « Rejetez loin de vous toutes les transgressions; faites-vous *un cœur nouveau* et *un esprit nouveau* » (xviii, 31). Mais c'est dans la IIe partie, consacrée à la restauration, qu'est la déclaration décisive et solennelle (xxxvi, 25-28). Enfin, au moment même d'aborder le grand tableau final (xl-xlviii), le prophète fait rappeler par Yahweh qu'il « aura répandu *son Esprit* sur la maison d'Israël » (xxxix, 29).

Chacun des traits ici présentés sera repris et complété par d'autres prophètes; mais ces seuls textes d'Ézéchiel, avec la variété de leurs images, contiennent tous les éléments essentiels de la *régénération spirituelle :* la partie négative ou purification de l'âme par la rémission des péchés est représentée par *l'aspersion d'eaux pures* (xxxvi, 25); la partie positive, ou infusion d'un nouveau principe de vie spirituelle est représentée par le *cœur nouveau* et *l'esprit nouveau.*

a. L'aspersion d'eaux pures. — « Je ferai sur vous une aspersion d'eaux pures » (xxxvi, 25). C'est le premier trait de la grande déclaration. L'image est empruntée aux cérémonies légales (Num., xix) dont quelques-unes se faisaient par aspersion. Le symbolisme est clair : l'eau lave les impuretés physiques, images des souillures de l'âme. Mais ici l'effusion d'eau ne s'arrête pas, comme dans les cérémonies mosaïques, à produire la pureté légale; elle opère une véritable purification intérieure; elle efface les péchés : « Vous serez purs; je vous purifierai de toutes vos souillures et de toutes vos abominations » (Ez., xxxvi, 25; cf. 29, 33). L'image dit exactement ce que Jérémie, en langage ordinaire, a attribué à la nouvelle alliance : « Je pardonnerai leur iniquité... » (Jer., xxxi, 34; xxxiii, 8).

Pour exprimer la même idée, Zacharie a une image analogue à celle d'Ézéchiel. Au lieu d'une simple aspersion, le prophète voit « une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour [laver] le péché et la souillure » (Zach., xiii, 1). Même idée encore et image voisine dans la scène symbolique du grand prêtre (Zach., iii) : on le dépouille de ses vêtements souillés, on le revêt d'habits de fête; on lui met sur la tête une tiare pure (iii, 3-5) : image de la purification, soit du souverain sacerdoce (iii, 6-7), soit de tout l'ensemble de la théocratie pour laquelle le grand prêtre intercède au jour de l'expiation : « J'enlèverai l'iniquité de ce pays en un seul jour » (iii, 9).

L'eau qui lave est le symbole de la grâce qui purifie. Les prophètes ne sont pas moins familiers avec les autres modes du symbolisme de l'eau: l'eau qui désaltère et rafraîchit, l'eau qui alimente et fait croître, l'eau qui féconde et transforme. La soif que l'eau apaise représente l'ardeur de l'âme pour les biens spirituels qui ont en Dieu leur source. Dieu est, en effet, pour Jérémie, « la source d'eau vive » que les Israélites ont abandonnée (ii, 13; xvii, 13). Yahweh, quand il comble des dons de la grâce Israël dont il est le père, Éphraïm qui est son premier-né, le « conduit aux eaux courantes » (Jer., xxxi, 9). L'image est particulièrement fréquente dans Isaïe. A travers toute la prophétie, mais surtout dans le grand tableau qui ouvre la IIe partie (xl-xlviii), la perspective du retour de la captivité ramène le souvenir de la sortie d'Égypte; c'est un nouvel exode, c'est un nouveau désert à traverser, le désert de Syrie; les faveurs surnaturelles dont Dieu y gratifie son peuple et où l'eau occupe une place importante, rappellent les prodiges du désert du Sinaï, la manne et surtout l'eau du rocher. « Vous puiserez *des eaux avec joie aux sources du salut* » (xii, 3), cantique d'action de grâces, inspiré de celui qui suivit le passage de la mer Rouge (cf. Ex., xv). Des eaux jaillissent dans le désert et des ruisseaux dans la steppe. Le sol brûlé se change en lac et la terre altérée en source d'eau (Is., xxxv, 6-7). Dieu fait jaillir des fleuves sur les sommets dénudés et des sources au milieu des vallées... (xli, 18). Il répand des eaux sur le sol altéré, et des ruisseaux sur la terre desséchée (xliv, 3). Ils n'ont pas soif dans le désert où il les a conduits; il fait couler pour eux l'eau du rocher (xlviii, 21, etc.). Cette eau qui jaillit de toute part dans le désert est bien l'image des grâces dont Dieu comble son peuple restauré; ce n'est pas seulement la tradition chrétienne tout entière qui appuie cette interprétation; le Nouveau Testament ouvre la voie (I Cor., x, 4).

L'eau qui désaltère ne va pas sans les mets qui nourrissent, le blé, le vin, le lait; c'est bien toujours *la grâce* que désignent tous ces symboles et son caractère

distinctif, *la gratuité*, y est vivement accentué : « O vous tous, qui avez soif, venez *aux eaux*, vous-mêmes *qui n'avez pas d'argent;* venez, achetez du *blé* et mangez; venez, achetez *sans argent* et sans rien donner en échange, *du vin* et *du lait* » (Is., LV, 1). Et le prophète ne veut pas que vous l'ignoriez : ces mets succulents, c'est pour faire vivre votre âme; c'est pour vous faire jouir des biens messianiques, c'est-à-dire de la grâce. « Que votre âme se délecte de mets succulents, que votre âme *vive :* et je conclurai avec vous un pacte éternel, [vous accordant] les grâces assurées à David » (Is., LV, 2-3).

Ce symbolisme est encore plus saisissant dans *le festin des élus* de l'Apocalypse d'Isaïe (XXV, 6). Le réalisme du langage ne doit pas faire perdre de vue le caractère tout spirituel du tableau : c'est la participation des biens divins qui est offerte à tous les peuples, dans ce repas où Dieu invite ses amis et familiers et où il leur sert des mets de choix. La simple invitation à ce festin montre Dieu qui pardonne les péchés des hommes et qui les admet dans son intimité; mais le symbole s'ennoblit si l'on remarque qu'on offre aux invités les parties réservées à Dieu dans les sacrifices (Num., VI, 17; XV, 5) : Dieu, par la grâce, nous admet à la participation de ses propres biens.

Après l'eau qui purifie et l'eau qui désaltère, voici l'*eau qui féconde et transforme*, symbole de la grâce qui féconde la vie spirituelle et transforme l'âme. C'est encore Zacharie qui, après nous avoir montré, à Jérusalem, la source purificatrice (XIII, 1), nous fait voir aussi l'eau fécondante : « Des eaux vives sortiront de Jérusalem, moitié vers la mer orientale et moitié vers la mer occidentale. Et tout le pays sera transformé en plaine » (Zach., XIV, 8, 10). D'après Joël, à Jérusalem, « une source sortira de la maison de Yahweh et arrosera la vallée des Acacias » (IV, 18). Enfin, dans le grand tableau final d'Ézéchiel, les eaux qui sortent du rocher du Temple par le côté droit, coulent par le Cédron jusqu'à la mer Morte dont les flots sont assainis; elles produisent, sur les bords, des arbres au feuillage toujours vert, aux fruits merveilleux, aux feuilles guérissantes (XLVII, 1-12); eaux purifiantes, fécondantes et même thérapeutiques, image frappante des propriétés variées de la grâce. Dans ces diverses scènes qui vont fournir les principaux traits de la grande vision finale de l'Apocalypse (XXI, 1-XXII, 5), la source de Joël sort de la maison de Yahweh (Joel., IV, 18), les eaux d'Ézéchiel descendent de dessous le côté droit du Temple (XLVII, 1), les eaux vives de l'Apocalypse jaillissent du trône divin (XXII, 1), image de la grâce qui coule du sein de Dieu, mais le prophète de l'Apocalypse, éclairé par l'incarnation, voit sur le trône céleste, à côté de Dieu, l'Agneau, et dans le jaillissement du fleuve d'eau de la vie, qu'actionne l'Esprit-Saint, il contemple tout à la fois la grâce de Dieu et la grâce du Christ.

b. Le cœur nouveau. — Après le premier élément de la justification exprimé par l'aspersion d'eaux pures, la déclaration d'Ézéchiel aborde le second élément, *l'infusion de la grâce :* c'est d'abord sous l'image du *cœur*. A vrai dire cette image est double : d'une part, *le cœur de chair* (XI, 19; XXXVI, 26); d'autre part, *le cœur nouveau* (XVIII, 31; XXXVI, 26). Dans les deux cas, la pensée est exactement la même, mais l'image ne l'est qu'en partie.

Le *cœur de chair* est opposé au *cœur de pierre;* le cœur de pierre, c'est le cœur des Israélites infidèles et obstinés, c'est un cœur endurci (II, 4), adultère (VI,9), impudent (III, 7), associé d'ailleurs à un front endurci (III, 7). Ce cœur est, au moral, ce qu'est, au physique, la pierre; il ne peut être amolli, amené à l'obéissance; il résiste à tous les avertissements; c'est le cœur sans la grâce. Au contraire, le cœur de chair, c'est le cœur qui, accessible aux inspirations de la grâce, se laisse transformer par elle (Éz., XI, 19; XXXVI, 26). Quand c'est le *cœur nouveau* qui désigne cette même transformation surnaturelle par la grâce, ce cœur s'oppose, comme l'homme nouveau au vieil homme, au cœur de chair ordinaire considéré comme vicié par les fautes et les défauts du pécheur (XVIII, 31; XXXVI, 26).

La loi mosaïque avait déjà engagé l'Israélite à circoncire son cœur (Deut., X, 16) et annoncé la circoncision dont parle le prophète (Deut., XXX, 6). Mais la déclaration capitale est celle d'Ézéchiel : des trois textes, on l'a remarqué (cf. col. 843) deux attribuent à Dieu la formation de ce cœur nouveau (XI, 19; XXXVI, 26); l'autre invite l'homme à y collaborer (XVIII, 31). Les autres prophètes font écho à Ézéchiel, particulièrement Jérémie. Chez lui l'image du cœur joue un grand rôle : Dieu sonde les reins et les cœurs (XI, 20; XVII, 10; XX, 12) et l'homme est invité à se circoncire pour Yahweh et à enlever les prépuces de son cœur (IV, 4). La nouvelle alliance, annoncée par le prophète, transforme les cœurs; Yahweh y donnera aux Israélites un cœur pour le connaître (Jer., XXIV, 7). Il leur donnera un même cœur et une même voie pour qu'ils le suivent toujours (XXXII, 39). C'est la même image avec une nuance à peine distincte. Enfin c'est encore la même pensée, quand le prophète déclare que la nouvelle alliance est au-dedans écrite sur les cœurs (XXXI, 33). Dieu ajoute, par la bouche de Baruch, le secrétaire de Jérémie : « Je leur donnerai un cœur et des oreilles qui entendent; ils renonceront à leur cou raide et à leurs maximes perverses (Bar., II, 31; cf. Is., LXIII, 17).

c. L'esprit nouveau, dans le sens moral où il est ici employé, est à peu près synonyme de *cœur nouveau*. La légère différence consiste en ce que l'esprit désigne plutôt, chez l'homme, un principe actif de direction, tandis que le cœur vise davantage la sensibilité qui subit passivement les impressions du dehors. Comme on distingue dans l'homme *le cœur* et *le cœur nouveau*, on pourra aussi distinguer *l'esprit* et *l'esprit nouveau*. Dans les textes caractéristiques d'Ézéchiel, *l'esprit nouveau* figure une fois à côté du *cœur nouveau :* « Faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau » (XVIII, 31); une fois à côté *du cœur de chair* (qui a le même sens) : « Je mettrai au-dedans d'eux un esprit nouveau; et j'ôterai de leur chair le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair » (XI, 19); enfin une fois entre les deux : « Je vous donnerai un *cœur nouveau* et je mettrai au-dedans de vous un *esprit nouveau;* j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un *cœur de chair* » (XXXVI, 26). Quant aux deux autres cas du mot *Esprit :* « Je mettrai au-dedans de vous mon Esprit » (XXXVI, 27) et : « J'aurai répandu mon Esprit sur la maison d'Israël » (XXXIX, 29), ils se présentent d'emblée avec une nuance plus objective; c'est que, par rapport à Dieu, la situation n'est pas identique à ce qu'elle est chez l'homme entre son cœur et son esprit.

Si l'homme a un esprit et un cœur qui lui sont personnels, il n'est pas question en Dieu de son cœur, mais seulement de son Esprit et cet Esprit agit et même se communique. Quand on s'attache à cette notion de l'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament, on l'envisage d'ordinaire en fonction de la doctrine trinitaire et alors on ne trouve pas beaucoup à retenir, sur l'Esprit-Saint, comme personne distincte. Mais si l'on envisage l'action de Dieu « par son Esprit », les textes sont nombreux, et importants aussi sont les éléments qui éclairent et préparent la notion de vie spirituelle dont l'épanouissement était réservé au Nouveau Testament. L'Esprit de Dieu désigne l'action vivifiante de Dieu dans l'ordre de la nature, mais surtout dans l'ordre de la grâce, car la Bible fait rarement abstraction de l'or-

dre réel qui est l'ordre surnaturel (cf. J.-B. Colon, *A propos de la mystique de saint Paul*, dans *Revue des sciences relig.*, 1935, p. 173).

La Bible envisage, dès les origines, l'action de l'Esprit de Dieu sur le monde et sur les hommes et même la communication de cet Esprit aux hommes (Gen., I, 2; VI, 3; Ex., XXXI, 3; XXXV, 31; Num., XI, 17, 25). On peut dire que, dans l'Ancien Testament, cet Esprit n'est accordé qu'avec parcimonie à quelques hommes suscités par l'Esprit : ce sont les juges et les prophètes (Num., XXVII, 18; Jud., III, 10; VI, 34; XI, 29; XIII, 25; XIV, 6, 19; Mich., III, 18). Il n'y a que le Messie sur qui l'Esprit de Dieu ait reposé, c'est-à-dire que par lui seul il a été possédé en plénitude (Is., XI, 2, 3; XLII, 1; LXI, 1).

Quand, chez les prophètes, l'homme est touché par l'action divine, il est question tantôt de l'*Esprit même de Dieu*, tantôt de *l'esprit communiqué*, c'est-à-dire de l'esprit de l'homme transformé par l'influence de l'Esprit de Dieu; on peut déjà songer, sinon à la grâce *incréée* et à la grâce *créée* des théologiens, du moins à la doctrine du πνεῦμα de saint Paul. On pourrait peut-être dire que cette doctrine s'ébauche déjà chez les prophètes; quand il s'agit de l'Esprit même de Dieu, c'est Dieu, source de la grâce; quand il s'agit de l'esprit de l'homme transformé par l'Esprit de Dieu, c'est la grâce.

Dans les déclarations capitales d'Ézéchiel, chaque fois que l'esprit nouveau est en connexion avec le cœur nouveau ou le cœur de chair, il s'agit de l'esprit de l'homme surélevé par l'action divine, c'est *la grâce* (XI, 19; XVIII, 31; XXXVI, 26). Dans les autres cas, il s'agit de Dieu lui-même comme source de la grâce (XXXVI, 27 et XXXIX, 29); la traduction française de Crampon a soigneusement mis dans les trois premiers cas : *esprit*, dans les deux derniers : *Esprit*.

Les autres prophètes apportent des déclarations convergentes. Chose étonnante, Jérémie fait exception; il n'emploie pas le terme : *esprit* dans son tableau de la nouvelle alliance qui, pour le fond et pour beaucoup d'expressions, répond au tableau d'Ézéchiel sur la régénération spirituelle.

C'est Isaïe qui, avec le même terme d'*esprit*, nous offre le plus remarquable équivalent du tableau d'Ézéchiel (Is., XXXII, 15-17); il ouvre la perspective d'une effusion d'un esprit d'en haut. Le côté idyllique dont Ézéchiel est dégagé occupe ici une place importante : le désert devient un verger et un verger si dense qu'on le prend pour une forêt. Pure image, car les expressions suivantes, d'ordre moral : la droiture et la justice; leur produit, la paix; leurs fruits, le repos et la sécurité, pour jamais, dévoilent ouvertement les réalités spirituelles de la grâce.

Dans la IIe partie d'Isaïe (XL-LXVI), les nombreuses mentions du terme se répartissent aussi spontanément qu'en Ézéchiel entre les deux acceptions : XLVIII, 16 et LXIII, 10, 11 et 14 désignent l'*Esprit de Yahweh* lui-même; XLIV, 3 et LIX, 21 représentent l'*esprit communiqué* ou *la grâce* dans l'homme (cf. trad. de Crampon : *Esprit*, *esprit*).

Aux reconstructeurs du Temple, tentés de découragement, Yahweh dit, par la bouche d'Aggée : « Mon Esprit demeure au milieu de vous » (Agg., II, 5; cf. Mich., III, 8). Zacharie a plusieurs expressions qui, malgré leur obscurité, semblent de grande portée. Dans la vision du candélabre (IV), il s'agit de toute l'œuvre de restauration, symbolisée par le second Temple; la partie la plus importante, c'est l'œuvre spirituelle : elle est figurée par le candélabre et les deux oliviers, image de la grâce qui alimente le nouveau culte. Or par quoi tout cela se fera-t-il? « *Ni par une armée, ni par la force*, mais *par mon Esprit* », dit Yahweh à Zorobabel. Quant à la parole caractéristique : « Je répandrai sur la maison de David un esprit de grâce et de supplication » (Zach., XII, 10), quelque mystérieuse qu'elle demeure, si l'on remarque qu'elle est suivie immédiatement de l'allusion au transpercement : « Ils tourneront les yeux vers celui qu'ils ont transpercé » (Zach., XII, 10; cf. Joa., XIX, 37; Apoc., I, 7), puis de la scène du deuil (Zach., XII, 10-14), et enfin de la source ouverte à Jérusalem pour la purification (XIII, 1), il semble que le prophète voie Dieu répandre l'esprit de grâce et de supplication pour regretter le crime, prendre part au deuil et puiser à la source purifiante les fruits du sacrifice rédempteur du Messie.

Des trois images essentielles de la description d'Ézéchiel, la troisième, l'esprit nouveau, se rapproche spontanément de la deuxième, le cœur nouveau; elle se rapproche aussi de la première, l'eau purificatrice; ce dernier rapprochement prépare, d'une façon remarquable, le Nouveau Testament où l'eau et l'Esprit vont être étroitement associés. « Moi, je baptise dans l'eau; lui baptisera dans l'Esprit-Saint » (Marc., I, 8; cf. Matth., III, 11; Luc., III, 16). Le Précurseur, soucieux de l'antithèse à établir entre son Maître et lui, ne retient pour lui que l'élément inférieur, l'eau et, pour Jésus, que l'élément supérieur, l'Esprit-Saint; mais en réalité, Jésus baptisera tout à la fois *dans l'eau* et *dans l'Esprit-Saint*, comme le quatrième évangéliste l'affirme formellement (Joa., III, 5). D'ailleurs dans toute l'œuvre de saint Jean, l'*eau* et l'*Esprit* sont associés (Joa., VII, 38-39; I Joa., V, 8).

Le tableau d'Ézéchiel note que la régénération spirituelle sera le principe d'une nouvelle observation des commandements, d'une observation toute différente de celle des Juifs (XI, 19; XXXVI, 27); on croit entendre déjà saint Paul affirmer que celui qui a l'esprit de Jésus-Christ observe sa loi, suit ses commandements, parce que la grâce qui l'anime les lui fait accomplir spontanément (Rom., VIII, 13, 14).

Enfin le tableau d'Ézéchiel se termine (XI, 20; XXXVI, 28), comme s'était terminé celui de Jérémie (XXIV, 7; XXXI, 33; XXXII, 38) par la formule : « Ils seront mon peuple et je serai leur Dieu. » Cette promesse, ébauchée avec l'alliance patriarcale (Gen., XVII, 7), apparaît dès l'alliance mosaïque (Ex., XIX, 5; Deut., XIV, 2), revient avec l'alliance davidique (II Sam., VII, 14; I Chron., XVII, 13; Ps., LXXXIX, 27-28). Les deux prophètes, annonciateurs de l'économie nouvelle, n'en cherchent pas d'autre, mais il est évident qu'elle prend désormais une plénitude nouvelle; le fruit de ce cœur nouveau, de cet esprit nouveau, c'est une communion spirituelle plus étroite entre le peuple converti et son Dieu qui l'aime. Cette union plus intime avec Dieu, chez le peuple purifié et régénéré (Ez., XXXVI, 26), revêtu du vêtement du salut et couvert du manteau de la justice (Is., LXI, 10), c'est la justice qui lui vient de Dieu (Is., LIV, 17), car c'est Yahweh qui fait germer la justice (Is., LXI, 11). En Yahweh seul est la justice (Is., XLV, 24). N'y a-t-il pas là une belle anticipation de la doctrine de saint Paul sur la justification : la justice de Dieu qui devient nôtre par la communication que Dieu nous en fait? (Rom., III, 21; Phil., III, 9.)

7. *Le Messie, instrument de grâce.* — L'économie nouvelle, c'est Dieu qui la procurera; son intervention décisive est décrite en termes magnifiques par les prophètes. Mais habituellement elle est attendue par l'intermédiaire d'un éminent personnage qui, revêtu d'une mission d'en haut, sera le grand instrument de la grâce, le dépositaire et le communicateur de tous les biens surnaturels que Dieu réserve à son peuple.

Les prophètes le présentent sous plusieurs images que les Israélites ont peine à réunir sur la même figure. La première image, celle qui imposera le terme technique, c'est l'*Oint*, d'après le sens du terme, le *Messie*,

d'après la consonance hébraïque, *le Christ*, d'après la consonance grecque; c'est le descendant de David, promis par II Sam., VII (cf. I Chron., XVII; Ps., LXXXIX; Ps., II, 2). Le terme reviendra indéfiniment dans la suite.

Dès Amos, c'est sous la forme de *restauration de la hutte de David* qu'est décrit le tableau du futur royaume qui, malgré ses traits tout temporels, représente le règne à venir de la grâce (IX, 11). Dans l'allégorie d'Osée sur l'épouse infidèle, qui symbolise les prévarications d'Israël (I-III), les Israélites, convertis et rentrés en grâce après l'épreuve, rechercheront non seulement Yahweh, leur Dieu, mais aussi David, leur roi (III, 5); le descendant de David attendu est l'instrument de cette rentrée en grâce et des biens qu'elle leur vaut. Michée voit ce descendant de David sortir de Bethléem (V, 1) qui est, en effet, la patrie de David, et non pas de Jérusalem, siège de son royaume, car il est dominateur en Israël (V, 1); fils de « celle qui doit enfanter », il ne sera pas seulement le libérateur, mais *la paix même*, dont il fera la compagne de la grâce (V, 2, 4); il se tiendra dans la force et la majesté de Yahweh dont le reflet brille sur lui (V, 3).

Dès le début de la prophétie d'Isaïe (IV, 2-6), ce descendant de David se présente comme le *germe de Yahweh* (IV, 2; cf. Jer., XXIII, 5; XXXIII, 15; Zach., III, 8; VI, 12); c'est grâce à lui que Jérusalem, purifiée par l'épreuve et lavée de ses souillures (IV, 4), sera protégée par la présence de Yahweh au milieu d'elle et verra ses sujets « sanctifiés », c'est-à-dire remplis de grâce et « inscrits pour la vie », c'est-à-dire, destinés à la gloire (IV, 3); c'est le germe de Yahweh qui fera « l'ornement et la gloire » de la cité régénérée par la grâce, parce qu'il aura été l'instrument de cette grâce (IV, 2).

Le livre de l'Emmanuel (Is., VII-XII) est digne de ce nom qui signifie « protection de Dieu »; en même temps que c'est une des plus brillantes échappées sur l'avenir, c'est une des plus riches sources de promesses et de grâces. Jérusalem traverse une des grandes crises de son histoire. Achaz, qui représente la maison de David, reçoit de Dieu, par le prophète Isaïe, la promesse d'un secours efficace, mais à la condition de se confier à Yahweh et de croire à son grand dessein : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas » (VII, 9). Achaz refuse cet acte de foi; aussi le secours divin ne sera pas pour lui qui verra personnellement l'invasion assyrienne; cependant l'enfant annoncé, le fils de la Vierge, *Emmanuel*, reste un gage de salut pour le peuple de Dieu et même pour la maison de David, mais dans une perspective dont personne ne pouvait alors deviner l'étendue. Cet enfant est le foyer d'une grande lumière (IX, 1), la source d'une grande joie (IX, 2), le principe d'une grande victoire (IX, 3-4); les noms qu'il porte : *Conseiller admirable, Dieu fort, Père éternel, Prince de la paix* (IX, 5), signifient l'abondance des biens spirituels qu'il possédera pour l'accomplissement de sa mission et qu'il répandra autour de lui dans le droit et la justice (IX, 6).

C'est encore cet enfant le *rameau sorti du tronc de Jessé, le rejeton issu de ses racines* (XI, 1; cf. IV, 2). Sur lui reposera l'*Esprit de Yahweh*, sous toutes ses formes, avec tous ses dons (XI, 2-3). Ce qui, jusqu'ici, n'était accordé que parcimonieusement à quelques personnages choisis, lui est octroyé en plénitude. Le rayonnement de sa grâce est exprimé par l'idyllique transformation de la nature autour de lui (XI, 6-8). La réalité spirituelle cachée sous ces images perce jusque dans le langage : « Le pays sera rempli de *la connaissance de Yahweh*, comme le fond des mers de l'eau qui le recouvre (XI, 9). Ce rejeton de Jessé, élevé comme un étendard pour les peuples (XI, 10), préside au rassemblement des dispersés (XI, 11-16) Ce retour est un nouvel exode et le peuple restauré chante un cantique qui rappelle celui des Hébreux après le passage de la mer Rouge (Ex., XV, 1). L'œuvre qu'il célèbre nous fait entrevoir la régénération spirituelle représentée par les eaux du salut puisées avec joie (XII, 3). Ainsi le livre de l'Emmanuel se termine sur la perspective d'une restauration où ces eaux du salut symbolisent l'abondance de la grâce.

Dans une nouvelle crise, sous le pieux roi Ezéchias, Isaïe est encore chargé de promettre le secours divin contre l'invasion assyrienne de Sennachérib. La grande promesse, cette fois, c'est l'inviolabilité de Sion, siège de la maison de David : « Voici que j'ai mis en Sion pour fondement une pierre, une pierre éprouvée, angulaire, de prix, solidement posée. » (Is., XXVIII, 16; cf., XIV, 32.) La métaphore est empruntée aux solides et précieuses fondations du Temple, mais la pierre éprouvée, inébranlable, n'est ni la cité, ni le Temple, ni même la maison de David, c'est le plan de Dieu dont la maison de David est l'expression extérieure. Yahweh a placé à Sion le fondement de son royaume, mais ce royaume doit être élevé selon la règle du droit et le niveau de la justice (XXVIII, 17). La foi est la condition de la tranquillité et de la sécurité au milieu du danger (XXVIII, 16). Cette prophétie a un écho, Ps., CXVIII, 22; elle a eu sa pleine réalisation dans le Christ par qui s'est réalisé le plan divin, et sur lequel repose le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'Église (Rom., IX, 33; I Petr., II, 6; cf. Matth., XXI, 42; Act., IV, 11).

Le thème fondamental de toutes les prophéties de cette époque est le suivant : il y aura une épreuve, mais Sion demeurera inébranlable (XXIX-XXXIII). Or, au delà de cette épreuve, on entrevoit la conversion, la réforme et le pardon du peuple et même, pour ce peuple purifié, la transformation de la nature. Ici encore les images idylliques ne doivent pas nous voiler les réalités spirituelles de la grâce qui percent sous les expressions mêmes : XXXII, 1 sq.; c'est le règne de la justice idéale du temps messianique, d'abord chez le roi parfait qu'est le Messie (1-2), puis chez les sujets régénérés et instruits (3-5); enfin, après un contraste avec le règne de la folie (6-8), c'est le tableau de l'effusion d'un esprit d'en haut, fait de droiture et de justice, dont le produit est la paix et le fruit, le repos et la sécurité pour jamais (XXXII, 15-17; cf. 18-20).

Jérémie et Ézéchiel qui, dans leurs visions de l'avenir, ont reçu de si précieuses lumières sur la nouvelle économie de grâce, ne la séparent pas de l'avènement du nouveau David qui en sera le médiateur; celui-ci sera donc le véritable instrument de la grâce de ce régime définitif. Pour Jérémie, comme déjà pour Osée (III, 5), le peuple restauré, bénéficiaire de l'alliance nouvelle, sera assujetti, non seulement à Yahweh, son Dieu, mais aussi à David, son roi (Jer., XXX, 5); ce nouveau David, que Dieu lui suscitera (XXX, 9), ce sera le *Germe juste* (XXIII, 5; XXXIII, 15) dont avait parlé Isaïe (IV, 2); le règne sage qu'il exercera dans le droit et la justice (XXIII, 5; XXXIII, 15) sera l'instrument de la grâce, voilà pourquoi ce nouveau David sera appelé *Yahweh, notre justice* (XXIII, 6; XXXIII, 16). Car ce souverain, sorti du sein de son peuple, Yahweh l'admettra à s'approcher de lui, en faveur de ses frères, comme un intercesseur religieux et comme l'agent de l'alliance nouvelle (XXX, 21). Pour Ézéchiel, comme pour Osée (III, 5) et Jérémie (XXX, 9), dans l'économie nouvelle du peuple restauré, c'est Yahweh qui est son Dieu, mais, à côté, il y a David, le serviteur, qui est prince (Ez., XXXIV, 24-25); seulement son rôle n'est plus exclusivement celui d'un roi temporel, c'est déjà celui d'un *intermédiaire de grâce*, c'est-à-dire d'un prêtre autant que d'un roi (Ez., XXXVII, 24, 25).

Le nouveau David est appelé par Ézéchiel « serviteur de Yahweh » (XXXIV, 23-24; XXXVII, 24-25), mais cette désignation est une particularité de la IIe partie

d'Isaïe où déjà les promesses faites à David sont devenues « les miséricordes ou les grâces assurées à David » (LV, 3). En effet le grand intermédiaire ou réalisateur de ces grâces, ce sera le *Serviteur de Yahweh*.

Cette forme de l'image messianique joue un rôle capital dans la préparation de l'économie de grâce. Mais le problème doctrinal est subordonné à un problème littéraire fort complexe qu'il suffit ici de noter. L'expression : *Serviteur de Yahweh*, dans la IIe partie d'Isaïe, s'applique parfois au peuple d'Israël (XLI, 8, 9; XLIII, 10; XLIV, 1, 2, 21, 26; XLV, 4; XLVIII, 20) et avec des considérants si défavorables qu'on ne peut les attribuer au Messie (XLII, 19), mais ces cas se limitent à la Ire section (XL-XLVIII). A partir du c. XLIX, en dépit des dénégations rationalistes, sous le nom de *Serviteur de Yahweh*, il ne peut plus être question d'Israël, mais seulement du Messie; aussi convient-il de transférer, dans cette IIe section, le fragment XLII, 1-4 où le *Serviteur* est déjà le Messie (hypothèse justifiée à d'autres titres). La IIe section (XLIX-LV), à laquelle est réservé l'emploi individuel du terme, comprendra deux groupes d'éléments qui se font antithèse : d'une part, les éléments élégiaques sur le *Serviteur de Yahweh* et ses épreuves (XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12), d'autre part, les éléments lyriques qui célèbrent les fruits de l'œuvre expiatrice du *Serviteur* (LIV-LV, auxquels il faut, semble-t-il, joindre LX-LXII). Dans la IIIe section (LVI-LIX; LXIII-LXVI), le terme ne se présente plus.

C'est comme « Serviteur de Yahweh » que le Messie apparaît surtout en agent de la grâce divine. Le commencement de cette grâce, c'est *l'élection*. Le Serviteur a été l'objet d'une élection particulière : Yahweh l'a choisi (XLII, 1, 6; XLIX, 7), l'a appelé dans la justice (XLII, 6), l'a appelé dès le sein [de sa mère] (XLIX, 1); dès les entrailles de sa mère, Yahweh a proclamé son nom (XLIX, 1, 5). Il lui a assuré, pour l'accomplissement de sa mission, une dotation exceptionnelle de grâce; il « a mis sur lui son Esprit » (XLII, 1; LXI, 1). Par où il apparaît manifestement que le Serviteur de Yahweh est le même que le *rejeton de Jessé* sur qui a reposé l'Esprit de Yahweh, avec la variété de ses dons (Is., XI, 2, 3). Même après l'avoir muni de la plénitude de la grâce, Yahweh ne l'abandonne pas : il le prend par la main, il le garde, il l'assiste dans son œuvre (XLII, 6).

La mission qu'il lui a confiée concerne également les Juifs et les gentils; car il l'a fait tout à la fois « alliance du peuple » (XLII, 6; XLIX, 8) et « lumière des nations » (XLII, 6; XLIX, 6). « C'est peu que tu sois mon Serviteur pour rétablir les tribus de Jacob, je t'établirai lumière des nations pour que mon salut arrive jusqu'aux extrémités de la terre » (XLIX, 6). En quoi consiste, en effet, cette mission? Elle est variée dans son objet; il s'agit d'ouvrir les yeux des aveugles, de délivrer les captifs, d'amener à la lumière ceux qui sont dans les cachots obscurs, de panser ceux qui ont le cœur brisé (XLII, 7; XLIX, 9; LXI, 1, 2), tâche bienfaisante, mais toute matérielle, dirait-on. Qu'on ne s'y méprenne point : la tâche est bien spirituelle; il s'agit d'annoncer, de porter, d'établir la justice parmi les nations, d'y proclamer la Loi qu'attendent les peuples lointains (XLII, 1, 3, 4), de porter le salut de Dieu jusqu'aux extrémités de la terre (XLIX, 6). Les traits sensibles des aveugles et des captifs sont donc à interpréter métaphoriquement. Quelques détails des tableaux nous en avertissent : « porter la bonne nouvelle aux malheureux » (LXI, 1), c'est-à-dire leur prêcher l'Évangile; « publier une année de grâce pour Yahweh » (LXI, 2), c'est-à-dire transposer au moral les bienfaits de l'année sabbatique, c'est bien une œuvre spirituelle. Nous sommes donc invités à en voir une aussi dans l'illumination des aveugles, c'est la proclamation de la vérité évangélique; dans la libération des prisonniers, c'est la délivrance de la captivité du péché.

Ainsi la mission du Serviteur est tout entière *une mission de grâce* et elle comprend cette grâce sous toutes ses formes. Elle est *grâce de lumière :* le Serviteur est lumière des nations (XLII, 6; XLIX, 8); il reçoit de Yahweh une « langue de disciple » « pour écouter en disciple » (L, 4), puis pour parler en maître; il doit porter la lumière du droit parmi les nations (XLII, 1, 3, 4); il ouvre les yeux des aveugles (XLII, 7), il ramène à la lumière du jour ceux qui gisaient dans l'obscurité des cachots (XLII, 7; XLIX, 9). Cette grâce du Serviteur est aussi une *grâce de délivrance, de rachat, de rédemption* (XLII, 7; LXIX, 9; LXI, 1-2).

Mais le trait le plus neuf et le plus caractéristique du tableau, c'est la source, le principe d'efficacité de cette grâce; elle vient de la *valeur expiatrice des souffrances du Serviteur*. Ses épreuves, ses douleurs, sa mort, tout étonne ses contemporains; ils voient en lui un coupable, frappé par Dieu. Il est innocent; les coupables, c'est nous tous. Ce sont nos iniquités qu'il porte. Par ses souffrances, il les expie. Sa mort est le sacrifice d'expiation par excellence (LIII, 10). Sur cette féconde vérité, inconnue jusque-là, semble-t-il, la lumière révélée tombe en abondance; dans le passage capital (Is., LIII), elle n'est pas énoncée moins de douze fois.

Mais le douloureux sacrifice a sa glorieuse contrepartie; le Serviteur humilié, frappé, mis à mort, ressuscite, est glorifié et jouit d'une nombreuse postérité spirituelle. C'est la grâce méritée par ses souffrances qui s'épanouit dans cette glorification. Cet épanouissement se manifeste déjà c. LIII, 10-12; il s'étale dans les chapitres lyriques qui suivent (LIV, LV, LX-LXII); c'est refuser la clef de l'interprétation que de ne pas chercher sous ces brillantes images les réalités spirituelles qui sont le fruit du sacrifice expiatoire du Serviteur. Ces mets succulents, eau, pain, vin, lait... offerts gratuitement, symbole des dons de la grâce et de leur gratuité, c'est lui qui, avec son sang, en a payé le prix (LV, 1-3). Il en est de même des brillantes descriptions de la Jérusalem restaurée; tous ces traits extérieurs représentent l'œuvre intérieure de purification et de grâce (LIV, LXX). D'ailleurs la splendeur physique de la ville correspond à la perfection spirituelle de ses habitants : ils sont tous disciples de Yahweh (LIV, 13); ils ont tous la justice qui leur vient de Dieu (LIV, 17; LX, 21); on les appelle « prêtres de Yahweh, ministres de notre Dieu » (LXI, 6). Cet éclat extérieur n'est qu'une manière imagée de décrire un séjour adapté à des hommes transformés par la grâce et la gloire. Ces descriptions préludent au tableau final de l'Apocalypse (XXI, 1-XXII, 5); elles comportent la même interprétation; l'éclat des images sensibles fait resplendir les réalités surnaturelles.

Vers la fin de l'ère prophétique, Zacharie se présente avec une extraordinaire richesse d'oracles messianiques; quoique l'obscurité de leurs symboles et le mauvais état de leurs textes ne permettent pas toujours d'en tirer une preuve absolue, cependant la convergence de leurs thèmes suggère la rencontre de plusieurs images messianiques jusque-là séparées et cette rencontre se fait précisément sur l'idée du Messie, instrument de grâce.

L'image du *Germe* (III, 8; VI, 12), reprise d'Isaïe (IV, 2) et de Jérémie (XXIII, 5; XXXIII, 15) et qui représente le descendant de David (Is., XI, 1), va opérer la jonction du Messie-roi et du Messie-prêtre.

Le Messie-prêtre apparaît d'abord seul, représenté par le grand prêtre, Jésus (Zach., III); on lui enlève ses vêtements maculés, on le revêt d'habits de fête, on lui remet une tiare pure (III, 4-5); c'est, en sa personne, la réhabilitation du sacerdoce et même, dans une certaine mesure, de toute la théocratie. Cette réhabilitation est

l'œuvre de la grâce; l'enlèvement des vêtements souillés représente la rémission des péchés du grand prêtre et de ceux pour qui il intercède (III, 9); les habits de fête et la tiare pure symbolisent la restitution faite au grand prêtre du libre accès auprès de Dieu en faveur de ses frères (III, 9).

Le Messie-prêtre et le Messie-roi vont paraître côte à côte dans la vision du candélabre et des deux oliviers (IV). Les deux oliviers représentent les deux fils de l'onction (IV, 14), les deux « oints » d'Israël, le chef civil, Zorobabel, image du Messie-roi et le grand prêtre, Jésus, image du Messie-prêtre; et le rôle des deux oliviers figure la fonction des deux oints dans la théocratie juive. Car le chandelier représente cette théocratie et la lumière du chandelier figure la vie spirituelle de cet organisme divin. Les deux oliviers, qui alimentent spontanément le réservoir du candélabre et en entretiennent la lumière, symbolisent la manière dont les deux fils de l'onction alimentent la vie religieuse de la communauté juive et y sont les canaux de la grâce. Mais quoique tous deux représentent le Messie, ils restent deux personnages distincts et, bien que voués à la même œuvre, ils agissent côte à côte.

Voici que les deux dignités vont se réunir sur le même personnage, le descendant de David, appelé *Germe* (VI, 9-15) : « Voici un homme dont le nom est Germe; il bâtira le temple de Yahweh..., il sera assis *en souverain sur son trône* et il sera *prêtre sur son trône.* » (VI, 12-13; cf. Ps., CX.)

L'image du roi davidique, après avoir rencontré celle du Messie-prêtre, va maintenant rencontrer celle du « Serviteur de Yahweh ». A vrai dire, cette dernière image est double : celle du *Serviteur humble et modeste* (Is., XLII, 1-4; cf. Matth., XII, 18-21) et celle du *Serviteur souffrant et mis à mort* (Is., LIII). Le roi, qui, d'après Zacharie, vient à Sion (IX, 9) est *juste et protégé* [de Dieu], ainsi qu'a toujours été présenté le roi davidique, mais il est aussi *humble et modeste*, comme le Serviteur, voilà pourquoi il est monté sur un âne. La complexe allégorie de Zacharie sur les mauvais pasteurs et le bon pasteur (XI, 4-17; XIII, 7-9) reprend celles de Jérémie (XXIII, 1-8) et d'Ézéchiel (XXXIV; XXXVII, 24) sur le même thème; les divers épisodes, quoique assez difficiles à élucider, sont riches en enseignements; ainsi, quand le bon pasteur brise sa houlette : *Grâce*, il montre comment les desseins de grâce de Dieu peuvent être frustrés par la mauvaise volonté de ceux qui étaient destinés à en bénéficier (Zach., XI, 10). En tout cas, quoi qu'il en soit des détails assez obscurs, d'une part, le pasteur insulté par ses brebis en révolte et finalement rejeté par elles (XI, 4-17) et, d'autre part, le pasteur frappé par l'épée, pendant que les brebis sont dispersées (XIII, 7-9), font songer au Serviteur humilié, trahi et mis à mort (Is., LIII). Quant au mystérieux personnage qui a été transpercé (Zach., XII, 10; cf. Joa., XIX, 37; Apoc., I, 7) et qui semble, de la part même de ceux qui l'ont frappé, l'objet d'un grand deuil national où il entre autant de repentir que de douleur (Zach., XII, 10-14), tout cela resterait fort mystérieux si le sacrifice sanglant du Serviteur de Yahweh (Is., LIII) ne venait fournir un contexte très satisfaisant et donner comme la clef de l'énigme. Cette pénitence du peuple pour le crime qu'il a commis est le fruit de l'« esprit de grâce et de supplication » que Yahweh a versé sur la maison de David et l'habitant de Jérusalem (Zach., XII, 10). La réponse divine à cette pénitence, ce n'est pas seulement une effusion de grâce, c'est l'ouverture « pour la maison de David et les habitants de Jérusalem » d'une source mystérieuse destinée à laver le péché et la souillure (XIII, 1).

Malachie clôt les prophéties en montrant dans le Messie la source de toute grâce. Ce Messie sera précédé d'un « messager qui préparera le chemin devant » lui (III, 1), c'est-à-dire qui fera appel à la grâce, pour mettre dans les âmes des dispositions favorables. Ce messager, que le prophète appelle Élie (Mal., III, 23; cf. Eccli., XLVIII, 10), c'est, au témoignage de Jésus-Christ (Matth., XVII, 13), Jean-Baptiste, le Précurseur. Alors le Seigneur, attendu des Israélites, l'ange de l'alliance désiré d'eux (III, 1), c'est donc le Messie lui-même qui vient avec une nouvelle alliance, l'alliance de grâce, annoncée par Jérémie (Jer., XXXI, 31). Quoique le premier objet de sa venue soit la miséricorde, il y aura aussi un jugement : par sa grâce, il purifiera les éléments anciens et les transformera pour les faire entrer dans l'ordre nouveau : « il purifiera les fils de Lévi et il les épurera comme l'or et l'argent; ils présenteront l'oblation à Yahweh selon la justice et l'oblation de Juda et de Jérusalem sera agréable à Yahweh, comme aux anciens jours » (Mal., III, 3, 4). Mais pour ceux qui craignent son nom, se lèvera un soleil de justice et la guérison sera dans ses rayons, chargés de grâce (cf. III, 20).

8. *L'universalité de la grâce.* — Il est assez apparu, dans tout ce qui précède, que le choix particulier d'un peuple n'avait pas été pour Dieu l'abandon des autres, que les grâces de choix prodiguées à Israël n'avaient point amené le retrait de toute grâce aux païens. Sans doute le judaïsme tardif en était venu à rétrécir le champ de la grâce divine et à la limiter aux frontières d'Israël et, jusque dans les siècles chrétiens, certains courants de pensée, apparentés au pharisaïsme, avaient accrédité cette conception. En fait, l'Ancien Testament a toujours protesté contre ce resserrement de la bienveillance divine. La protestation n'a été nulle part plus énergique et plus fréquemment renouvelée que chez les prophètes.

Tout cet enseignement des prophètes sur l'universalité de la grâce de Dieu, comme le sera plus tard celui de saint Paul (Gal., III, 8; Rom., IV, 17) est suspendu à la promesse faite à Abraham; en lui seraient bénies toutes les nations de la terre (Gen., XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4). Cette lumière, au point de départ, aurait dû prévenir tout obscurcissement postérieur.

Dans une prophétie qu'ont en commun Isaïe (II, 1-4) et Michée (IV, 1-5) et que tous deux ont peut-être empruntée à un prophète plus ancien, Sion apparaît comme le centre spirituel des nations; sa prééminence religieuse est figurée par l'élévation de la colline du Temple; ce lieu de culte d'Israël est le point de convergence de tous les peuples, qui, touchés de la grâce, viennent y adorer Yahweh, recevoir sa Loi, s'y instruire de ses voies et y marcher dans ses sentiers (Is., II, 2, 3). C'est Yahweh lui-même qui instruit et gouverne; le Messie ne paraît point. Sion reste le centre, mais de là la grâce rayonne jusqu'aux extrémités du monde, grâce qui éclaire les esprits et touche les cœurs (cf. Joa., IV, 22).

Le « livre de l'Emmanuel » (Is., VII-XII), quoique consacré au salut d'Israël par le descendant de David, se termine sur la même perspective universaliste : le rejeton de Jessé, élevé comme un étendard, sera recherché par les nations (XI, 10; cf. 12). A travers la captivité entrevue, on contemple le retour : les Israélites sont ramenés par les païens, « ils volent sur l'épaule des Philistins » (Is., XI, 14; cf. XII, 4, 5).

Avec les *oracles d'Isaïe contre les nations* (XIII-XXIII) malgré la prédominance des menaces, on commence à voir quelques réalisations partielles du plan divin : Moab est invité à chercher la protection du vrai roi qui siège sur le trône de David, mais son orgueil est un obstacle insurmontable (XVI, 5, 6). Isaïe voit les Éthiopiens, émus du jugement de Dieu sur l'Assyrie, apporter leurs offrandes à Yahweh en Sion (XVIII, 7). L'oracle atteint son point culminant quand, sous le regard du prophète, les deux terribles ennemis,

l'Égypte et l'Assyrie, se réconcilient avec Israël et entre eux; Israël, leur commune victime, devient le lien qui les unit : «Bénis soient, dit Yahweh, l'Égypte, mon peuple, et Assur, l'ouvrage de mes mains et Israël, mon héritage » (XIX, 25). Ces deux grands peuples représentent ici toutes les nations du monde; leur conversion symbolise l'incorporation au royaume de Dieu de tous les peuples, même les plus hostiles.

Avec l'Apocalypse d'Isaïe (XXIV-XXVII), l'horizon s'élargit : il n'est plus seulement universel, il devient transcendant. La restauration et la régénération d'Israël, qu'on entrevoit dans la perspective de l'épreuve, ne sont pas pour lui seul. Cette épreuve a instruit les nations aussi bien qu'Israël. Ceux qui ont échappé à la grande catastrophe rendent hommage à Yahweh. De grands peuples le glorifient, quand ils voient sa puissance manifestée sur des peuples non moindres qu'eux. Tout antagonisme cesse contre lui et son peuple. Sion devient le centre des bénédictions pour tout l'univers. La participation des nations aux bénédictions du peuple de Yahweh est décrite sous l'image d'un riche festin que Dieu leur offre (XXV, 6); nous connaissons la haute signification de ce festin et des mets qu'il comporte; nous voyons ici l'universalité des invitations.

Le prophète Sophonie n'est guère connu que pour les sombres couleurs de son tableau du « jour de Yahweh » (I, 15); on ignore trop la largeur de son horizon religieux et la profondeur de sa pénétration surnaturelle. Le jugement de Dieu est universel, c'est comme un second déluge (I, 2; cf. Gen., VI, 7; VII, 23); il commence par Israël, mais il s'étendra à toutes les nations (I, 12, 18); c'est à peine si les justes y échapperont (II, 3). Mais ce jugement n'est pas simple punition; il est au service des desseins de grâce de Dieu. Il commence par purifier Israël qui redevient l'objet des complaisances de son Dieu (III, 11, 13, 16, 17). Le peuple choisi est alors un témoin pour l'œuvre de grâce de Dieu et un objet d'émerveillement pour les nations. La vue de ce que Yahweh a fait en Israël convertit les gentils au vrai Dieu qu'ils adorent de loin, chacun de chez soi. Sophonie reprend l'espérance d'Isaïe et de Michée, mais il fait un pas de plus vers la vérité évangélique; les nations n'ont plus besoin de venir à Sion; c'est, chacune de chez elles, qu'elles adorent Yahweh (II, 11).

Jérémie reçoit sa mission prophétique aussi bien pour les nations que pour Israël (I, 10; XXV, 13); il est vrai que pour celles-là, comme pour celui-ci, c'est avant tout une mission de jugement : « Yahweh fait le *procès à toutes les nations; il entre en jugement avec toute chair* » (XXV, 31; cf. XLVI, 10; XLVII, 6; XLVIII, 10). Nabuchodonosor est son agent d'exécution (XXVII, 5), mais dans les promesses qui prolongent la perspective de ce jugement, les nations aussi ont leur part : Moab, Ammon et Élam se voient annoncer une restauration (XLVIII, 47; XLIX, 6, 39). Comme ses prédécesseurs, Jérémie entrevoit le rassemblement des nations à Jérusalem «au nom de Yahweh»(III, 17); elles y viennent des extrémités de la terre, désavouant leurs idoles et confessant que Yahweh seul est Dieu (XVI, 19). Israël pourrait dès maintenant devenir, selon la promesse patriarcale, la bénédiction et la gloire des nations; il suffirait qu'il se repentît (IV, 2). Dans les jours à venir, ce ne seront plus les nations qui apprendront à Israël à adorer leurs faux dieux, c'est Israël qui leur apprendra à servir Yahweh (XII, 16) et Sion, jadis si humiliée, deviendra l'objet de l'admiration de toutes les nations de la terre (XXXIII, 9).

Ézéchiel est tout entier à la restauration matérielle et à la régénération spirituelle d'Israël; si Samarie et Sodome y sont associées, parce qu'elles sont du peuple de Dieu (XVI, 53) il n'en est pas de même des nations étrangères. Cependant, elles apprennent à connaître Yahweh par la conduite qu'il tient sur son peuple; c'est de cette manière qu'« il se sanctifie à leurs yeux » (XXVIII, 25; XXXVI, 23; XXXVIII, 16).

Le livre de Jonas, qui n'éveille chez beaucoup que le souvenir d'un épisode un peu étrange, est peut-être, de tout l'Ancien Testament, l'apologie la plus décidée de la miséricorde divine et de l'universalité de la grâce. Il enseigne que la mission divine d'Israël s'étend aussi aux gentils; il ne faut pas être jaloux de les voir se convertir et échapper par là aux menaces que Dieu leur a faites (cf. III, 10; IV, 2, 10-11). Ce livre est une proclamation de l'universalité du plan divin du salut et une protestation contre la tendance à rétrécir les frontières du royaume de la grâce (Kœnig, art. *Jonah*, dans Hastings, *Dict. Bibl.*, t. II, p. 752).

Il faut convenir cependant que le souffle universaliste est plus large et plus puissant dans la IIe partie d'Isaïe (XL-LXVI). La dispersion d'Israël parmi les nations a eu pour but de punir le peuple choisi et de le former par une dure discipline, mais aussi *de porter chez les nations les premières semences de vérité et de grâce*. Quand les païens voient les Israélites recouvrer leur liberté et quitter Babylone, ils proclament la puissance et la vérité de leur Dieu : « Il n'y a de Dieu qu'en Israël, Yahweh est le seul vrai Dieu » (XLIV, 3; XLV, 14, 18-25). Quand les Juifs se mettent en route, les gentils les accompagnent, les portent, se consacrent à leur service (XLIX, 22); ils valent à Jérusalem une fécondité qui l'étonne (XLIX, 14). Le *Serviteur de Yahweh*, le grand agent de la miséricorde et de la grâce divines, n'est pas seulement établi « alliance du peuple d'Israël » pour restaurer les tribus de Jacob (XLII, 6; XLIX, 6), il est constitué «lumière des nations» (XLII, 6; XLIX, 6) pour que le salut et la grâce de Dieu arrivent jusqu'aux extrémités de la terre. Quand, après la description de ses souffrances et de sa mort, éclate, en chants d'allégresse, le tableau de la nouvelle Jérusalem, c'est le fruit des mérites de son sacrifice expiatoire; nous avons noté (col. 851) l'éclat et la transcendance des traits, image de l'excellence de la grâce; ce qu'il faut ajouter ici, c'est l'universalisme des éléments de cette cité nouvelle; à cette grande grâce, tous sont appelés à participer.

Quand on compare la splendeur de ces perspectives du grand prophète (Is., XL-LXVI) avec la modeste entreprise de Zorobabel, de Néhémie et d'Esdras, on a l'impression que celle-ci n'est point la vraie réalisation de celles-là; cette vraie réalisation, ce sont les événements du Nouveau Testament. Aussi le rôle des prophètes d'après l'exil sera-t-il de remettre sous les yeux des constructeurs découragés, la grandeur de ces espérances et les belles destinées religieuses du Temple chétif qu'ils rebâtissent.

Si Aggée et Zacharie concentrent leur effort sur cette reconstruction du Temple, ce n'est pas dans un étroit esprit de nationalisme politique ou de formalisme religieux; ce qui fera la gloire de ce Temple — annoncent-ils — c'est sa catholicité; ils voient les nations apporter leurs offrandes pour l'orner et pour faire de sa splendeur extérieure l'image du rôle encore plus grandiose qui lui est réservé (Agg., II, 7-9; Zach., VI, 15). Comme Isaïe et Michée, ils voient les peuples confluer à Sion pour y adorer Yahweh et y réclamer leur part des privilèges du peuple choisi (Zach., II, 11; VIII, 20). Là se consommera la réconciliation finale de l'homme avec Dieu et des hommes entre eux : « *En ce lieu, je donnerai la paix*, dit Yahweh des armées » (Agg., II, 9). Et, voilée dans l'ombre du temple matériel, s'élève la mystérieuse esquisse du temple spirituel que construira le roi-prêtre de la race de David (Zach., VI, 11-12).

Quant à Malachie, s'il s'attache à la régularité du service de ce Temple, désormais rétabli, et aux obser-

vances de la Loi restaurée, il ne s'y enferme point; avec une vraie largeur de vue prophétique, il voit, au delà de l'étroite enceinte du judaïsme, un culte étendu au monde entier, avec une oblation pure et pacifique, qui constitue désormais la source et le canal de la grâce de Dieu (Mal., I, 11).

5° *La grâce dans les psaumes. Les psaumes et la doctrine de la grâce.* — La doctrine des psaumes sur la grâce ne saurait différer de celle des prophètes. Les psalmistes sont souvent eux-mêmes prophètes et ajoutent, à leur commune inspiration divine, le don de la lumière prophétique (Ps., II, XL, XLV, LXII, CX). Avec une mission différente, les psalmistes ne contribuent pas moins que les prophètes à ranimer et à vivifier les éléments de grâce que contiennent les institutions sacrées d'Israël. Il semble même que l'Esprit de Dieu se soit plu à assurer, par la doctrine des psaumes, une avance sur celle des prophètes, dans la mesure où la sphère de pensée des psalmistes est plus haute et plus intime que la sphère d'action des prophètes; pendant que l'enseignement des prophètes se rapporte à toutes les institutions de la théocratie, les cantiques des psalmistes ne s'associent guère qu'à la plus élevée de ces institutions : le service de Dieu, le culte du tabernacle et du Temple. Les prophètes, avec leur mission réformatrice, s'adressent surtout aux hommes et, pour les ramener à Dieu, leur reprochent leurs abominations. Les psalmistes s'adressent à Dieu; sans doute ils n'oublient point les crimes des hommes, l'impiété et l'infidélité envers Dieu, la persécution contre ses serviteurs; ils en gémissent et en demandent pardon à Dieu; ils en souffrent et sollicitent, à ce titre, le secours divin, mais c'est à Dieu qu'ils en parlent et non aux hommes et ce point de vue plus élevé n'est pas sans retentissement sur leur doctrine de la grâce. Leurs chants, incessamment répétés dans les cérémonies du culte, comme dans les pratiques individuelles de piété, ont eu plus d'influence que les paroles ou les écrits des prophètes sur la formation religieuse du peuple et ont contribué davantage à imprégner l'âme israélite de cette chaude confiance en la grâce de Dieu que devait refroidir, aux derniers siècles du judaïsme, le légalisme des pharisiens.

De cette action plus profonde du psautier sur les âmes religieuses, nous avons un témoignage hors de prix. Dans leurs citations de l'Ancien Testament, les écrivains sacrés du Nouveau semblent faire au psautier une place de choix (cf. Bengel, *Gnomon Nov. Test.*, sur Hebr., X, 18). L'Église chrétienne a consacré cette sorte de préférence; dès l'origine elle a pris, des mains de la Synagogue, le psautier tout entier et elle en a fait un élément important, prépondérant même, de sa prière publique. Pour demeurer ainsi le livre liturgique du culte nouveau, le recueil des cantiques de l'ancien devait porter, d'une façon plus éminente, la marque de l'Esprit qui souffle à travers les deux Testaments.

1. *La grâce en Dieu.* — Le trait le plus remarquable de la doctrine des psaumes sur la grâce, c'est l'exaltation des attributs divins que la théologie appelle les *attributs de grâce.* Le langage est toujours celui de l'Ancien Testament; la doctrine prélude à celle du Nouveau. Le thème n'est pas étranger aux prophètes; il est bien plus développé dans les psaumes dont l'exclusive orientation vers Dieu amène spontanément la célébration des perfections divines.

Cette doctrine est éparse dans tout le psautier et prend les formes les plus variées. Attachons-nous, pour en relever quelques traits, à deux des formes les plus caractéristiques : *a)* celle qui, groupant les trois termes fondamentaux de *faveur, compassion* et *miséricorde* (cf. col. 727), désigne, pour ainsi dire, les attributs du *Dieu de grâce* et *b)* celle qui, dans la célèbre formule : *miséricorde et fidélité* (cf. col. 732), exalte les deux grands attributs du *Dieu de l'alliance.*

a) Les attributs du Dieu de grâce. — Dans les psaumes qui ne sont que des élévations à Dieu en l'honneur de ses attributs (Ps., VIII, XIX, 1-6; XXIX, LXV, CIV, CXXXIX), il est rare que les attributs de grâce n'aient point leur place parmi les autres, mais quelques-uns de ces psaumes leur sont à peu près tout entiers consacrés. Le plus remarquable est le ps. CIII; il n'y a guère, dans l'Ancien Testament, d'exposé plus complet, ni plus touchant de la grâce en Dieu. Le psalmiste débute en exhortant son âme et toutes ses facultés à bénir Yahweh pour ses nombreux bienfaits (℣. 1-2); en conclusion, il invitera toute la création à s'associer à sa louange (℣. 20-22); dans l'intervalle, c'est-à-dire dans tout le corps du psaume, ce ne sont guère que *les attributs de grâce* qu'il exalte. Yahweh n'est point seulement le Dieu de la nature, c'est le Dieu de la grâce, celui qui, par pure bienveillance, a fait choix de Jacob, qui a « manifesté ses voies à Moïse et ses grandes œuvres aux enfants d'Israël » (℣. 7), celui qui est pour eux un père plein de compassion envers ses enfants (℣. 13); mais sa bienveillance s'étend à tous les hommes qu'il appelle à devenir ses enfants et dont il connaît la faiblesse et la fragilité (℣. 15-16); il sait de quoi ils sont formés; il se souvient qu'ils sont poussière (℣. 14; cf. Gen., II, 7). Ces sentiments, il les a particulièrement pour « ceux qui le craignent » (℣. 11, 13, 17), pour ceux qui « gardent son alliance » (℣. 18), pour ceux qui se souviennent de ses commandements et les observent (℣. 18), mais il ne les refuse à aucun des hommes (℣. 15-16). Yahweh exerce la justice et fait droit à tous les opprimés (℣. 6), mais cette justice s'associe à la miséricorde (℣. 17). En effet, ce que le psalmiste célèbre avant tout, c'est sa bonté, sa compassion, sa miséricorde, ces attributs sont déjà une manifestation de grâce envers ceux qui craignent Yahweh; ils le sont doublement envers les pécheurs, car Yahweh « pardonne toutes les iniquités » (℣. 3), il « jette au loin toutes les transgressions » (℣. 12), il « guérit tous les maux », conséquence du péché (℣. 3); il comble les désirs de l'homme de tous les biens naturels et surnaturels (℣. 5); il ceint son front d'une couronne tressée « de miséricorde et de compassion » (℣. 4). Cette miséricorde et cette compassion (℣. 4), ces voies de Yahweh manifestées à Moïse (℣. 7) rappellent au psalmiste la grande scène du Sinaï (Ex., XXXIII, 13) et la solennelle déclaration de Yahweh à Moïse (Ex., XXXIV, 6-9); il en reproduit la partie principale : « Yahweh est compatissant (רַחוּם) et gracieux (חַנּוּן), lent à la colère et riche en miséricorde (חֶסֶד) (℣. 8). Et tout le reste du psaume ne sera que le développement de ces émouvantes paroles et des attributs qu'elles proclament; parce qu'il est « lent à la colère » (℣. 8), « ce n'est pas pour toujours qu'il réprimande »; il ne garde pas à jamais son courroux (℣. 9); « il ne nous traite pas selon nos péchés et ne nous châtie pas selon nos iniquités » (℣. 10). « Comme un père a compassion de ses enfants, il a compassion de ceux qui le craignent » (℣. 13). Et la miséricorde dont il est riche (℣. 8) dure à jamais (℣. 17).

Tandis que le ps. CIII est une *élévation* tout entière tournée vers Dieu, le ps. XXV est une *prière ardente* où le psalmiste ne semble occupé que de lui-même; il demande à Dieu protection (℣. 2-3), lumière (℣. 4-5) et pardon (℣. 6-11), et, au milieu même de l'angoisse (℣. 16-19), il lui exprime son bonheur (℣. 12-14) et sa confiance (℣. 15-21). Ce qui est caractéristique, c'est l'insistance avec laquelle il fait appel, en Dieu, aux *attributs de grâce :* « Accorde-moi ta *faveur* (חָנֵּן, ℣. 16); souviens-toi de ta *compassion* (רַחֵם) et de ta *miséri-*

corde (חֶסֶד), car elles sont éternelles; souviens-toi de moi selon ta *miséricorde* (חֶסֶד), à cause de ta bonté » (ỳ. 6-7). Ici encore est donc manifeste l'allusion à la grande déclaration du Sinaï (Ex., xxxiv, 6-9). La formule fondamentale est même complétée par la formule secondaire sur « la miséricorde et la fidélité » (ỳ. 10). Cette déclaration a constitué une nouvelle révélation du nom divin; c'est, à côté du nom du Dieu tout-puissant qui « est par lui-même » (Ex., iii, 14), celui du *Dieu tout miséricordieux qui pardonne* (Ex.,xxxiv, 6-9); le psalmiste ne l'oublie pas; s'il demande à ce Dieu « le pardon de sa propre iniquité », c'est à cause de ce nom qu'il s'est donné lui-même (ỳ. 11). Enfin, trait plus significatif encore — ainsi que Moïse au Sinaï (Ex., xxxiii, 13) — le psalmiste demande avec instance à Dieu de lui faire connaître « sa voie » (ỳ. 9), « ses voies » (ỳ. 4, 10); cette voie, ces voies de Yahweh, ce n'est pas seulement la conduite qu'il demande à l'homme (ỳ. 8, 12), c'est la conduite qu'il tient lui-même envers l'homme; c'est son « dessein de grâce » qu'il a manifesté à Moïse (Ps., ciii, 7), dessein qui a pour fondement *sa faveur* (Ps., xxv, 16), *sa compassion* et *sa miséricorde* (ỳ. 6, 7), qui a pour règle « sa miséricorde et sa fidélité » (ỳ. 10).

Ces deux exemples significatifs suffisent à montrer la richesse incomparable des psaumes sur l'exaltation de ces trois attributs du « Dieu de grâce ». La déclaration du Sinaï, que nous y avons entendue, que nous avions déjà retrouvée (II Chron., xxx, 9; Neh., ix, 17, 31; Joel., ii, 13; Jon., iv, 2), retentit encore, en propres termes, dans plusieurs psaumes : lxxxvi, 15; cxi, 4; cxvi, 5; cxlv, 8, et, par des allusions manifestes, en un grand nombre d'autres; ainsi les trois termes consacrés *(faveur, miséricorde* et *compassion)* paraissent dès la première invocation du célèbre ps. li, 3, etc.

b) Les attributs du Dieu de l'alliance. — La formule qui les énonce est aussi comprise dans la solennelle proclamation du nom divin au Sinaï; Yahweh se déclare : « riche en miséricorde et en fidélité » (Ex., xxxiv, 7). La fidélité est bien aussi, comme la miséricorde, un attribut de grâce. La miséricorde de Dieu l'a poussé à faire alliance avec Israël; sa fidélité lui fait tenir sa parole. En d'autres termes, sa miséricorde lui a fait promettre la grâce, sa fidélité lui fait accorder la grâce promise. La formule consacrée, retentissant du haut du Sinaï, trouve des échos dans tout l'Ancien Testament, mais c'est dans le psautier qu'ils sont le plus nombreux.

Le cas, remarquable entre tous, est celui du ps. lxxxix; c'est un appel solennel et angoissé, adressé à Dieu, en faveur de la dynastie davidique qui semble irrémédiablement déchue; Dieu est invité à tenir sa promesse qui semble en défaut; *sa fidélité* est comme sommée de faire honneur à *sa miséricorde.* Le psalmiste, après avoir exalté la fidélité de Dieu (ỳ. 1-19), lui rappelle la promesse que lui a inspirée sa miséricorde (ỳ. 20-38); puis il constate que cette promesse est en faillite (ỳ. 39-46). Alors il fait appel à la fidélité pour rétablir l'œuvre de la miséricorde (ỳ. 47-52). Les deux attributs de *miséricorde* et de *fidélité*, habituellement accouplés, quelquefois séparés, reviennent chacun sept fois dans ce seul psaume (ỳ. 1, 2, 5, 8, 14, 24, 28, 33, 49). Après un tel exemple, il n'est pas surprenant que la formule reparaisse bien souvent dans le psautier; nous l'avons déjà rencontrée dans le ps. xxv, 10 (cf. Ps., xxxvi, 6; xl, 11-12; vii, 4, 11; lxi, 8; lxxxiv, 12; lxxxv, 11; lxxxviii, 12; xcii, 2, 3; cxv, 1; cxxxviii, 2).

A force d'invoquer ces deux attributs, les écrivains sacrés en viennent à les personnifier, comme pour y incarner *la grâce divine* et ses interventions dans le plan du salut. Ils sont tantôt les deux serviteurs qui « se tiennent devant la face » de Yahweh, prêts à exécuter ses volontés (Ps., lxxxix, 15); tantôt ce sont les deux messagers que Yahweh charge d'accomplir ses ordres : « esprits envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut » (Hebr., i, 14); « Dieu enverra *sa miséricorde et sa fidélité* » (Ps., lvii, 4; cf. 11); « Envoie ta lumière et ta fidélité » (Ps., xliii, 3); tantôt ce sont les deux piliers de l'édifice que construit ici-bas la grâce divine (Ps., cxv, 1); tantôt enfin ce sont comme les deux anges gardiens du roi messianique qui est ici-bas le bénéficiaire des promesses et l'agent du dessein de grâce de Dieu. On a pu appeler ces deux attributs personnifiés les deux génies de la rédemption.

Il arrive même que ces personnifications en entraînent d'autres et que ces deux attributs aient toute une escorte d'autres attributs. Si la *miséricorde* et *la fidélité* sont les serviteurs qui « se tiennent devant la face » de Yahweh, « *la justice* et l'*équité* sont le fondement de son trône » (Ps., lxxxix, 15). Quoique *la justice* et *le jugement* règnent souverainement, la miséricorde et la fidélité en règlent l'exercice; la justice est comme les montagnes de Dieu et le jugement, comme le vaste abîme, mais la miséricorde atteint jusqu'aux cieux et la fidélité jusqu'aux nues (Ps., xxxvi, 6, 7). Nous avons déjà rencontré, aux côtés de la miséricorde et de la fidélité, la justice et la droiture (Ps., xxxiii, 4-5; cf. col. 733), la justice, le salut et la compassion (Ps., xl, 11-12; cf. col. 734), la justice et la paix (Ps., lxxxv, 11-14; cf. col. 734), enfin le salut et la justice (Ps., xcviii, 2-3; cf. col. 734).

Tous ces attributs de grâce : bienveillance, compassion, miséricorde, fidélité, rendent Yahweh si condescendant qu'un psalmiste ne craint pas de lui attribuer l'*humilité* (*'anewah*). « Ton humilité me fait grandir », lui dit David (Ps., xviii, 36). L'expression est audacieuse, mais la pensée est touchante. Ne dirait-on pas que Yahweh veut se donner lui-même comme le modèle de ces *humbles* (*'anâwîm*, le terme est le même) qui auront toutes ses faveurs?

Ces divins attributs de grâce se manifestent par un dessein de salut que prépare l'histoire d'Israël; pour en marquer l'intention et les péripéties, pour en guider le développement, les psalmistes ne font que suivre les traces des prophètes; il serait même plus exact de dire qu'ils marchent de front avec eux et parfois les précèdent.

Comme les prophètes, les psalmistes ne connaissent pas seulement l'alliance mosaïque mais, bien avant elle, l'alliance avec Abraham et les patriarches et bien après, l'alliance avec David; toutes ces alliances, dues au libre choix de Dieu, sont autant de sources de grâce dont le flot continue à couler sur le peuple d'Israël et le grand souci des psalmistes est d'en activer le cours et d'en faire bénéficier leurs frères.

C'est l'alliance avec Abraham et les patriarches qui a fait d'Israël le peuple de Yahweh, « le troupeau de son pâturage » (Ps., lxxix, 13). « Yahweh se souvient éternellement de son alliance, de la parole qu'il a affirmée pour mille générations, de l'alliance contractée avec Abraham, du serment fait à Isaac, érigé en loi pour Jacob et pour Israël en alliance éternelle » (Ps., cv, 8-10). Cette alliance est donc éternelle; les autres n'y sauraient déroger; saint Paul n'est donc pas moins fidèle à la pensée des psalmistes qu'à celle des prophètes, quand, par-dessus la Loi donnée à Moïse, il suspend toute l'espérance chrétienne à la promesse reçue par Abraham (Gal., iii, 8).

Ce n'en est pas moins une grande grâce que l'alliance contractée par l'intermédiaire de Moïse, que la Loi donnée au Sinaï. Les psalmistes sont attentifs à en

rappeler les péripéties avec les prodiges qui les ont marquées; ce n'est point l'épée des Israélites, c'est le bras de Dieu qui leur a donné la victoire, qui les a tirés d'Égypte, qui leur a ouvert la terre promise (Ps., XLIV, 4). Ce qui les a guidés dans leurs pérégrinations, c'est « la lumière de ta face », marque suprême de ton amour (Ps., XLIV, 4).

Avec la même attention que les prophètes (II Sam., VII; I Chron., XVII), les psalmistes suivent l'origine et les développements de l'alliance avec David, ainsi que les promesses de grâce qu'elle contient pour le divin représentant de la nation et pour la nation elle-même (Ps., LXXXIX, CXXXII; cf. XVIII, 43; XX; LXI, 6).

Comme les prophètes, les psalmistes rappellent les douloureuses vicissitudes de cette alliance de Dieu avec son peuple. Plusieurs psaumes historiques fort développés relatent tous ces faits, surtout ceux des origines et les interprètent à la lumière d'un enseignement qui n'est autre que celui des prophètes (Ps., LXXVII, LXXVIII, CV, CVI). Ce qu'ils soulignent avant tout, ce sont les merveilles opérées par Dieu en faveur de son peuple (LXXVII, CVI, 8-12); elles mettent en relief la grandeur des bienfaits, l'éminence des grâces, mais aussi l'incroyable ingratitude d'Israël qui n'a répondu à tant de faveurs que par de perpétuelles rébellions (Ps., LXXVIII, 10-11, 17, 32; CVI, 7, 13 16, 19, 24, 25). Et cependant, au milieu de ces provocations renouvelées, Yahweh s'est montré constamment et invinciblement miséricordieux, toujours prêt à pardonner aux coupables, à accueillir les repentants (Ps., XLIV, 27; LXXVIII, 38-39; CVI, 1-3, 4-5, 45-46). Sa rédemption est si abondante qu'elle n'est pas épuisée par les infidélités d'Israël (Ps., CXXX, 7).

Aussi la conclusion des psalmistes, c'est le recours à cette miséricorde, l'appel à cette compassion (Ps., LXXIX, 5). C'est pourquoi, depuis l'installation du culte à Jérusalem jusqu'aux derniers siècles du judaïsme, le chant des psaumes a eu sa place dans tous les renouvellements de l'alliance; il a contribué à rouvrir les courants de grâce qu'avaient taris l'idolâtrie, la négligence ou le formalisme. Plusieurs psaumes sont de véritables confessions de péchés et rappellent, avec une meilleure forme littéraire, les prières de Néhémie, d'Esdras ou des lévites. Les modestes psalmistes, dont les noms ne nous sont point tous parvenus, n'ont pas joué un moindre rôle que les princes, les prophètes ou les prêtres dont les noms sont restés attachés à ces réformes et aux effusions de grâces qu'elles ont provoquées.

L'effusion de grâce par excellence, que réserve l'avenir, les psalmistes, comme les prophètes, l'attendent de l'intermédiaire d'un éminent représentant de Dieu, le Messie; c'est à un psaume qu'est emprunté le terme (Ps., II, 2). Sur le thème messianique, d'ailleurs, les psalmistes, David en tête, peuvent revendiquer une part éminente dans le don prophétique. Ce Messie, comme chez les prophètes, apparaît sous diverses images. C'est toujours le descendant de David qui est au premier plan (Ps., LXXXIX, CXXXII). Cet « Oint » prend même, dans quelques psaumes (Ps., II, LXXII, CX), des proportions rarement atteintes chez les prophètes. Bien avant Zacharie (VI, 13), il apparaît à la fois *prêtre* et *roi* (Ps., CX, 1, 4). L'image du *Messie souffrant* et sa fonction expiatrice n'ont pas le même relief que chez le Serviteur de Yahweh, d'après Isaïe; mais c'est le langage d'un psalmiste que Jésus-Christ s'approprie sur la croix (Ps., XXII, 1). Quel que soit le mystérieux personnage, le contraste entre les deux parties du psaume, la douloureuse passion (ỳ. 1-22) et la triomphante action de grâces (ỳ. 23-32), suggère que les grâces, célébrées dans la IIe partie, sont le fruit des souffrances décrites dans la première. Enfin la série des psaumes théocratiques nous présente une image que les prophètes n'égalent pas (Ps., XCVI-XCIX; XVIII, 8; L, LXVIII; cf. Mal., III, 1); le personnage attendu devait être Dieu lui-même; de la grâce dont il serait le canal en tant que médiateur, il serait aussi la source, en tant que Dieu. Le Nouveau Testament appliquera à Jésus bien des passages où l'Ancien parlait de Yahweh; ainsi l'ascension triomphante de Yahweh à son trône, après l'assujettissement du monde (Ps., LXVIII, 18) est adaptée par saint Paul au retour triomphant du Christ au ciel et à la distribution qu'il y fait des dons de la grâce (Eph., IV, 8).

Ces diverses images du Messie ne se rejoignent pas plus chez les psalmistes que chez les prophètes. Il était réservé à l'événement de montrer que les diverses lignes de cette espérance n'étaient pas parallèles, mais convergentes et qu'elles allaient se rencontrer dans la personne et l'œuvre de celui qui serait à la fois Dieu et homme, Fils et serviteur, prêtre et roi, victime et triomphateur.

Mais pour accepter cette solution de l'énigme, pour reconnaître cette réalisation déconcertante, il fallait une profonde transformation dans les âmes; le psautier y a contribué pour une grande part, en tournant les esprits vers le travail intérieur de la grâce. Après les brillantes mais orageuses destinées d'Israël, les derniers siècles furent modestes; c'était une invitation à mieux comprendre le dessein de Dieu. L'avenir ne se présentait point avec l'éclat attendu. Les promesses divines ne pouvaient pourtant mentir; c'est qu'il fallait les entendre autrement, se dégager des grandeurs terrestres et s'orienter vers les biens de la grâce. Toutes les âmes n'acceptèrent point cette providentielle impulsion : d'un côté, les apocalypses, déviation du mouvement prophétique, exaltaient certains esprits en des visions grandioses et chimériques; de l'autre, l'enseignement des rabbins pharisiens en tournait un grand nombre vers l'espérance temporelle d'un Messie libérateur et conquérant, mais les âmes pieuses, comme nous en avons des modèles dans les récits de l'Évangile de l'enfance, attentives au travail intérieur de la grâce, formées par l'étude du psautier, par ses images paisibles, par ses tableaux spirituels, étaient mieux préparées à comprendre l'avènement de la grâce, tel qu'il devait se faire.

2. *La nécessité de la grâce chez l'homme.* — Autant les psaumes exaltent la grandeur de Dieu et sa miséricordieuse condescendance pour l'homme, autant, par contre, ils font ressortir la faiblesse de l'homme et son impuissance devant Dieu sans la grâce. Une fois, cependant, l'homme y apparaît à l'honneur; le psalmiste est amené par la contemplation des cieux dans leur splendeur, à s'étonner que Dieu ait pris un être si faible pour l'objet de son choix et le terme de ses faveurs (Ps., VIII); c'est que le regard de Dieu s'attache dans l'homme à sa nature supérieure d'image de Dieu (Gen., I, 26) et à sa domination sur les autres créatures (Gen., I, 26). Quoique chétif par ses dimensions dans l'immense univers, il en est l'être le plus noble; par sa nature, il est peu au-dessous de Dieu et il est comme son vice-roi dans le monde. Bref, la dignité de l'homme est la vraie merveille de l'univers. C'est que le psalmiste fait un instant abstraction de la chute et de son cortège de maux; il n'envisage l'homme qu'avec la destinée qu'il avait dans le dessein primitif. Et de fait, si l'image de Dieu en lui est obscurcie, elle n'est pas effacée (I Cor., XI, 7; Jac., III, 9) et les prophètes, comme les apôtres, en envisagent la restauration (Is., XI, 6-9; Rom., VIII, 18-22), car le péché de l'homme ne saurait frustrer les desseins de Dieu.

Mais le point de vue habituel des psaumes est bien différent; ce qui y éclate partout, c'est devant la toute-puissance de Dieu, la faiblesse radicale de l'homme : « Yahweh sait de quoi nous sommes formés; il se sou-

vient que nous sommes poussière » (Ps., ciii, 14). C'est, devant l'éternité de Dieu, le caractère éphémère de l'homme (Ps., xc). C'est, devant l'indépendance absolue de Dieu, la totale dépendance de l'homme et, comme conséquence, son entière soumission, sa confiance sans réserve (Ps., lxxiii, 24-25).

Mais l'homme n'est pas seulement un être faible; devant la sainteté de Dieu, il est encore un *pécheur* à la merci de son courroux. Il ne saurait se justifier devant Yahweh : « Si tu regardes l'iniquité, qui pourra subsister? » (Ps., cxxx, 3.) « N'entre pas en jugement avec ton serviteur, car aucun homme vivant n'est juste devant toi » (Ps., cxliii, 2; cf. Job, xiv, 3; xxii, 4). Ce n'est que par le secours de Dieu qu'il peut être préservé du péché, qu'il peut même connaître le mal à éviter : « Qui connaît ses égarements? Pardonne-moi ceux que j'ignore » (Ps., xix, 12). Il a conscience que le péché met une barrière entre Dieu et lui : « Si j'avais vu l'iniquité dans mon cœur, le Seigneur ne m'exaucerait pas » (Ps., lxvi, 18). Mais surtout il a conscience que le péché existe dans son âme (Ps., lxv, 4). Sa présence n'échappe pas au regard de Dieu (Ps., lxix, 6; xc, 8). Le coupable en est hanté; son péché est sans cesse devant lui (Ps., li, 5); l'inquiétude le ronge tant qu'il n'en a pas fait l'aveu (Ps., xxxii, 3-4); aussi fait-il loyalement cet aveu (Ps., xxxii, 5; li, 5).

Ces sentiments éclatent avec une vivacité particulière dans quelques psaumes que l'Église a distingués de bonne heure et désignés, dans l'usage liturgique, sous le nom de *psaumes de la pénitence* (Ps., vi, xxxii, xxxviii, li, cii, cxxx, cxliii). Luther, et la théologie protestante à sa suite, ont affecté de trouver à quatre d'entre eux (Ps., xxxii, li, cxxx, cxliii) une saveur paulinienne plus accentuée; sans rien accorder à l'erreur luthérienne de la justice imputative, on peut convenir que ces psaumes mettent en vif relief l'universelle nécessité de la grâce et que saint Paul s'y est volontiers référé (Ps., xxxii, 1-2; cf. Rom., iv, 7-8). Ces psaumes, ne fussent-ils des œuvres inspirées, seraient encore des chefs-d'œuvre de psychologie humaine; la richesse des expressions pour désigner le péché et ses divers aspects (Ps., xxxii, 1-2; li, 3-5) contraste avec la pauvreté du langage païen; elle témoigne que, dans ce domaine, l'affinement de la conscience juive a vraiment préludé à l'incomparable supériorité de la conscience chrétienne.

Non content de reconnaître et de confesser en lui l'iniquité, le psalmiste, à l'occasion, déclare qu'elle est sa condition native : « Voici que je suis né dans l'iniquité et ma mère m'a conçu dans le péché » (Ps., li, 7). S'il est difficile de voir là l'affirmation formelle du péché originel, du moins faut-il convenir que cette doctrine présente la meilleure explication de cette expression et de quelques autres semblables (Job, xiv, 4; cf. Rom., vii, 18). Ce n'est là d'ailleurs que l'accentuation d'un sentiment du péché qui remplit l'Ancien Testament, non moins que le Nouveau.

Cet aveu si universel du péché entraîne comme conséquence le désir de pardon, de purification, de renouvellement (Ps., xxxii, 1-2; li, 4, 9, 11); pour les réaliser, il faut la grâce de Dieu; l'homme pauvre et dénué de tout a besoin de *sa faveur* qui prodigue les dons gratuits (חָנַן); l'homme, être malheureux, a besoin de *sa compassion* (רַחַם); l'homme pécheur a besoin de sa miséricorde qui pardonne (חֶסֶד).

Après un tel langage, quelle surprise n'éprouve-t-on pas à rencontrer dans les psaumes des expressions qui supposent un tel esprit de suffisance, de justice propre, de satisfaction personnelle qu'on songe involontairement au pharisien de l'Évangile (Luc., xviii, 11). Un psalmiste, après avoir protesté qu'il veut bien subir la peine des fautes qu'il aura commises (Ps., vii, 4-6), demande à Dieu de lui rendre justice selon son droit et son innocence (Ps., vii, 9). Plusieurs supplient Dieu de les éprouver, de mettre leur cœur au creuset et le défient de rien trouver (Ps., xxvi, 1, 2, 6, 11; xviii, 21, 25). Bref, si bien des psaumes sont d'humbles confessions (Ps., xxv, xxxii, xl, li, lxv, lxix, lxxxv, cxxx, cxliii), quelques-uns au moins contiennent, ou ne sont tout entiers, que des protestations d'innocence (Ps., xvii, xviii, xxvi, xxviii, xliv, lxxxvi, ci). Au lieu de l'affirmation de la nécessité de la grâce, n'en est-ce pas le désaveu?

Ces deux groupes de psaumes, qui semblent aux antipodes les uns des autres, se rapprochent quand on les examine de près. Les plus ferventes confessions de péchés sont toujours accompagnées d'un sens très vif d'une certaine innocence et, tout en multipliant les termes pour exprimer le péché, ces pénitents s'abstiennent toujours du mot qui caractérise l'endurcissement dans le mal et classe un homme parmi les méchants. Au contraire, les protestations d'innocence ne sont jamais que relatives; un certain sens du péché en est rarement absent; les psalmistes sont innocents des fautes particulières que leur reprochent leurs ennemis (Ps., vii, 3); à défaut d'une parfaite impeccabilité, ils se contentent de proclamer en général leur bonne intention et leur cordiale dévotion envers Yahweh (Ps., xvii, 1). Leur langage est à comparer non à l'orgueil et à la suffisance du pharisien de l'Évangile (Luc., xviii, 11), mais à la loyauté de saint Paul qui, à un moment où, certes, il n'était plus pharisien, se déclarait « pur du sang de tous » (Act., xx, 26) et prétendait agir « dans toute la droiture d'une bonne conscience » (Act., xxiii, 1). Leurs déclarations respirent un esprit de foi simple et une filiale confiance qui s'abandonne à Dieu sans réserve. Les psalmistes qui se proclament innocents ne prétendent point être exempts de toute faute; du moins croient-ils échapper à la catégorie des méchants et appartenir à celle des justes qui peuvent compter sur la faveur de Dieu. Quelques-uns des psaumes où l'innocence prend un relief spécial, sont présentés par le Nouveau Testament comme prononcés au nom du Messie. Par contre, il faut bien convenir que quelques psaumes portent encore la marque de l'Ancien Testament et ne connaissent pas, avec la netteté que lui donnera le Nouveau Testament (II Cor., iv, 17), la doctrine de l'épreuve par la souffrance, c'est-à-dire d'une souffrance qui ne soit qu'épreuve de l'innocent et nullement punition du coupable (Ps., xxxvii).

Les hommes chez qui dominent ces dispositions et qui, de ce chef, s'ouvrent à la grâce, reçoivent chez les prophètes, mais surtout dans les psaumes et les livres sapientiaux, un nom particulier, difficile à traduire: les ʿ*anâwîm* de l'Ancien Testament, ce sont tout à la fois : les *affligés*, les *pauvres*, les *doux*, les *humbles;* les affligés et les pauvres qui, à l'école de la souffrance, ont appris la douceur et l'humilité. Ce sont ceux dont la condition physique appelle la protection de Yahweh et celle des chefs, ses vrais représentants; ceux dont le caractère moral les désigne comme objets des faveurs et des grâces divines (Ps., ix, 12; xxxiv, 7, 18; lxxii, 2, 4, 12; Prov., iii, 34; cf. Matth., v, 3; Luc., vi, 20). A l'opposé est une catégorie non moins difficile à définir : ce sont les orgueilleux, les contempteurs, les oppresseurs; ce sont ceux dont l'indépendance, l'arrogance et les crimes appellent le châtiment de Dieu, ceux dont l'obstination ferme l'âme à la grâce (Ps., i, 1, 4, 5, 6; Prov., iii, 34).

3. *La grâce dans les institutions d'Israël.* — Pour échapper à sa faiblesse native, à sa culpabilité invétérée, l'homme doit recourir à la grâce de Dieu; com-

ment les psalmistes présentent-ils ce recours et le fruit qu'il obtient?

Les psalmistes prennent leur appui dans les institutions religieuses d'Israël: la Loi, le sanctuaire, les sacrifices; loin de s'affranchir de ces éléments extérieurs, ils s'y assujettissent fidèlement, comme au moyen normal d'attirer la grâce de Dieu. Mais, d'autre part, ils échappent aux abus qu'entraînèrent toujours plus ou moins ces pratiques; ils réagissent même contre ces abus; ils se font les défenseurs de la religion intérieure sans cesse menacée par le formalisme; ils sauvegardent la grâce attachée aux rites et toujours exposée à être méconnue ou négligée par une pratique toute matérielle. En un mot, les psalmistes, fidèles à la religion d'Israël, en représentent le côté intérieur et spirituel; ils en font valoir la grâce.

a) Les psaumes et la Loi. — Les psaumes s'attachent à la Loi et l'exaltent avec enthousiasme, mais pour y maintenir, y promouvoir, y stimuler la grâce. Célébrée partout dans le psautier (Ps., XXV, 12; XXVII, 11; XXXVII, 31; XL, 9; LXXVIII, 1, 5, 10; CV, 45; CXXX, 4), la Loi est le thème spécial de trois psaumes auxquels leur place ou leur contenu donnent une importance exceptionnelle. Le psaume d'introduction célèbre le bonheur (c'est la première béatitude du psautier) de celui « qui a son plaisir dans la loi de Yahweh et la médite jour et nuit » (Ps., I, 2). Le ps. XIX, 8-15 contient un court mais brillant éloge de la Loi qu'il oppose ou plutôt qu'il confronte, comme manifestation du Dieu de la révélation, avec la manifestation que trouve, dans l'univers, le Dieu de la création (Ps., XIX, 1-6). C'est la mise en regard des deux livres de Dieu, celui de la nature ou du monde et celui de la grâce ou des Écritures; c'est ainsi que le psalmiste, tout en affirmant l'identité du législateur d'Israël et du créateur de l'univers, maintient le point de vue surnaturel de la religion du peuple de Dieu. Enfin le ps. CXIX, l'éloge de la Loi par excellence, reprend en grand détail ce qu'avait ébauché le ps. XIX; la monotonie des expressions et même des pensées, les difficultés vaincues d'un rythme fort complexe ne doivent faire méconnaître ni l'ardent amour de la Loi que respire cet éloge, ni la haute conception qu'il suppose, ni les richesses spirituelles qu'il renferme.

C'est bien à tort qu'on a voulu voir, dans cette dévotion des psalmistes à la Loi, le germe du légalisme pharisien. Tout au contraire, la fidélité à leur inspiration eut été le meilleur préservatif contre le formalisme; le maintien de leur esprit eut été la meilleure sauvegarde de la grâce intérieure.

Les psalmistes nous reportent sans cesse aux dispositions que Moïse demande dans l'observation de la Loi (Ex., XIV, 26). Ainsi le grand psaume de la Loi (CXIX), qui a l'esprit et la langue du Deutéronome, répond à la présentation de cette Loi, telle qu'elle y est faite (Deut., VI, 1-9) avec les motifs très élevés qui l'accompagnent; il faut étudier cette Loi avec soin (ỳ. 7-9) : le psaume est le fruit de cette étude; il faut observer cette Loi pour « craindre Yahweh » (ỳ. 2), c'est-à-dire le révérer, mais surtout pour « l'aimer de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa force » (ỳ. 5); il faut mettre cette Loi « sur sa main », « devant ses yeux » (ỳ. 8), mais surtout « dans son cœur » (ỳ. 6). Une telle observation de la Loi sera riche de grâce.

Pour les psalmistes, la Loi n'est pas simplement un code rigide de commandements et de défenses; c'est, suivant l'étymologie du mot, tout un corps d'*enseignement;* c'est bien le code mosaïque, mais éclairé par toutes les doctrines prophétiques et sacerdotales; c'est toute la révélation divine envisagée comme guide de la vie. Ce n'est pas un fardeau, ni une contrainte, mais un miroir qui reflète la volonté de Dieu pour conduire l'homme dans la voie de la justice et de la paix. Aussi la Loi est-elle, pour le psalmiste, sa joie, ses délices, son trésor, sa consolation, l'objet constant de sa méditation, la source de sa confiance et de son espérance au milieu des perplexités et des troubles de la vie, en un mot, *son amour;* « *Combien j'aime la Loi*, elle est tout le jour ma méditation » (Ps., CXIX, 97). A la base de son exposition de la Loi, le psalmiste met son sincère désir et sa ferme résolution d'en faire le principe directeur de sa conduite, de régler, d'après elle, toutes ses dispositions, de subordonner toute sa vie à l'accomplissement de la suprême volonté de Dieu, avec une foi inébranlable en son universelle Providence et avec une confiance absolue en son indéfectible amour. Avec ces dispositions, rien à craindre du formalisme; aucune tendance à substituer une mécanique observance des règles à la vivante application des principes. Le ps. CXIX, malgré l'abondance de ses développements, n'a pas un mot pour les pratiques positives des sacrifices. Quelle différence entre l'amour confiant des prophètes et des psalmistes pour la Loi et la stricte et froide comptabilité des rabbins postérieurs!

Dans cette manière d'envisager la Loi, la grâce est partout présente; elle est l'objet de la constante sollicitude du psalmiste; convaincu qu'il ne peut rien sans elle, il la demande sans cesse et sous toutes ses formes; il demande à mieux connaître la Loi (grâces de *lumière*, Ps., CXIX, 12, 13, 14, 23, 26, 33, 105, 125, 130, 169); il demande à être défendu contre tout ce qui le détourne de la Loi (grâces de *protection*, Ps., CXIX, 37, 39); il demande le secours nécessaire pour observer la Loi (grâces de *force*, Ps., CXIX, 2, 5, 31, 34, 35, 41).

La grâce apparaît encore dans les effets sur l'âme que les psalmistes attribuent à la Loi. Le ps. I décrit *le juste qui a son plaisir dans la Loi de Yahweh*, comme un arbre planté près d'un cours d'eau, « qui donne son fruit en son temps et dont le feuillage ne se flétrit pas » (ỳ. 2, 3); l'eau, source de cette fraîcheur et de cette fécondité, est une belle image de la grâce, qui découle de l'étude affectueuse de la Loi. Le ps. XIX, 8-11 est dominé par la même pensée, exprimée d'abord en langage propre : « La Loi restaure l'âme » (ỳ. 8), elle est complétée par les images les plus délicates et les plus variées : la Loi « réjouit le cœur..., éclaire les yeux » (ỳ. 9); « elle est précieuse comme l'or, plus douce que le miel » (ỳ. 11). La comparaison des deux tableaux de ce ps. XIX suppose que la révélation de la volonté de Dieu dans la Loi produit sur l'âme des effets analogues à ceux que produisent sur la nature la lumière et la chaleur vitales du soleil (ỳ. 1-6, 8-11).

La Loi produit la vie; l'éloge concis du ps. XIX l'insinue (ỳ. 8); l'éloge développé du ps. CXIX le répète indéfiniment (ỳ. 25, 37, 40, 88, 107, 149, 154, 156, 159; cf. ỳ. 50, 93, 116, 144). Or la vie n'est pas simplement la préservation de la mort, c'est l'affranchissement de tout ce qui, du dedans ou du dehors, gêne ou paralyse la vie et empêche d'en jouir pleinement, car la vie emporte les idées de lumière, de joie et de prospérité; elle ne trouve sa complète réalisation que dans la communion avec Dieu. En somme, tous les effets que les psalmistes attribuent à la grâce (cf. col. 862) ils les attribuent déjà à la Loi, instrument de la grâce.

Ainsi le psautier rend-il d'avance à la Loi le témoignage que devait lui rendre saint Paul; elle est sainte, juste, bonne, spirituelle (Rom., VII, 12, 14). Mais aussi souligne-t-il déjà, dans la Loi, un caractère plus austère. Saint Paul, à cause des exagérations des judaïsants, insistera sur ce caractère; la Loi est destinée à apprendre à l'homme le péché (Rom., III, 20; Gal., III, 19), à lui faire sentir le besoin de l'expiation (Rom., VIII, 3). Ce caractère, le psalmiste ne fait que l'insinuer (Ps., XIX, 12-15); c'est la contemplation de cette sainte Loi qui l'amène à exprimer son besoin personnel de préservation et de direction; son expérience lui fait constater l'inefficacité de la Loi pour contrôler la

volonté, même quand la raison du pécheur reconnaît cette Loi comme bonne (Ps., XIX, 13; cf. Kirkpatrick, *Psalms*, dans *The Cambridge Bible* et Cook, *Psalms*, dans *Holy Bible*, in *loc. cit.*).

b) Les psaumes et le sanctuaire. — Si attachés qu'ils soient à la Loi, les psalmistes donnent bien plus d'importance au sanctuaire et au Temple. Un grand nombre de leurs cantiques ont été composés en vue des cérémonies sacrées (Ps., XXIV, LXVIII, CXVIII); tous y ont été employés. Il n'est donc pas étonnant que le psautier soit rempli d'allusions au culte. Nous y entendons les chants joyeux des pèlerins, qui traversent le pays pour monter à Jérusalem (Ps., CXX-CXXXIV, psaumes dits *graduels* ou cantiques *des montées*). L'un d'eux chante la joie de l'arrivée dans la Ville sainte (Ps., CXXII). On voit les processions dans le Temple avec les chanteurs et les instruments (Ps., LXVIII, 24, 25; XLII, 5). Les cours du Temple retentissent des acclamations de la foule (Ps., XCV, 1; C, 1 sq.). Tous les instruments se font entendre (Ps. CL).

N'en faut-il pas conclure que le psautier donne beaucoup à l'extérieur du culte et lui sacrifie la grâce intérieure? Ce livre ne serait-il pas au point de départ du mouvement qui devait aboutir au ritualisme sans vie que Notre-Seigneur devait si énergiquement condamner?

De fait, cette participation extérieure aux cérémonies sacrées est, de la part de plusieurs psalmistes, l'objet d'un tel empressement, d'un tel enthousiasme, qu'elle semble retenir toute leur attention, combler tous leurs désirs, épuiser toutes leurs demandes; il est naturel de trouver ces sentiments à un plus vif degré dans les psaumes composés par des lévites (Ps., XLII, XLIII, LXXXIV). Le vœu suprême c'est « d'habiter dans la maison de Yahweh tous les jours de sa vie ». (Ps., XXVII, 4; cf. XXVI, 8). Le pèlerin est dans la joie quand on lui dit : « Allons à la maison de Yahweh » (Ps., CXXII, 1). « Heureux celui que tu choisis et que tu rapproches de toi, pour qu'il habite dans tes parvis » (Ps., LXV,5). Celui qui en est éloigné soupire d'y venir. Loin du sanctuaire, « il est aux extrémités de la terre » (Ps., LXI, 1-3), « il est dans une terre aride, desséchée et sans eau » (Ps., LXIII, 2). Celui qui a le bonheur d'y résider exhale sa reconnaissance en des termes que la jouissance n'atténue pas, que la satiété n'épuise pas (Ps., LXXXIV); il préfère la plus humble place (au seuil) dans la maison de Dieu à la plus honorable sous les tentes des méchants (ỷ. 11). Mais le plus désolé est celui qui, jadis, a joui de ce privilège et en est maintenant privé (Ps., XLII et XLIII); son âme se fond en lui à la pensée des cérémonies qu'il présidait (Ps., XLII, 5), pendant qu'il gémit en exil sous les insultes de ses persécuteurs (Ps., XLII, 11).

Ce serait la plus lourde méprise que de voir ici du formalisme, du culte de mauvais aloi. Le vrai sentiment qui anime ces psalmistes, c'est le désir d'entrer en communion avec Dieu; le véritable attrait qui les conquiert, c'est celui de la grâce intérieure, goûtée dans le Temple et toujours désirée. Sans doute le service extérieur, les cérémonies sacrées, ont leur part dans l'amour des lévites, mais ils n'en séparent jamais les réalités spirituelles et célestes symbolisées par là. Ces choses sensibles, les solennités plus extraordinaires et plus joyeuses, ont pu laisser dans leur esprit des images plus vives; elles sont plus faciles à exprimer. Quant aux grâces de Dieu, elles sont plus intimes; elles sont plus difficiles à rendre; elles restent bien cependant le meilleur de leurs souvenirs, le plus précieux de leurs biens spirituels.

Les psalmistes partagent, sur le sanctuaire ou le Temple, la conviction de Salomon : si Dieu habite toute la terre, s'il ne peut être contenu par les cieux, à plus forte raison par le Temple, cependant il tient les yeux ouverts jour et nuit sur cette maison; il y met son nom, il y exauce les prières (II Chron., VI, 18-20). « De son Temple, il a entendu ma voix », dit un psalmiste (Ps., XVIII, 7). « Nous nous rappelons la mémoire de ta miséricorde au milieu de ton Temple » (Ps., XLVIII, 10; cf. XX, 3).

Ainsi donc, si le lévite exilé désire retourner au sanctuaire terrestre (Ps., XLII-XLIII), c'est qu'il y trouve le lieu favorable et les moyens appropriés pour la communion avec Dieu qui est le plus haut bonheur de son âme. Sans doute, il ne dédaigne pas les cortèges, les chants, les réjouissances, mais ce qu'il apprécie par-dessus tout, c'est de « se présenter devant Yahweh » (Ps., XLII, 2; LXXXIV, 8), c'est-à-dire de jouir de sa présence, de « contempler sa face » (Ps., XI, 7; XVII, 5), c'est-à-dire de jouir de sa vue, de quelque manière que ce soit, d'être à l'ombre ou à l'abri de ses ailes » (Ps., XVIII, 8; XXXVI, 8; LII, 2; LXIII, 8; LXV, 5); « de s'abriter dans sa demeure » (Ps., XXVII, 5), « de se cacher dans le secret de sa tente » (Ps., XXVII, 5), c'est-à-dire de jouir de sa protection; « de s'enivrer de la graisse de sa maison, de s'abreuver au torrent de ses délices » (Ps., XXXVI, 8): « de se rassasier des biens de sa maison, de son saint Temple » (Ps., LXV, 5), c'est-à-dire de jouir des biens qu'il y prodigue, voilà ce qu'il entend par « habiter dans la maison de Yahweh » (Ps., XXVII, 4). S'il désire retrouver le sanctuaire, c'est pour le contempler et y jouir des amabilités de Yahweh (Ps., XXVII, 4); c'est pour y contempler le Seigneur, y voir sa puissance et sa gloire (Ps., LXIII, 3; cf. LXVIII, 30), sa bonté (Ps., XLVIII, 10), sa puissance et sa majesté (Ps., XCVI, 6). Ces lévites, qui traduisent si vivement l'amour du sanctuaire matériel, sont aussi ceux qui savent trouver les expressions les plus enflammées pour décrire les biens spirituels (Ps., XLII, 2; XLIII, 3; LXIII, 2, 3). Celui qui gémit « dans une terre aride, desséchée et sans eau » sait bien y trouver « l'allégresse à l'ombre des ailes » de Yahweh (Ps., LXIII, 2, 8).

c) Les psaumes et les sacrifices. — Les psalmistes, si dévoués au culte mosaïque, ne peuvent pas ne pas exalter l'acte principal de ce culte, le sacrifice. Ils rappellent le sacrifice qui a sanctionné l'alliance de Yahweh avec son peuple (Ex., XXIV, 5); c'est Yahweh lui-même qui, dans un psaume (L, 5), appelle les Israélites « ses fidèles qui ont fait alliance avec lui sur le sacrifice ». Aussi, pour les psalmistes, la continuation des sacrifices est comme une perpétuelle sanction de l'alliance. Le but suprême de la venue au sanctuaire, le plus haut acte de dévotion de l'Israélite, c'est de se présenter devant Yahweh. Mais on ne se présente point devant un personnage sans lui faire une offrande; le sacrifice est par excellence l'offrande que l'on fait à Dieu en se présentant devant lui (Ps., XX, 3; L, 8; LXVI, 13, 15; XCVI, 8).

Le plus élevé des sentiments de l'Israélite qui se présente devant Yahweh est celui de la reconnaissance pour toutes les grâces reçues; de ce sentiment, le sacrifice sera la meilleure expression. Aussi les psalmistes promettent volontiers des sacrifices d'action de grâces qui deviennent la meilleure source de grâces nouvelles (Ps., XXVII, 6; XLIII, 4; LI, 21; LIV, 8; CVII, 22; CXVI, 17; CXVIII, 27). Enfin les sacrifices dont nous parlent les psaumes sont souvent l'accomplissement de vœux. Les vœux occupent une place importante dans la loi mosaïque et dans les préoccupations des psalmistes (Ps., XXII, 25; LXI, 5, 8; LXV, 1; LXXVI, 11; CXVI, 14, 18). Par le vœu, l'homme s'essaie à imiter la générosité du Dieu de la grâce; celui-ci a comblé l'homme de biens gratuits; l'homme, à son tour, promet à Dieu plus qu'il ne lui doit strictement, quoique ce soit toujours son bien qu'il lui présente et avec son secours (Ps., L, 10-12). Mais rien n'élargit la

bienveillance divine comme ce retour de générosité, de même qu'il n'est rien, comme la correspondance à une grâce, pour attirer de nouvelles grâces; aussi les sacrifices offerts en exécution de vœux en sont-ils une source particulièrement féconde (Ps., LVI, 12; LXVI, 13).

Mais le formalisme est venu, là aussi, ralentir ou même tarir ce courant de grâce. Quelle va être l'attitude des psalmistes? La même que celle des prophètes. Peut-être même aura-t-elle plus d'efficacité; leur œuvre, moins étendue que celle des prophètes, se cantonne davantage dans le culte; c'est pour les cérémonies mêmes du culte qu'ils composent des cantiques où est exaltée la vraie doctrine du sacrifice, où est stigmatisé le formalisme envahissant. Si l'on peut ainsi dire, les remèdes des prophètes pour la réforme du culte sont administrés du dehors, ceux des psalmistes, du dedans.

Donc les psalmistes, comme les prophètes, réagissent contre le formalisme dans les sacrifices et travaillent à ranimer la grâce intérieure que ce formalisme éteint. Mais, comme chez les prophètes (Jer., VI, 20; VII, 22), la réaction est parfois si vive qu'elle semble aboutir à la condamnation même de l'institution des sacrifices. Le ps. XL, en même temps qu'il proclame le principe fondamental, dont s'inspirent tous les prophètes (I Sam., XV, 22), semble désavouer le sacrifice lui-même, sous toutes les formes que connaît la Loi. David se demande comment être reconnaissant à Yahweh « de toutes ses merveilles et de tous ses desseins envers lui » (ỳ. 6). Il offrirait volontiers à son Dieu des sacrifices de toute sorte, mais celui-ci n'en veut aucun : « Tu ne désires ni sacrifice, ni oblation...; tu ne demandes ni holocauste, ni victime expiatoire » (ỳ. 7). Ce que Yahweh veut, suppose le psalmiste, c'est l'accomplissement de sa volonté; c'est l'observation de sa Loi. D'où la promesse du psalmiste : « Je veux faire ta volonté, ô mon Dieu, et ta Loi est au fond de mon cœur » (ỳ. 9). Le principe des prophètes semble dépassé. Samuel se contentait de dire : « Dieu préfère l'obéissance au sacrifice » (I Sam., XV, 22). David va plus loin et dit : « Dieu ne veut pas le sacrifice, il veut l'obéissance (Ps., XL, 7-9). Et le ps. LI renchérit : « Tu ne désires pas de sacrifices — je t'en offrirais — tu ne prends pas plaisir aux holocaustes » (ỳ. 18).

Le livre même des Psaumes va répondre, car entre les très nombreux psaumes qui exaltent les sacrifices (cf. col. 868) et le petit nombre de ceux qui semblent les désavouer (XL, LI), la conciliation est très spontanément établie par d'autres psaumes qui présentent presque didactiquement la vraie doctrine avec ses nuances, car la doctrine des psalmistes est bien exactement celle des prophètes.

Dieu veut les sacrifices, certes; il les exige dans la Loi. Quand le psalmiste lui fait dire qu'il n'en veut pas, il faut reconnaître là une forme de langage sémitique; pour marquer la préférence donnée à un objet sur un autre, l'un est accepté et l'autre exclu. Dieu ne rejette pas les sacrifices pour n'accepter que l'accomplissement de sa volonté et l'observation de sa Loi, mais il préfère aux sacrifices l'accomplissement de sa volonté et l'observation de sa Loi.

La raison de cette préférence est évidente; c'est là qu'est le grand enseignement moral des psalmistes, comme des prophètes; si Dieu veut les sacrifices, c'est moyennant certaines conditions, c'est avec certaines dispositions nécessaires pour en faire un véritable hommage au Seigneur, pour en faire les canaux de la grâce qu'ils doivent porter aux âmes.

Les psaumes mentionnent plusieurs de ces dispositions auxquelles est donnée la préférence sur le rite du sacrifice et parfois, par une pittoresque et profonde figure de langage, c'est à cette disposition même qu'est attribué le nom de *sacrifice*.

Au rite du sacrifice Dieu préfère d'abord, nous venons de le voir, l'obéissance à sa voix (I Sam., XV, 22), l'accomplissement de sa volonté et l'observation de sa Loi, mais une obéissance intelligente, cordiale (la Loi dans le cœur), qui soit exempte de tout formalisme (Ps., XL, 9), c'est ce qu'on pourrait appeler, quoique l'expression ne soit pas ici employée, le *sacrifice de l'obéissance.*

Au rite du sacrifice, Dieu préfère l'action de grâces, *le sacrifice de l'action de grâces*, c'est-à-dire la reconnaissance pour les bienfaits reçus d'en haut. La leçon est mise dans la bouche de Dieu avec une grande solennité. Dans une splendide théophanie, Yahweh élève la voix, pour reprendre son peuple et lui présenter la vraie doctrine sur le sacrifice (Ps., L); au lieu de victimes dont Yahweh n'a nul besoin et qu'il ne peut accepter dans les conditions où on les lui présente (ỳ. 8-13), qu'on lui offre *en sacrifice l'action de grâces* (ỳ. 14); car « celui qui offre en sacrifice l'action de grâces l'honore » (ỳ. 23); qu'on lui offre encore l'accomplissement des vœux (ỳ. 14) et la prière suppliante (ỳ. 15), car la prière est, devant sa face, comme l'encens et l'élévation des mains, comme l'offrande du soir (Ps., CXLI, 2). Qui offre ainsi l'action de grâces, l'exécution des vœux et la prière, voilà celui qu'il exaucera au jour de la détresse (Ps., L, 15); à « celui qui dispose [ainsi] sa voie, il fera voir le salut de Dieu » (Ps., L, 23). Yahweh aura les actions de grâces pour plus agréables qu'un taureau (Ps., LXIX, 31-32; cf. LI, 17).

Au rite du sacrifice, Yahweh préfère, comme condition du pardon, le *sacrifice d'un cœur contrit*, c'est-à-dire la contrition de l'âme, représentée par un cœur que brise la douleur du péché. « Les sacrifices de Dieu, c'est un *esprit brisé;* ô Dieu, tu ne dédaignes pas *un cœur brisé et contrit.* » (LI, 19.)

Par contre, lorsque les sacrifices rituels sont accompagnés de toutes les conditions morales requises, on les appelle *des sacrifices de justice* (Ps., IV, 5; LI, 19; cf. Deut., XXX, 19).

C'est ainsi qu'à côté des sacrifices, au sens propre du mot, lesquels n'ont leur pleine valeur spirituelle et ne réalisent leur mesure de grâce qu'à condition d'être des *sacrifices de justice*, nous avons des sacrifices, au sens impropre du mot, lesquels à raison des dispositions qu'ils supposent, comportent des grâces équivalentes : *le sacrifice d'obéissance, le sacrifice d'action de grâces* et *le sacrifice d'un cœur contrit.*

L'enseignement des psalmistes, comme celui des prophètes, est donc bien que Dieu préfère, au rite positif des sacrifices, les dispositions fondamentales du droit naturel et que les sacrifices eux-mêmes ne lui sont agréables que moyennant ces dispositions. Cette doctrine d'une haute spiritualité brille d'un éclat particulier dans deux psaumes liturgiques qui répondent à cette question : « Que faut-il pour se présenter à Yahweh dans son Temple? » Chaque fois ce n'est qu'une énumération de vertus morales; aucune exigence positive du côté des rites, pas même de sacrifices (Ps., XV, XXIV).

4. *La grâce dans l'homme.* — Les psaumes nous ont montré, d'une part, le Dieu de grâce penché vers l'homme pour lui prodiguer sa faveur, sa compassion et sa miséricorde; d'autre part, l'homme faible et pécheur avec son besoin absolu de la grâce de Dieu; *comment va se réaliser* et *en quoi va consister* cette œuvre de la grâce de Dieu en l'homme?

a) La préparation de cette œuvre de la grâce. — Elle suppose, chez l'homme, l'appel à la grâce divine comme fondement et l'aveu du péché comme condition du pardon à obtenir. Les psaumes de la pénitence, en particulier les ps. XXXII et LI, peignent, avec précision et délicatesse, ces premières démarches de l'âme et ces premières influences de la grâce.

Au point de départ est l'appel de l'homme à la grâce divine. Cet appel est un des traits caractéristiques des psaumes. Nous avons vu s'y déployer en Dieu les attributs de grâce : faveur, compassion, miséricorde (cf. col. 857-862); plus fréquents encore sont les appels de l'homme à ces attributs; à vrai dire, c'est même surtout à travers les invocations des suppliants que nous avons vu à l'œuvre ces divins attributs (Ps., xxv, 6, 7, 10, 16). Si la grande déclaration du Sinaï, qui a révélé ces attributs (Ex., xxxiv, 6-9), est devenue la base du *Credo* d'Israël (II Esdr., ix, 17; Joel., ii, 13; Jon., iv, 2), nul n'est resté plus fidèle à ce *Credo* que les psalmistes (Ps., lxxxvi, 15; ciii, 8; cxi, 4; cxlv, 8); sans cesse ils demandent à Yahweh d'être fidèle à cette révélation nouvelle qu'il a faite de son nom et de son caractère (la fidélité même ne fait-elle pas partie de cette célèbre déclaration?) (Ex., xxxiv, 7). C'est de cette déclaration qu'on entend l'écho dans tous les appels des psalmistes. Ainsi dès ses premiers mots, le ps. li invoque les trois attributs : « Accorde-moi *ta faveur* (חנן), selon la *miséricorde* (חסד) et dans la grandeur de ta *compassion* (רחם), efface mes péchés » (li, 3). Il n'est pas de partie de la Bible où les trois termes ne reviennent plus souvent (Ps., iv, 2; vi, 3; ix, 14; xiv, 16; xxvi, 11, etc.); plusieurs psaumes commencent par là (li, lvi, lvii). Malheureusement nos traductions n'ont pas gardé les nuances très caractéristiques du texte original qui distingue bien l'appel plus général à la simple « faveur » (חנן) des appels plus spéciaux, l'appel à la « compassion » (רחם) de la part du malheureux et l'appel à la « miséricorde » (חסד) de la part du coupable. Mais, dans tous les cas, le caractère de *grâce* est bien accentué; même quand les psalmistes n'insistent ni sur l'indignité positive du pécheur, qui relève de la miséricorde, ni sur la misère profonde, qui fait appel à la compassion, ils sont toujours des solliciteurs qui demandent à la faveur de Dieu des biens auxquels ils n'ont aucun titre; jamais il n'est question de dette du côté de Dieu, ni de mérite de leur part.

En même temps qu'il fait appel à la grâce de Dieu, l'homme, de son côté, doit donner des gages de sa bonne volonté. Entre Dieu et lui, il y a le péché : Dieu est disposé à le pardonner, mais à condition que le pécheur présente des dispositions que la grâce est prête à lui accorder.

Rien n'est possible, tant que le pécheur ne consent pas à reconnaître son péché. Son état est malheureux : « Tant que je me suis tu, mes os se consumaient dans mon gémissement, chaque jour » (Ps., xxxii, 3; cf. Job, xxii, 1; xxxviii, 8). Toutefois ce gémissement est en pure perte, tant qu'il n'est pas une prière, un appel à la grâce : « Quand ils se lamentent sur leur couche, ils ne crient point vers moi dans leur cœur » (Os., vii, 14). Cependant Dieu n'abandonne point le pécheur à lui-même; il ne le laisse point en repos dans son iniquité; il lui parle de diverses façons, par des inspirations, même par des songes et des visions nocturnes (Job, xxxiii, 15-18); par les remords de la conscience, par quelque maladie, il appesantit sa main sur lui : « car jour et nuit ta main s'appesantissait sur moi; la sève de ma vie se desséchait aux ardeurs de l'été » (Ps., xxxii, 4; cf. Job, xxxviii, 2; xxxix, 10); c'est la grâce prévenante de Dieu.

Le premier effet de ses sollicitations plus ou moins prolongées, c'est d'amener le coupable à reconnaître son péché, à se l'avouer à lui-même. Cette première démarche demande une grande loyauté que notre psalmiste a bien rendue : « Tu veux que la sincérité soit dans le cœur » (Ps., li, 8). « Bienheureux celui dans l'esprit duquel il n'y a pas de dissimulation » (Ps., xxxii, 2). « Je reconnais mes transgressions et mon péché est sans cesse devant moi » (Ps., li, 5). Dès que le pécheur s'est fait l'aveu à lui-même, il comprend que Dieu n'ignore pas son péché. « Mes fautes ne te sont pas cachées » (Ps., lxix, 6). « Tu mets devant toi nos iniquités » (Ps., cxxx, 8).

L'aveu prend chez les psalmistes une forme très explicite, même très détaillée; on voit souvent revenir ensemble les trois termes qui désignent le péché : פשע, חטא, עון (Ps., xxxii, 1-2, 5; li, 3-4, 11). Ces trois termes figurent déjà dans la déclaration du Sinaï (Ex., xxxiv, 7), aussi n'est-il pas étonnant qu'on les retrouve comme une énumération classique, non seulement chez les psalmistes, mais aussi chez les prophètes (Is., lix, 12). Il serait peut-être un peu subtil de leur trouver une correspondance avec les trois attributs de grâce (C.-A. Briggs; Ps., li, 3-4); toujours est-il que les deux groupes d'expressions viennent fréquemment en antithèse (Ps., li, 3-4; cf. Ps., xxv, 6, 7, 11, 16). Ces trois noms traduisent bien la façon dont, à la lumière de la révélation divine, la conscience israélite avait analysé la perversion du péché et préparé les voies à l'œuvre réparatrice de la grâce.

Pendant que ce travail se fait dans l'intelligence, un autre s'opère dans le cœur, c'est le repentir. Les psaumes l'ont exprimé par une image de grande portée. Ce que le psalmiste du ps. li apporte pour sa contribution personnelle, ce que Dieu a pour agréable, à l'égal d'un sacrifice, c'est « un esprit brisé, un cœur brisé et contrit » (li, 19). Car, dit un autre psaume, avec les mêmes termes : « Yahweh est près de ceux qui ont *le cœur brisé*, il sauve ceux dont l'*esprit est abattu* » (Ps., xxxiv, 18). Et Isaïe ajoute : « Yahweh habite dans un lieu haut et saint et (en même temps) avec l'*homme contrit et humble d'esprit*, pour rendre la vie *à l'esprit des humbles*, pour rendre la vie *aux cœurs contrits* » (Is., lvii, 15). Dans tous ces textes, étroitement apparentés, les deux expressions : *esprit* et *cœur* sont, au fond, synonymes; la nuance qui les sépare, c'est que l'esprit vise davantage les dispositions intellectuelles et le cœur, plutôt les sentiments, les impressions de la sensibilité ou mieux les dispositions de la volonté. L'une et l'autre image rappellent celles des prophètes, *l'esprit nouveau* (Ez., xi, 19; xviii, 31; xxxvi, 26, 27), *le cœur nouveau* (Jer., xxxii, 39; Ez., xi, 19; xviii, 31; xxxvi, 26), mais tout particulièrement celle *du cœur de pierre* que la grâce transforme en un *cœur de chair* (Ez., xi, 19; xxxvi, 26); par le péché, surtout par l'habitude du péché, l'esprit et le cœur se durcissent, à la manière de la pierre; pour les rendre à leur état vivant, la grâce doit les briser; notre mot *contrition* — lui aussi une image — n'a pas d'autre origine. Pour parler sans figure, *l'esprit et le cœur brisés* sont ceux où la douleur et le regret ont fait leur œuvre et substitué, à l'obstination de l'orgueil, l'humilité de la pénitence.

Toutes ces dispositions, amorcées par l'action de la grâce *prévenante*, se produisent sous l'influence de la grâce *concomitante;* si les psalmistes promettent à Dieu ces dispositions, ils les lui demandent; s'ils les constatent en eux, ils les tiennent du secours de sa grâce.

Dès que les conditions sont remplies, Dieu ne fait pas attendre son pardon : « Je t'ai fait connaître mon péché... *Et toi, tu as remis l'iniquité de mon péché* » (Ps., xxxii, 5). La forme est expressive, l'effet est immédiat : *vox nondum est in ore et vulnus sanatur* (saint Augustin).

Ce ps. xxxii, qui dit la promptitude du pardon (℣. 5) qui a dit l'inquiétude du pécheur, tant qu'il garde le péché dans son cœur (℣. 3-4), a commencé par célébrer le bonheur du pardon obtenu, de la grâce recouvrée (℣. 1-2); c'est la seconde « béatitude » du psautier. La première était pour la vie droite et pure (Ps., i, 1); mais comme tout homme pèche (I Reg., viii, 46), il fallait une autre béatitude pour la vraie pénitence.

b) La nature de cette œuvre de la grâce. — Elle comporte sinon deux parties distinctes, du moins deux aspects corrélatifs, l'aspect négatif et l'aspect positif.

a. L'aspect négatif, c'est-à-dire l'œuvre de *la purification de l'âme*, se présente, dans les psaumes, sous une forme très caractéristique; au lieu d'être décrite dans sa réalisation, elle est proposée dans les prières qui la sollicitent. Nous avons confiance que les psalmistes sont exaucés et ils nous le disent parfois, quoique en termes généraux. Au contraire, dans leurs prières, ils précisent l'objet de leur demande. Chez eux il y a une remarquable correspondance entre la demande et l'aveu qui a précédé, entre la demande de la grâce et l'aveu du péché. L'aveu du péché énumère ses effets dans l'âme; la demande de la grâce sollicite par elle la disparition de ces effets; c'est par cette disparition que se réalisera la *purification de l'âme*.

Pour ces réalités d'ordre moral et surnaturel, qu'il s'agisse des effets du péché ou de ceux de la grâce, le langage est presque toujours imagé et avec des nuances fort variées; il s'opère un glissement insensible du langage propre au langage figuré et, dans celui-ci, d'une figure à l'autre : ces variations délicates sont impossibles à rendre dans les traductions.

Le péché pèse sur l'âme comme un *fardeau* qui l'accable; la grâce lui enlève ce fardeau et la soulage (Joa., I, 29); cette image est moins familière aux psalmistes qu'aux prophètes (Os., XIV, 3; Is., XXXIII, 24; Mich., VII, 18; Ez., XXIII, 48; Zach., III, 4, 9; cf. Job, XI, 14; I Sam., XXV, 28). Le péché est une *offense*, une *transgression* que la grâce pardonne (Ps., XXXII, 1; LXXXV, 3); il est une *dette* que Dieu *remet* par sa grâce (Ps., XXXII, 1, 5; XXXIX, 14; LXXXV, 3). Cette expression moins imagée de *remettre* glisse vers l'image plus vive *d'effacer;* car cette dette peut être inscrite dans un livre d'où on l'efface (Ps., LI, 9; XXXII, 2; cf. Ex., XXXII, 32; Num., V, 23). Le péché est une *tache*, une *souillure* de l'âme; c'est l'image la plus énergique; la grâce est une eau spirituelle qui lave l'âme et en fait disparaître les taches, comme l'eau matérielle lave les corps, les vêtements et en efface les souillures. S'il s'agit du moyen à employer, l'image est celle de *laver;* s'il s'agit du résultat à obtenir, l'image est encore celle *d'effacer;* le psalmiste du ps. LI demande à être lavé (℣. 9), à être lavé de son iniquité (℣. 4); il demande même, tant il suppose la tache pénétrante, la multiplication de ces opérations de lavage (℣. 4; cf. Is., I, 18). L'expression *purifier* se rapporte à la même image de laver, qu'elle combine avec l'idée des cérémonies religieuses et de la pureté rituelle; plusieurs de ces cérémonies s'accomplissent par l'emploi de l'eau : *ablution, aspersion* (Ex., XIX, 10, 14). Le psalmiste du ps. LI demande à être *purifié* (en parallélisme avec *laver*) (℣. 4, 9; cf. Ps., XIX, 13; Jer., II, 22; IV, 14).

Toutes ces expressions : *enlever, pardonner, remettre, effacer, laver, purifier* supposent que les effets du péché ont complètement disparu de l'âme. Il faut en dire autant de certaines expressions plus faibles, employées par les psalmistes : Dieu *cache, couvre* les péchés, comme pour ne pas les voir (Ps., XXXII, 2; LXXXV, 3); il les *oublie;* il ne les *impute pas* (Ps., XXXIII, 2); il en détourne les yeux (Ps., LI, 11). Les anciens protestants ont attaché à ces expressions une portée exceptionnelle et en ont fait les principes régulateurs de leur théologie de la grâce; c'est d'après elles qu'il faudrait interpréter toutes les expressions précédentes. Le péché demeurerait dans l'âme avec ses effets : Dieu se contenterait, en vertu des mérites de Jésus-Christ, de ne pas les imputer. La grâce elle-même ne serait donc qu'une *pure imputation extérieure.* C'est aller contre toutes les règles de l'exégèse; c'est interpréter le grand nombre des textes clairs par quelques textes obscurs. Ces expressions atténuées sont des litotes qui expriment moins, pour dire plus; elles veulent dire qu'au regard de Dieu qui scrute tout, ni le péché, ni ses effets n'existent plus dans l'âme; si Dieu regardait avec complaisance une âme où la faute demeure, ce serait une fiction juridique odieuse et indigne de lui.

Le langage des psalmistes, dans ce domaine, fait parfois des emprunts aux cérémonies légales : « Purifie-moi avec l'hysope » (Ps., LI, 9; cf. Ex., XII, 22; Lev., XIV, 4; Num., 6, 18; Hebr., IX, 19). Ce sont de pures manières de parler; les cérémonies ou les instruments qu'elles emploient, comme l'hysope, ne sont envisagés qu'à titre de symboles de la pureté intérieure; cette pureté intérieure, c'est de Dieu seul que le psalmiste l'attend; c'est à Dieu qu'il demande de se faire le prêtre pour la lui procurer (Ps., LI, 9). Il faut donc regarder toutes ces formules des psalmistes : « Lave-moi, purifie-moi... » comme obtenant la plénitude de l'effet demandé; nous avons affaire à la grâce de Dieu qui est toute-puissante pour produire ce résultat. La théologie protestante qui voit là de simples déclarations sans réalité objective, est une injure à la toute-puissance de Dieu et à sa sainteté.

Cette disparition des effets du péché n'a pu avoir lieu que par l'infusion dans l'âme d'un principe nouveau; l'aspect négatif de la transformation n'est produit que par la présence du principe positif de cette transformation, *la grâce sanctifiante.*

b. L'aspect positif. — Pour caractériser, du côté de l'homme, cet état, *cette tâche positive* de la grâce, le ps. LI a encore une belle expression : « O Dieu, crée en moi *un cœur pur*, et renouvelle, au-dedans de moi, *un esprit ferme;* soutiens-moi par un *esprit* de bonne volonté » (Ps., LI, 12, 14). Le *cœur pur* est destiné à être mis à la place du *cœur brisé et contrit* et l'*esprit ferme*, à la place de l'*esprit brisé* (Ps., LI, 19; cf. LVII, 7; LXXXVIII, 37; CXII, 7). L'homme avait tâché, avec le secours de la grâce, de faire le travail préparatoire et tout négatif de briser son esprit et son cœur endurcis; maintenant, il demande à Dieu d'opérer la tâche positive, de transformer cet esprit et ce cœur, de purifier ce cœur, de renouveler et d'affermir cet esprit. Le rapprochement avec les images des prophètes se poursuit : l'esprit et le cœur à briser faisaient songer au *cœur de pierre* à changer en *cœur de chair* (Ez., XI, 19; XXXVI, 26). Le cœur à purifier, l'esprit à renouveler et à affermir rappellent *le cœur nouveau* et *l'esprit nouveau* d'Ézéchiel (XI, 19; XVIII, 31; XXXVI, 26).

Ce cœur pur, cet esprit renouvelé et affermi sont demandés directement à Dieu; en effet, ces organes de la nouvelle vie spirituelle, conditions de l'amitié avec Dieu et de l'état de grâce (Matth., V, 5), ne peuvent venir que de la puissance créatrice et vivificatrice de Dieu; c'est bien exactement ce que promettaient les prophètes (Jer., XXIV, 7; XXXI, 33; XXXII, 39; Ez., XI, 19; XVIII, 31; XXXVI, 26); c'est ce que le Nouveau Testament nous montre réalisé dans les fidèles; la formule du ps. LI, 12 : « *Créez* en moi *un cœur pur* » fait pressentir la *nouvelle créature* de saint Paul (II Cor., V, 17; Gal., VI, 15; Eph., II, 10; IV, 24).

Comment Dieu réalisera-t-il la demande du psalmiste? Par son *Esprit-Saint.* Car le psalmiste demande à Dieu de ne pas le lui retirer (Ps., LI, 13). L'esprit renouvelé et affermi, c'était bien, malgré la transformation qu'y a opérée la grâce, l'esprit de l'homme, comme le cœur purifié, c'était bien le cœur de l'homme, mais l'Esprit Saint que le psalmiste demande à garder, c'est bien l'Esprit de Dieu, c'est bien le divin opérateur de la transformation, c'est bien l'Esprit sanctificateur. Si l'Esprit de Dieu, dans l'Ancien Testament, n'apparaît guère que comme inspirateur des prophètes et comme auteur de charismes passagers, ce cas (Ps., LI, 13) avec un autre psaume (CXLIII, 10) : « Que ton bon Esprit me conduise dans la voie droite », et quelques

autres chez les prophètes, présente nettement cet Esprit comme *Esprit de sanctification intérieure* (cf. Œhler, *Theol. old Test.*, t. I, § 65, trad. anglaise, Edinburgh, 1882; P. van Imschoot, *L'action de l'Esprit de Jahweh dans l'Ancien Testament*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XXIII, 1934, p. 553-587; *L'Esprit de Yahweh, source de vie dans l'Ancien Testament*, dans *Revue bibl.*, 1935, p. 481-501).

Produite en l'homme par l'Esprit de Dieu qui lui crée un cœur nouveau et un esprit nouveau, la transformation opérée a donc sa source *dans une communion intime avec Dieu;* c'est cette communion qui constitue la partie positive de l'œuvre de la grâce dans l'âme des psalmistes; la nature n'en est encore guère dévoilée, ni les modalités précisées; mais, ces réserves faites, il faut reconnaître que les psaumes contiennent de magnifiques aperçus sur les hautes réalités de la grâce. A la simple lecture du psautier, on est exposé à ne pas les reconnaître, même à les méconnaître; le caractère imagé du langage, l'accoutumance des formules, l'obscurité relative de la doctrine avant la révélation décisive du Nouveau Testament, la manière plus technique à laquelle nous a habitués la théologie, sont autant de voiles qui nous cachent ces splendeurs. Cependant, bien des choses nous invitent à soulever ces voiles. A côté des brillantes formules imagées, de temps en temps, quelque expression plus modeste, mais plus pleine, sinon d'une rigoureuse propriété de langage, en tout cas, moins métaphorique, nous donne la clef de ces figures et nous révèle le contenu de ces riches symboles.

C'est le moment de reprendre, pour en pénétrer tout le sens et la portée spirituelle, les expressions des psalmistes lévites qui essaient de nous dire ce qu'ils ont goûté ou espèrent goûter au sanctuaire; ces passages nous livrent le secret de la haute spiritualité des psaumes et nous découvrent les richesses de grâce qu'ils contiennent.

C'est bien cette union à Dieu, avec la possession de tous les biens dont elle s'accompagne, que les psalmistes envisagent, quand ils viennent au sanctuaire; ce n'est pas le sanctuaire lui-même qui est l'objet de leur désir, c'est bien Yahweh qui réside dans ce sanctuaire. « Mon âme s'épuise en soupirant après les parvis de Yahweh » (Ps., LXXXIV, 3), s'écrie l'un d'entre eux. Mais les parvis de Yahweh ne sont ici qu'un symbole, le vrai terme « du tressaillement de son cœur et de sa chair », c'est « le Dieu vivant » (Ps., LXXXIV, 3). Quand donc les lévites viennent au sanctuaire, c'est pour « se présenter devant Yahweh » (XLII, 2; LXXXIV, 8), pour paraître devant lui, devant sa face, pour « contempler sa face » (XI, 7; XVII, 5; cf. col. 867). Il n'est pas jusqu'à la simple expression « habiter », familière aux psalmistes (XXVII, 4; LXXXIV, 5; XV, 1; XXIV, 3) qui ne comporte la plus délicieuse intimité avec Dieu, comme l'explique l'un d'entre eux : « Je demande à Yahweh une chose, je la désire ardemment : je voudrais *habiter* dans la maison de Yahweh tous les jours de ma vie, pour jouir des amabilités de Yahweh, pour contempler son sanctuaire, car il m'abritera dans sa demeure au jour de l'adversité; il me cachera dans le secret de sa tente » (Ps., XXVII, 4, 5). D'autres nous parlent de « l'ombre de ses ailes » (XVII, 8; XXXVI, 8; LVII, 2), de « l'abri de ses ailes » (LXI, 5). Sa « face », en particulier, est pour tous une source de lumière, de joie et de salut (IV, 7; XXXVI, 10; XVI, 11; XXI, 7; XLIV, 4; LXXXIX, 16). Ils cherchent sa face (XXVII, 8); ils supplient le Seigneur de la leur montrer, de ne pas la leur cacher, de ne pas la leur retirer (X, 5; XIII, 1; XXII, 25; XXVII, 9; XXX, 8; XXXI, 17; XLIV, 24; LI, 13). Les psalmistes sont bien de « la race de ceux qui le cherchent, de ceux qui cherchent la face du Dieu de Jacob » (Ps., XXIV, 6). Après une recherche si empressée, l'apparition devant lui, la rencontre avec lui, la contemplation de sa face supposent dans leurs âmes des dispositions et des impressions très pénétrantes qui, si elles ne sont pas elles-mêmes la grâce, en révèlent du moins la présence.

Si, éclairé par ces traits plus lumineux, on brise l'enveloppe de ces symboles, on est émerveillé de la richesse et de la splendeur de la doctrine qui jaillit de toute part; une multitude de textes s'illuminent d'un éclat nouveau. Partout c'est *la grâce* qui s'épanouit : appels ardents des psalmistes, c'est la *grâce sollicitée;* réponse de Dieu à ces appels, c'est *la grâce offerte ou accordée;* remerciements des psalmistes exaucés, c'est *la grâce éprouvée et goûtée.*

α) *Les appels des psalmistes : la grâce sollicitée.* — C'est bien la grâce en effet qui est l'objet du désir des psalmistes. Ce désir est intense : il s'exprime par les termes les plus variés, les plus énergiques : c'est une faim, une soif; ce sont des soupirs, des langueurs, des tressaillements (Ps., XXVII, 4-5; XLII, 2, 3, 6, 12; LXIII, 2; LXXXIV, 3, 4, 5). Ce désir s'illustre des comparaisons les plus vives : la soif qu'il provoque est celle de la biche altérée qui soupire après les sources d'eau (XLII, 2), de la terre aride, desséchée et sans eau qui attend la pluie du ciel (LXIII, 2). Cet amour ardent est comme celui du passereau pour sa demeure, celui de l'hirondelle pour le nid où reposent ses petits (LXXXIV, 4).

Or celui vers lequel montent ces vifs sentiments, ces ardents désirs, ce n'est pas simplement Dieu : pour le psalmiste, c'est *son Dieu* (Ps., XLII, 6, 12; XLIII, 4, 5), son salut (XLII, 12), le salut de sa face (XLII, 2, 12; XLIII, 5), le Dieu de son salut (II, 16), sa joie et son allégresse (XLIII, 4). C'est surtout le *Dieu vivant* (XLII, 2; LXXXIV, 3), le Dieu de sa vie (XLII, 9), le Dieu, protecteur de sa vie (XXVII, 1; CIII, 4). Le psalmiste, ami de la Loi, renchérit sur les psalmistes, amis du sanctuaire; sans cesse il demande à Dieu la vie (CXIX, 25, 37, 40, 88, 107, 149, 154, 156, 159). En effet, pour tous, Dieu est *la source de la vie* (Ps., XXXVI, 10; Jer., II, 13; XVII, 13; Eccli., XXIII, 1-4). Or, cette vie ce n'est pas simplement la vie physique, c'est une vie plus haute; quand un des psalmistes nous dit que « la grâce (miséricorde) de Yahweh est meilleure que la vie » (Ps., LXIII, 4), c'est bien la vie physique qu'il entend et il la considère comme le bien suprême d'ici-bas, mais c'est précisément pour exprimer que l'accueil miséricordieux du Seigneur nous réserve dans sa grâce un bien supérieur, par conséquent *une vie plus haute* (LXIII, 4).

Vers ce Dieu vivant, des sentiments si vifs, des désirs si ardents montent donc, non pas comme une froide connaissance, mais comme un amour enflammé, désireux d'entrer avec lui dans la communion la plus intime, de lui offrir toutes les ardeurs de son âme, d'y trouver l'assouvissement de toutes ses plus nobles tendances et d'en recevoir l'assurance d'un accueil réciproque; comment s'obtiendra la réalisation de tous ces désirs, sinon par l'abondante effusion que Dieu fait des biens de sa grâce?

β) *La réponse de Yahweh aux psalmistes : la grâce offerte ou accordée.* — Que répond Yahweh à ces ardents appels des psalmistes? Ceux-ci se font volontiers ses interprètes. C'est ici le triomphe du langage imagé. Non seulement les psaumes contiennent beaucoup d'images particulières de la grâce, mais plusieurs ne sont, tout entiers, que des images exprimant, sous toutes ses formes, avec tous ses caractères et ses effets, la grâce dont Dieu comble ses enfants.

Celui qui a la grâce de Dieu est « comme un *arbre* planté près d'un cours d'eau, qui donne son fruit en son temps et dont le feuillage ne se flétrit pas » (Ps., I, 3). Selon une image familière à toute la Bible et déjà rencontrée chez les prophètes, *l'eau qui fertilise,* c'est la grâce divine; *le fruit* donné en son temps, ce sont les

effets de cette grâce, les bonnes œuvres; *le feuillage* qui ne se flétrit pas, c'est la vivacité de la grâce et la ferveur qu'elle produit. Au ps. I, la grâce est le fruit de l'amour et de la méditation de la Loi (I, 2). Voici que la comparaison est reprise par d'autres psalmistes. *Et moi*, dit l'un d'eux, *je suis comme un olivier verdoyant dans la maison de Dieu* (Ps., LII, 10). « Le juste croîtra comme le palmier, il s'élèvera comme le cèdre du Liban. Plantés dans la maison de Yahweh, ils fleuriront dans les parvis de notre Dieu...; ils seront pleins de sève et verdoyants, pour proclamer que Yahweh est juste » (Ps., XCII, 13-15). Dès le premier tableau (Ps., I), on devinait assez que l'eau fécondante est la grâce; les deux autres psalmistes (Ps., LII, XCII), levant à moitié le voile de l'allégorie, au profit de la clarté, mais au détriment de la vraisemblance, nous présentent l'arbre verdoyant comme poussant dans le Temple même de Yahweh et y trouvant son principe de croissance.

Le ps. XXIII n'est tout entier que le développement de deux images, deux allégories, qui expriment la libéralité avec laquelle Dieu distribue les dons de la grâce. La première allégorie est celle du *bon Pasteur*, que les prophètes devaient reprendre si souvent (Is., XL, 11; Jer., III, 15; XXIII, 4; Ez., XXXIV, 23; Zach., XI, XIII, 7-9), que Notre-Seigneur devait à jamais immortaliser (Joa., X, 1-16). L'allégorie du ps. XXIII, 1-4 est bien en situation sur les lèvres de David, ancien pasteur de brebis, devenu pasteur de peuples. Comme le berger nourrit son troupeau, le « fait reposer dans de verts pâturages », le « mène près des eaux rafraîchissantes » et ne le laisse « manquer » de rien (℣. 1, 2), Dieu nourrit les siens des aliments spirituels de la grâce, de ceux qui soutiennent, comme de ceux qui rafraîchissent; il ne les laisse manquer de rien. Dans le trait de l'âme restaurée (℣. 3) la réalité spirituelle pointe sous la lettre de l'allégorie. Comme le berger précède son troupeau pour le conduire dans les droits sentiers (℣. 3), Dieu, par sa *grâce prévenante*, nous guide dans le chemin de la vertu. Comme le berger protège son troupeau, de sa houlette et de son bâton, à travers les étroits défilés (℣. 4), la grâce de Dieu nous assiste et nous défend dans les dangers de la vie.

La seconde allégorie, celle de *l'hôte généreux* (Ps., XXIII, 5-6), en rejoint un grand nombre d'autres semblables. Le thème est familier à toute la Bible; il n'est nulle part plus fréquent que dans les psaumes. Le symbole, uniforme dans son fond, y prend des nuances significatives. L'allégorie du ps. XXIII, 5-6 est le geste du roi oriental qui héberge et entretient somptueusement son favori; la partie commune du festin est supposée; les détails soulignés montrent une réception de grand luxe; l'huile parfumée abonde (Am., VI, 6; Ps., XLV, 7; CXII, 10); la coupe est débordante (Ps., XXIII, 5; cf. XVI, 5) : image de la somptuosité avec laquelle Dieu distribue sa grâce. Le psalmiste, soulevant le voile de l'allégorie, montre deux des attributs divins, instruments de la grâce, la bonté et la miséricorde, qui poursuivent, de leurs assiduités spirituelles, l'heureux hôte qu'elles font habiter pour de longs jours dans la maison de Yahweh (℣. 6).

Dans le grand psaume de la passion (XXII, 1-32), le festin qui accompagne l'action de grâces du psalmiste (℣. 27) représente les effets de grâce (℣. 23-32) qui sont le fruit expiatoire des souffrances endurées (℣. 1-22) : « Les affligés mangeront et se rassasieront » (℣. 27). La satiété des convives indique l'abondance des grâces; ces convives ce sont « les affligés », ces *'anâwîm* qui, dédaignés du monde, sont les privilégiés de la grâce de Dieu.

Quand les enfants des hommes cherchent un refuge à l'ombre des ailes de Yahweh, il les « rassasie de la graisse de sa maison » et il les « abreuve au torrent de ses délices » (Ps., XXXVI, 8-9). « Habitant dans tes parvis, puissions-nous être rassasiés des biens de ta maison, de ton saint Temple » (Ps., LXV, 5). Dans ces deux traits paraboliques, la pensée est claire : c'est Yahweh lui-même qui invite les siens au repas sacré, lequel a lieu dans son Temple; les mets qu'il y distribue, jusqu'à la satiété, jusqu'à l'enivrement, c'est l'abondance des grâces accordées à ceux qu'il appelle. Quant aux traits qui semblent choquer notre goût (Ps., XXXVI, 8; cf. LXIII, 6), ils ont, au contraire, pour un Oriental, une nuance pleine de convenance et de splendeur, *la graisse des victimes*, comme portion de choix, était offerte à Dieu et brûlée en son honneur; elle n'était donc pas servie au repas; c'est cette partie, réservée pour lui, que Dieu offre à ses invités, symbole de ses grâces de choix (cf. Is., XXV, 6; LV, 2; Jer., XXXI, 14).

γ) *Remerciements des psalmistes exaucés: la jouissance de la grâce.* — Ces effusions de biens surnaturels ne restent pas à l'état de promesses. Souvent les psalmistes remercient Dieu de les avoir exaucés; ils essaient de nous dire les biens dont ils ont été comblés, le bonheur qu'ils ont éprouvé.

A ceux qui demandent : « Qui nous fera voir le bonheur? » David répond comment il l'a trouvé : « Fais lever sur nous *la lumière de ta face*, Yahweh! Tu as mis dans mon cœur plus de joie qu'ils n'en ont au temps où abondent *leur froment* et *leur vin nouveau* (c'est-à-dire une joie supérieure à tous les biens temporels). Tu me fais habiter *en sécurité* » (Ps., IV, 7-9).

Le ps. XVI, tout en débutant par une prière, ne nous présente pas simplement un suppliant qui fait appel à la grâce, c'est un homme exaucé, qui chante le bonheur des faveurs éprouvées en retour du choix qu'il a fait de Yahweh pour sa part d'héritage. Le psalmiste tient en souveraine estime les biens spirituels auxquels il a sacrifié les biens temporels; il a fait choix de Yahweh; il en éprouve dès ici-bas une grande jouissance, en attendant une jouissance meilleure. Sur ce thème magnifique, les images se multiplient : Yahweh est *son partage;* dans la division de la Terre sainte, il a refusé *sa part d'héritage*, pour s'attacher au service de Yahweh; il en bénit Yahweh, car *le cordeau d'arpentage* est tombé pour lui sur un lot délicieux (℣. 6). Ce service de Dieu, avec les grâces qu'il lui vaut, c'est *sa portion* de nourriture pour apaiser sa faim (℣. 5); c'est *sa coupe*, pour apaiser sa soif (℣. 5). Bref, c'est la satisfaction de tous ses désirs; son être tout entier en est comblé : *son cœur* est dans la joie, *son âme* dans l'allégresse, *son corps même* repose en sécurité (℣. 9).

Le lévite des ps. XLII-XLIII a beau souffrir, exilé loin du sanctuaire, raillé, persécuté; au sein même de sa douleur, il sait trouver le bonheur dans le Dieu de sa vie (℣. 9); le jour, Yahweh lui envoie sa miséricorde et la nuit se passe en cantiques d'action de grâce (℣. 9).

Plus haute encore est l'atmosphère spirituelle du ps. LXIII. Le psalmiste, dès l'aurore, cherche Dieu dont *son âme* a soif, après lequel *sa chair* languit (℣. 2). Quoique désolé, au souvenir du sanctuaire où il « contemplait Dieu pour voir sa puissance et sa gloire » (℣. 3), jusque « dans la terre aride, desséchée et sans eau » où il gémit (℣. 2), il sait trouver son Dieu et avec lui le bonheur : « son âme est rassasiée comme de moelle et de graisse » (℣. 6). Ces mets, exquis entre tous, sont l'image du bonheur le plus délicat et des grâces les plus choisies. Sa douleur extérieure n'empêche ni la joie sur ses lèvres, ni la louange dans sa bouche (℣. 6). Il pense à Yahweh sur sa couche; il médite sur lui pendant les veilles de la nuit (℣. 7). La protection, qu'il trouvait jadis dans le sanctuaire, les sentiments qu'il y éprouvait, il les retrouve, ici, au loin, dans l'épreuve : au sanctuaire, c'était à l'ombre de l'arche, siège de la miséricorde; ici, dans ce désert horrible, c'est à l'ombre

des ailes de Yahweh (ỳ. 8). Yahweh est son secours; son âme s'attache à lui et elle y trouve son soutien. La grâce prévenante produit l'affection spirituelle; ce sentiment jette l'âme en Dieu et Dieu y répond en la soutenant (ỳ. 9).

Le lévite du ps. LXXXIV soupire de tout son être (*âme, cœur* et *chair*) vers *les parvis* de Yahweh, mais surtout vers le *Dieu vivant* (ỳ. 3). Quand il est en possession de l'objet de son désir, il exalte, avec un enthousiasme inégalé, le bonheur d'habiter la maison de Dieu (ỳ. 5). Yahweh, proclame-t-il, est *un soleil* et *un bouclier* (ỳ. 12), c'est-à-dire une source de biens et un agent de protection : « Il donne *la grâce* et *la gloire;* il ne refuse aucun bien à ceux qui marchent dans l'innocence » (ỳ. 12). Ces biens n'excluent pas sans doute les biens temporels, mais les biens spirituels y sont compris et y occupent même la place principale.

5. *L'épanouissement de la grâce en gloire.* — Les psalmistes aspirent de toute leur âme à l'union avec Dieu, mais de cette union entrevoient-ils le terme final dans la vie future, celui que le Nouveau Testament nommera *la vie éternelle*, que la théologie appellera *la gloire*, par distinction avec la *grâce?* Comment faut-il entendre la déclaration du ps. LXXXIV, 12 : « Yahweh donne la grâce et la gloire? »

Il faut convenir que les psalmistes sont moins préoccupés que nous de la distinction entre la vie présente et la vie future. L'opposition sur laquelle ils insistent est entre *la vie des méchants* séparée de Dieu, et *la vie des justes* avec Dieu; quant à ce que sera cette vie des justes après la mort, si nous sommes surpris de les trouver si réservés, c'est-à-dire avec si peu de lumières pour la connaître et si peu d'élan pour y tendre, il ne faut pas oublier qu'elle se présentait à eux dans des conditions bien différentes des nôtres; le ciel ne devant être ouvert que par Jésus-Christ, la seule perspective qui pût leur apparaître était celle des limbes dont l'attrait n'égale point celui du paradis.

Quand nous lisons les textes des psalmistes à la lumière de la pleine révélation du Nouveau Testament, nous sommes portés à leur donner un sens plus complet et plus précis qu'ils ne faisaient eux-mêmes; leur langage s'adapte si bien à l'espérance chrétienne totale que nous supposerions volontiers qu'il en a été ainsi dès le début. Or il faut convenir que plusieurs de ces textes ne désignent, au lieu de la vie future, que la vie d'ici-bas et la délivrance de la mort corporelle, comme bien souvent la vie demandée par les psalmistes n'est que la vie de ce monde; ainsi celui qui, rendu à la lumière des vivants, à la terre des vivants, ira voir Yahweh, n'est parfois pas autre que l'Israélite, relevé de maladie, qui se rendra au Temple (Ps., XXVII, 13; LVI, 13-14; LXVIII, 20; CXVI, 9; cf. XLVIII, 14; LXVIII, 21; LXXXVI, 13; XC, 3; CXVIII, 17; CXLI, 8; Job, XXXIII, 28-30; Is., XXXVIII, 3, 11).

Mais il est un certain nombre de textes qui repoussent cette explication un peu terre à terre. Si peu nombreux qu'ils soient, ils s'étayent solidement les uns les autres. Quand on les discute individuellement, on traite volontiers chacun d'eux comme s'il était isolé. Les théologiens indépendants conviennent parfois du sens obvie du texte, mais ils ajoutent qu'on ne peut l'admettre sans anachronisme, à cause de cet isolement. Or cet isolement n'a rien de réel.

On doit avouer encore que ces textes des psalmistes apportent peu de lumière sur les modalités de cette vie future. Sur ce thème, on trouverait, chez les prophètes, des déclarations plus explicites : résurrection nationale (Os., VI, 1; Ez., XXXVII, 1); résurrection individuelle (Is., XXVI, 19; Dan., XII, 2); prédiction de la destruction finale de la mort (Is., XXV, 8). Chez les psalmistes, au contraire, aucune donnée cosmogonique, pas de mise en scène pour l'imagination; mais cette réserve n'est qu'une garantie de plus, c'est la pure foi d'Israël, la doctrine de la rétribution de l'homme par l'union à Dieu, sans aucun mélange d'eschatologisme extérieur.

Toutes ces réserves faites, il faut maintenir fermement que, dans des cas peu nombreux, mais décisifs, les psalmistes ont vu s'entr'ouvrir devant leurs regards la perspective de l'*épanouissement de la grâce en gloire* (cf. M.-J. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, dans *Revue bibl.*, 1905, p. 188-196).

Le psalmiste (Ps., XI, 7), après avoir montré les méchants, accablés par un déluge de feu et de soufre et dévorés par un vent brûlant, ajoute : « Yahweh aime la justice... » aussi, suivant un texte suggéré par les LXX, « le juste contemplera sa face ». Cette contemplation de la face de Yahweh ne peut être que celle de l'au-delà, car l'opposition entre le supplice des méchants et la récompense des bons est nettement eschatologique.

C'est le juste lui-même (Ps., XVII, 15) qui tient le même langage. Tandis que les méchants ont tout à souhait sur terre, le juste met sa confiance en Dieu : « Pour moi, en justice, *je verrai ta face; je me rassasierai, quand je serai réveillé, de ta forme* » (XVII, 5). La vision de la face de Yahweh, le rassasiement de sa forme est bien *la contemplation* de la vie future, mais surtout le réveil ne peut être que celui de *la résurrection;* ce serait une conclusion bien banale pour un tel poème que de voir, dans ces derniers mots, la pensée suivante : « Demain, à mon réveil, j'irai au Temple. »

Le psalmiste (Ps., XXXIX) se demande ce qu'est la vie (ỳ. 5). Il en constate la faiblesse, la caducité, l'incertitude (ỳ. 5-7). Mais n'y a-t-il rien de plus? « Et maintenant, ô combien j'espère, Seigneur, mon espérance est en toi » (ỳ. 8). « Rien de plus, pas de solution précise, mais une espérance qui est déjà une réponse à la question » (Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les psaumes, ibid.*, p. 193).

Le psalmiste (Ps., XLIX), oppose au sort des riches orgueilleux, qui descendent tout droit au schéol, son espoir d'*être pris par Dieu :* « Mais Yahweh me rachètera de la main du schéol, car *il me prendra* » (ỳ. 6). C'est presque un terme technique pour marquer l'intervention de Dieu. Le schéol insatiable devra reculer devant cette intervention de Dieu qui « prend » le juste, pour le lui soustraire. Ici particulièrement remarquable est la sobriété du psalmiste : c'est la pure doctrine de la rétribution, sans aucun appareil cosmogonique; Yahweh garde les siens avec lui, c'est leur récompense.

Le psalmiste (Ps., XVI, David; cf. Act., II, 25-32; XIII, 35-37) qui a exprimé si énergiquement la possession de Dieu ici-bas pour son partage, termine son poème en affirmant avec fermeté son espérance de la résurrection. On ne peut éluder la netteté de son langage; il s'agit pour lui d'échapper au schéol, de ne pas voir l'abîme, non pas en prolongeant sa vie d'ici-bas, mais *en prenant le chemin de la vie où l'on est avec Dieu pour toujours.* Comment cela se fera-t-il? Toujours pas de théories cosmogoniques. Son union avec Yahweh dès ici-bas sera éternelle; il sera toujours avec lui et échappera ainsi au schéol où on ne le loue pas. Son être tout entier participe à son attente : son cœur, son âme, même sa chair; la résurrection du corps est donc aussi comprise dans son espérance (cf. Dan., XII, 13). Quant à la gloire future, elle est marquée en termes aussi énergiques que possible : « Tu me feras connaître le *chemin de la vie, rassasiement de joie* en ta présence, *bonheur* à ta droite pour toujours » (ỳ. 11).

C'est dans cette perspective qu'il faut lire le ps. XXXVI, 10 : « Auprès de toi est la *source de la vie*, et, *dans ta lumière*, nous voyons *la lumière.* » Yahweh est la source de toute vie, le foyer de toute lumière

(cf. Joa., I, 4, 5, 9). L'assertion est sans limite; elle s'applique aussi bien à la vie future qu'à la vie présente; ici-bas nous n'avons que des effluves, là-haut nous boirons à la source; ici-bas nous n'avons que des reflets, là-haut nous serons au foyer.

La solution du ps. XLIX, si énergique dans son laconisme, va être reprise avec plus d'ampleur et d'émotion au ps. LXXIII. Le psalmiste a été tenté au spectacle de la prospérité des pécheurs, de leur succès, de leurs injustices, de leur arrogance; le vulgaire en conclut que la vertu ne mérite pas un tel effort. Mais lui ne veut pas s'associer à ces murmures faciles; ce serait trahir la race des enfants de Dieu. Cependant, pour trouver la solution, il lui a fallu « pénétrer dans le sanctuaire » (℣. 17) (traduction courante); mieux : « pénétrer dans les mystères de Dieu » (cf. Sap., II, 22; Calmet, Lagrange, *Revue bibl.*, 1905, p. 194); alors lui sont apparues, d'une part, la fragilité du bonheur des méchants qui disparaît comme un songe (18-20); d'autre part, la solidité du bonheur du juste qui est toujours avec Dieu :

Pour moi, je suis toujours avec toi;
Tu m'as pris la main droite,
Tu me conduis selon tes desseins
Et après, tu me *prendras en gloire*.
Qui ai-je dans le ciel « en comparaison de toi »?
Et sans toi, rien ne me plaît sur la terre.
Ma chair et mon cœur se consument :
Dieu est « mon rocher » et ma part pour toujours.
Car voici que ceux qui s'éloignent de toi périssent;
Tu détruis tous ceux qui forniquent loin de toi.
Pour moi mon bien est d'être près de Dieu,
J'ai placé mon refuge en mon Seigneur Yahweh.
(℣. 23-28.)

On a dit de ces paroles qu'elles sont « les plus belles de l'Ancien Testament » (Lagrange, *Revue bibl.*, 1905, p. 195). Le psalmiste, ici encore, s'abstient de toute théorie cosmogonique, mais la solution positive de l'union à Dieu, sans réserve ni limite, est formulée avec netteté. Les méchants mêmes, dont le sort est envisagé, disparaissent de la perspective. Le psalmiste reste seul en présence de Dieu; il ne veut que lui, si sa chair et son cœur se consument, c'est qu'ils sont associés à son espérance. Être avec Dieu au ciel ou sur la terre, cela suffit. Mais le terme de cette union, c'est la *gloire*, cet état de splendeur où brille Dieu (Ps., XVIII, 2; XXIV, 7, 8, 9, 10; XXVI, 8; XXIX, 2), état auquel l'homme est donc associé (Ps., LXXIII, 24). Il est difficile, en effet, de refuser ici à ce terme une haute portée.

Du même coup se trouve éclairée la formule : « Yahweh donne *la grâce et la gloire* » (Ps., LXXXIV, 12). La gloire, c'est donc bien l'état auquel Dieu nous associe, quand notre union avec lui aura trouvé, dans l'autre vie, tout à la fois sa perfection et son terme final. C'est bien, en fait, la *gloire* qu'envisage la théologie. Il n'est guère à supposer que le psalmiste s'en fît une idée précise, ni qu'il mît, entre *la grâce* et *la gloire*, la distinction technique que nous y mettons aujourd'hui; pour y parvenir, il faudra d'abord la révélation évangélique, puis le travail de la théologie, mais ce sont bien, quoique encore confusément entrevues, les mêmes réalités surnaturelles.

6. *L'universalité de la grâce.* — Les psaumes ne sont guère moins explicites que les prophètes sur l'universalité de la grâce et son extension aux gentils, qui sont appelés à faire partie du royaume de Dieu.

Il est vrai que les peuples païens apparaissent parfois comme les mortels ennemis du peuple de Yahweh, ligués contre Yahweh et son Oint (Ps., II, 3), contre Israël (Ps., LXXXIII, 4-5), condamnés eux-mêmes à la destruction, s'ils persistent dans leur dessein impie; le Messie les brisera avec un sceptre de fer et les mettra en pièces comme le vase du potier (Ps., II, 9; cf. IX, 7); Yahweh renverse les desseins des nations et réduit à néant les pensées des peuples (Ps., XXXIII, 10; cf. XLVI, 7; LIX, 5, 8).

Mais, à côté de cette vue, une autre est constante et devient prépondérante : les nations, aussi bien qu'Israël, appartiennent à Yahweh et sont l'objet de sa sollicitude; elles sont appelées à lui rendre hommage; Israël doit être l'instrument de l'accomplissement de ce dessein et de l'établissement du règne universel de Dieu.

La terre et tous ses habitants appartiennent à Yahweh, leur créateur (Ps., XXIV, 1; cf. VIII, 1). Les nations sont toutes sous son regard (Ps., LXVI, 7); elles servent ses desseins (Ps., XXXIII, 14) et ne sont pas étrangères à ses grâces. Il les instruit en les châtiant (Ps., XCIV, 10); il les interpelle, comme susceptibles d'instruction morale (Ps., XLIX, 1).

Comme il est le roi et le juge suprêmes et universels (Ps., XXII, 28; XLVII, 2, 8, 9; XCVI, 13; XCVIII, 9; XCIX, 2; XCIII, 4), les nations sont constamment exhortées à lui rendre hommage (Ps., II, 8), à le craindre (Ps., XXXIII, 8), à le louer (Ps., LXVI, 1; CXVII, 1; CXLV, 21) et même à l'adorer dans son Temple (Ps., XCVI, 7; C, 1, 2).

Le temps viendra où toutes les nations de la terre répondront à ces grâces de Yahweh; elles reconnaîtront sa souveraineté : « Toutes les extrémités de la terre se souviendront et se tourneront vers Yahweh et toutes les familles des nations se prosterneront devant sa face » (Ps., XXII, 27; cf. LXVI, 4; LXVIII, 29; LXXXVI, 9; CII, 22). Les rois de la terre rendront hommage à leur souverain (Ps., CII, 15; CXXXVIII, 4). Toute chair vient à Yahweh comme à celui qui écoute la prière (Ps., LXV, 2). Il est l'espoir des extrémités de la terre (Ps., LXV, 6). Et le psautier se termine par le chœur universel de tout ce qui respire (Ps., CL, 6).

Israël est l'instrument de Yahweh pour la diffusion de ses grâces et pour l'universelle extension de son royaume. Si quelques textes donnent l'impression d'une conquête par les armes (Ps., II; XVIII, 43; XLVII), il ne faut jamais chercher bien loin ce qu'on pourrait appeler le correctif; l'objet des victoires d'Israël est de faire connaître Yahweh (Ps., XVIII, 49; LVII, 9) et d'amener une harmonieuse union des nations avec son peuple, de façon à faire, de tous ensemble, le peuple du Dieu d'Abraham (Ps., XLVII, 9, 10; cf. Gen., XII, 2). Le ps. XLV suggère l'espérance d'une alliance pacifique; le ps. LXXII, celle d'une conquête pacifique (℣. 8).

Si le langage belliqueux, qui est comme l'enveloppe des prophéties, persiste jusqu'à la fin (Ps., CXLIX, 6-9), il se développe, côte à côte, une conception plus spirituelle des relations des gentils avec Israël; le juste, nouveau Serviteur de Yahweh, qui a passé par la souffrance, voit sa reconnaissance s'élargir dans la perspective d'un culte universel de Yahweh (Ps., XXII). Israël a conscience de son appel à être une bénédiction pour le monde entier et le but final de sa prospérité est la conversion des peuples (Ps., LXVII). Sion devient la métropole spirituelle où les peuples, jadis hostiles, se font inscrire au rôle des citoyens, comme y étant nés (Ps., LXXXVII, 6). La libération d'Israël captif, comme dans Is., XL-LV, prépare le culte universel de Dieu, son libérateur, et le rassemblement des peuples à Sion pour le servir (Ps., CII, 15, 21; cf. XCVI-XCVIII). Ainsi se formaient, au milieu des imperfections de l'ancienne alliance, les espérances qui, dans l'Église chrétienne, ont déjà trouvé ou attendent encore leur accomplissement.

6° *La grâce dans les livres sapientiaux. La mission surnaturelle des sages.* — La sagesse s'est développée en Israël à côté de la prophétie et de la psalmodie; pendant que les prophètes sont les successeurs de Moïse et de Samuel, les psalmistes, de David et des lévites, les sages sont les continuateurs de Salomon. Commencés de très bonne heure, avec les premiers recueils des proverbes (X-XXII, XXV-XXIX) les écrits

sapientiaux se sont poursuivis après les autres écrits bibliques; deux des principaux, l'Ecclésiastique et le livre de la Sagesse, représentent la dernière étape de l'enseignement de l'Ancien Testament; c'est à eux qu'il faut demander la liaison avec le Nouveau Testament.

La doctrine des sages est en relation intime avec celle des prophètes et des psalmistes. Le scribe, ce représentant des sages, mentionne les prophéties comme une des études auxquelles il consacre ses loisirs (Eccli., XXXIX, 1). Au temps de Jérémie, on demande *le conseil* au *sage*, comme la Loi au prêtre et la parole [de Dieu] au prophète (Jer., XVIII, 18); aussi les sages se feront-ils les interprètes et les défenseurs des doctrines caractéristiques des prophètes. La sagesse n'a pas moins d'attaches avec le psautier; parmi les psalmistes, comme il y avait des prophètes, il y a aussi des sages qui traitent, dans leurs cantiques sacrés, le thème spécial de la sagesse; aussi le recueil des psaumes fait-il écho aux grands problèmes qui ont préoccupé les sages (Job, Eccl., Eccli., Ps., XXXVII, XLIX, LXXIII). Comme les prophètes et les psalmistes, les sages sont attachés aux institutions d'Israël sur lesquelles ils veillent, au culte (Eccli., XXXIV, 18-XXXV, 20), surtout à la Loi dont ils font une étude assidue et dont ils sont les interprètes (Eccli., I, 26; VI, 37; XV, 1; XIX, 18, 21; XXXIX, 1).

L'œuvre des sages est une œuvre de réflexion; ils confrontent les données de la révélation avec les exigences de l'esprit et les prescriptions de la Loi avec les difficultés de la vie auxquelles ils en font l'application; c'est aussi une œuvre suivie d'enseignement : pendant que prophètes et psalmistes ne sont que des inspirés dont l'œuvre est sporadique et intermittente, les sages ont une tâche plus continue : ils enseignent. Il y a eu *des écoles de sages* bien plus véritablement qu'il n'y a eu d'*écoles de prophètes*.

Le rôle des sages peut sembler modeste après celui des prophètes et des psalmistes; c'est « le grapillage après la vendange » (Eccli., XXXIII, 16). Ce n'en est pas moins un rôle essentiel que celui de faire entrer les lumières de la révélation et les directives de la Loi dans la pratique de la vie. En tout cas, cette forme d'enseignement a bénéficié, au même titre que les précédentes, du secours de l'inspiration.

Quant à la mission particulière de la sagesse, juive par son objet, mais universelle par sa méthode, elle semble avoir été d'opérer la jonction de l'inspiration hébraïque, dépositaire des premières révélations, avec l'esprit grec, qui devait être l'organe de diffusion universelle de la révélation arrivée à sa plénitude; c'est ainsi que, pour nous en tenir aux trois principaux des écrits sapientiaux, les Proverbes nous présentent la *sagesse d'Israël à son apogée*, l'Ecclésiastique, la *sagesse palestinienne des derniers siècles*, enfin le livre de la Sagesse nous montre la *fusion avec l'esprit grec*, déjà ébauchée dans le milieu choisi d'Alexandrie.

D'ailleurs la doctrine de la sagesse se prolonge dans le Nouveau Testament, aussi bien dans l'Évangile que dans les épîtres ou, si l'on préfère, la doctrine de la *sagesse chrétienne* a gardé l'empreinte très accentuée de la *sagesse juive*. L'enseignement de Notre-Seigneur, malgré sa transcendante originalité, tient autant de la doctrine des sages que de la foi des prophètes et de la piété des psaumes (Matth., XI, 19; Marc., VI, 2); c'est dans saint Luc que cet aspect de sagesse a le plus de relief (Luc., II, 40, 52; VII, 35; XI, 49; XXI, 15; Act., VI, 3, 10; VII, 10, 22). Parmi les apôtres, saint Jacques, demeuré en milieu juif, conserve, dans l'exposé de la doctrine chrétienne, non seulement le cadre de la Loi (Jac., I, 25; II, 8, 12), mais aussi celui de la sagesse (Jac., I, 5; III, 13, 15, 17). Saint Paul a subi profondément l'influence de la *doctrine sapientielle*, non seulement sous sa forme palestinienne, mais même sous sa forme alexandrine (cf. Sanday et Headlam, *Romans*, p. 51-52). L'enseignement de l'Apôtre sur la sagesse chrétienne et son antithèse, la sagesse du monde, est à peu près cantonnée dans une partie de la I[re] épître aux Corinthiens, I, 17-III, 19 (I, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 30; II, 1, 4, 5, 6, 7, 13; III, 19) et dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens (Eph., I, 8, 17; III, 10; Col., I, 9, 28; II, 3, 23; III, 16; IV, 5; cf. Rom., XI, 33; I Cor., XII, 8; II Cor., I, 12). Le charisme de «sagesse», revendiqué par saint Paul (I Cor., I, 17-II, 16; XII, 8; Eph., III, 3-11), est reconnu à ses épîtres par saint Pierre (II Petr., III, 15). Saint Jean qui, dans le quatrième évangile et les épîtres, a remplacé par d'autres mots le terme de sagesse, l'a conservé dans l'Apocalypse (V, 12; VII, 12; XIII, 18; XVII, 9).

C'est cet enseignement sapientiel du Nouveau Testament qui va nous donner la clef des rapports de la *sagesse* et de la *grâce* et tout en nous découvrant un des plus riches filons de la doctrine de la grâce, dans l'Ancien Testament, nous fournir le cadre de son exposé.

1. *Sagesse et grâce.* — C'est Dieu qui est le principe de toute sagesse, proclament à l'envi tous les écrits sapientiaux. « Toute sagesse vient du Seigneur », débute l'Ecclésiastique (I, 1; cf. Bar., III, 32, 36; Prov., III, 19-20; VIII, 22; Eccli., XXIV, 6; Sap., VI, 3, 22, VII, 15; VIII, 21; IX, 1, 9, 17-18). L'apôtre saint Jacques conserve et accentue ce trait fondamental de l'enseignement des sages : « Tout don excellent, toute donation parfaite descend d'en haut, du Père des lumières » (Jac., I, 17). Et cette assertion équivaut à la suivante : Dieu est la source de toutes les grâces; car les termes rares et redondants qu'il emploie (δόσις, δώρημα) dans son vocabulaire sont les équivalents de la *grâce objective* (troisième acception) (cf. I Petr., V, 10).

La sagesse, dans les livres sapientiaux, prend deux formes : *la sagesse objective* ou *sagesse divine* et la *sagesse subjective* ou *sagesse communiquée;* la première demeure en Dieu; la seconde devient l'apanage de l'homme. La transition de l'une à l'autre est parfois clairement marquée; l'Ecclésiastique, après avoir dit que « toute sagesse vient du Seigneur » (Eccli., I, 1), que le Seigneur « l'a créée, vue et fait connaître » (Eccli., I, 9), ajoute qu'il « l'a répandue sur toutes ses œuvres, ainsi que sur toute chair » (Eccli., I, 10). Si la distinction reste souvent difficile à percevoir, il faudra conclure, non pas que la différence est inexistante, mais que les rapports demeurent très intimes entre ces deux formes de la sagesse.

Ce qu'est la *sagesse objective*, qui demeure en Dieu, les premiers lecteurs des écrits sapientiaux, dans le demi-jour d'une révélation incomplète, ont pu se le demander avec quelque hésitation. Le Nouveau Testament a pour nous dissipé toute obscurité; cette sagesse divine est une hypostase, la seconde personne de la sainte Trinité: elle s'est manifestée au monde sous forme sensible, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, la sagesse incarnée. Jésus lui-même déclare : « La *sagesse de Dieu* a dit : Je leur enverrai *des prophètes* et *des apôtres.* » (Luc., XI, 49.) Dans la bouche de Jésus, l'expression : *sagesse de Dieu*, semble désigner directement la divine Providence qui, dans sa sagesse infinie, a ordonné les événements dont parle le Sauveur (cf. Luc., VII, 35). Mais il y a bien là aussi l'insinuation que Jésus lui-même est cette sagesse incarnée; d'autant plus qu'il est bien l'auteur de l'envoi mentionné, sinon de l'envoi des prophètes, du moins de celui des apôtres. Ce que Jésus ne dit qu'à mots couverts, saint Paul l'affirme explicitement : « Le Christ Jésus a été fait pour nous, de par Dieu, *sagesse et justice et sanctification et rédemption* » (I Cor., I, 30) et l'épître aux Hébreux le confirme, en appliquant à Jésus quelques-uns des plus énergiques traits dogmatiques que le livre de la Sagesse attribue à cette sagesse divine personnelle (Hebr., I, 3; cf. Sap., VII, 25-26).

Cette identification projette une vive lumière sur le rôle que les livres sapientiaux prêtent à la sagesse divine; puisque ce rôle a été réalisé par Jésus, la sagesse incarnée, médiateur de toute grâce, c'est donc bien la *grâce divine* avec toute sa richesse qu'il faut voir dans les appels que la sagesse divine adresse aux hommes (Prov., I, 20-33; VIII, IX; Eccli., XXIV). « La sagesse que l'auteur recherche, pour la recommander à ses disciples, prend, devant son esprit la *forme de la grâce* et plaide, sous forme humaine, avec les enfants des hommes » (Perowne, *The Proverbs*, dans *The Cambridge Bible*, p. 31).

Quant à la *sagesse subjective* ou sagesse communiquée à l'homme et devenue son apanage, elle nous est présentée, tantôt par la sagesse divine elle-même, tantôt par le maître de sagesse qui tient la plume. D'un côté, en effet, c'est la sagesse divine qui prend la parole et s'adresse aux hommes : elle leur offre de se communiquer à eux; elle vante son prix, son éclat, ses biens; elle décrit les effets de sa présence et de son action dans les âmes. D'autre part, le maître en sagesse tient à son tour le même langage; il invite son disciple à se laisser gagner aux attraits de la sagesse divine et à solliciter la communication de ses biens. Bref, la sagesse divine même s'offre d'en haut et elle est sollicitée d'en bas.

Saint Jacques présente exactement le même enseignement : d'une part, il engage son lecteur à demander « la sagesse à Dieu qui la donne à tous simplement et sans rien reprocher » (Jac., I, 5). D'autre part, il rappelle à son disciple que « tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut, du Père des lumières » (Jac., I, 17). Ces biens surnaturels sollicités, il ne leur donne pas le nom de *grâce* qui n'est pas dans son vocabulaire, mais, nous l'avons vu (col. 717 sq.), ceux de *don* et de *donation* sont tout à fait équivalents (Jac., I, 17); il en est de même de celui de *sagesse*, qui est exactement le nom de l'Ancien Testament. La sagesse communiquée, dont parlent les livres sapientiaux, n'est donc pas autre chose que la *grâce*, grâce *actuelle*, lorsqu'il ne s'agira que de l'*acquisition de la sagesse*, grâce *sanctifiante*, lorsqu'il sera question de la *possession de la sagesse*.

Cette sagesse communiquée occupe, dans les livres sapientiaux, bien plus de place qu'il n'y paraît au premier abord; on croirait volontiers, surtout dans les recueils de proverbes proprement dits (Prov., Eccli.), que la sagesse qui s'y exprime est tout humaine, naturelle et même profane. C'est une pure apparence. Le grand nombre des proverbes religieux qui figurent dans toutes les collections, nous avertit déjà que tous sont d'ordre surnaturel, au moins par l'atmosphère où ils baignent et par l'inspiration dont ils émanent, mais ils le sont encore par les motifs qui les guident et surtout par les principes vitaux qui les produisent; l'activité des facultés humaines, qui est sans cesse mise en cause, n'est pas une activité séparée, ni réduite à ses propres forces; elle est dominée et transfigurée par l'activité divine. Il y a unité dans la vie spirituelle de l'homme; la nature y est mise au service de la grâce; la sagesse, qui semble ne venir que de l'homme, est en fait le produit de l'action de Dieu avec la collaboration de l'homme.

Ici encore le Nouveau Testament nous donne la clef de l'Ancien; ce n'est plus seulement par saint Jacques, mais aussi par saint Paul que nous savons ce que serait une sagesse qui ne proviendrait que de l'activité de l'homme et nullement de la grâce de Dieu; elle ne serait pas *naturelle;* parce que la nature n'existe pas, comme régime total. Saint Jacques ne connaît, en face de « *la sagesse d'en haut* qui est pure, pacifique » (Jac., III, 17), qu'une « sagesse qui ne descend pas d'en haut » (Jac., III, 15), euphémisme, pour dire qu'elle vient d'en bas; aussi la déclare-t-il « terrestre, charnelle, diabolique » (Jac., III, 15). Pour saint Paul aussi, toute sagesse qui ne serait pas *la sagesse divine*, apanage de ceux qui ont l'esprit du Christ, ne saurait être que *la sagesse du monde*, si fortement réprouvée par l'Apôtre (I Cor., I, 26-II, 16).

Ces rapprochements ne nous fournissent pas seulement un lumineux principe d'interprétation pour la doctrine des livres sapientiaux, il nous font entrevoir la richesse de grâce contenue dans ces livres, sous le nom de sagesse. Comme la *sagesse*, la *grâce* y est partout : s'agit-il de la sagesse divine personnelle? Elle est la source et le canal de la grâce. S'agit-il de la sagesse communiquée? C'est la grâce accordée à l'homme. S'agit-il des proverbes ou maximes d'apparence purement humaine? Ils sont en réalité le fruit de la sagesse, donc le produit de la grâce.

Ces rapprochements suggèrent aussi la marche de notre exposé. Le déroulement du mystère de la sagesse divine, sortie de Dieu et se communiquant à l'homme, pour lui procurer la sainteté et le conduire au bonheur, c'est exactement le déroulement de la grâce dans le plan divin du salut, ainsi que nous l'avons constamment sous les yeux. Il nous faut considérer d'abord *cette grâce en Dieu*, source de toute grâce (I Petr., V, 10), comme de toute sagesse (Eccli., I, 1). Dieu, pour communiquer cette grâce aux hommes, la confie à la sagesse divine qui est ainsi *médiatrice universelle de grâce.* Il faut suivre les étapes de cette communication : c'est d'abord l'*acquisition de la sagesse* qui met en œuvre *la grâce actuelle;* c'est ensuite *la possession de cette sagesse* qui constitue *la grâce sanctifiante* avec son cortège de vertus. Quel secours cette œuvre de la sagesse trouva-t-elle dans *les institutions d'Israël* et comment, par elles, prépara-t-elle l'universalisme chrétien? Enfin la sagesse, source féconde de *grâce*, peut-elle conduire jusqu'à la *gloire?*

2. *La grâce en Dieu.* — Dans les livres sapientiaux, comme dans le reste de l'Ancien Testament, Dieu est bien, avant tout, « le Dieu de grâce »; entre les attributs exaltés, les sages en reviennent toujours aux attributs de grâce : *faveur*, *compassion* et *miséricorde;* comme les prophètes et les psalmistes, ils font écho à la *grande proclamation du Sinaï* (Ex., XXXIV, 6) : si la formule littérale reparaît moins, les expressions caractéristiques en sont partout diffuses et se sont fondues dans le langage courant (Bar., II, 27; Eccli., XVI, 14; XXXV, 25-26; XLVIII, 20; LI, 3; Sap., IX, 1; XII, 22; XV, 1; XVI, 10).

Le sentiment de la miséricorde divine hante particulièrement les sages. Voici un des plus beaux passages de l'Ecclésiastique, il porte sur la confiance en Dieu qu'il faut tout à la fois *craindre* et *aimer* (II, 7-18); il s'ouvre (℣. 7) et il se clôt (℣. 18) sur l'idée de *miséricorde;* au centre (℣. 11), l'écho de la déclaration à Moïse sur la *compassion* et la *miséricorde* de Dieu :

Vous qui craignez le Seigneur, attendez *sa miséricorde* (℣. 7).
Espérez le bonheur, la joie éternelle et *la miséricorde* (℣. 9).
Car le Seigneur est *compatissant et miséricordieux;*
Il remet les péchés et délivre au jour de l'affliction (℣. 11).
Autant il a de puissance, autant il a de *miséricorde* (℣. 18).

Dans le même livre, le grand tableau des rapports de Dieu et de l'homme est également dominé par la pensée de la *miséricorde* et traite abondamment le thème des modalités de l'exercice de cette miséricorde (XVII, 1-XVIII, 13) :

Qu'elle est grande, *la miséricorde* du Seigneur
Et *sa compassion* envers ceux qui se convertissent à lui...
(XVII, 24.)
...Qui redira *ses miséricordes?...* (XVIII, 4.)
Le Seigneur est patient à l'égard des hommes
Et il répand sur eux *sa miséricorde...* (℣. 10.)
La miséricorde de l'homme [s'exerce] envers son prochain.
Mais *la miséricorde de Dieu* s'étend à toute chair (℣. 12).

La miséricorde est, pour ainsi dire, la *grâce* de l'Ancien Testament. Mais voici qu'elle apparaît en compagnie de la vraie *grâce*, qui est bien près d'être celle du Nouveau Testament : c'est dans le livre de la Sagesse, si voisin de l'Évangile. A deux reprises l'auteur, abordant le sublime sujet du dessein de Dieu sur les justes, en donne comme explication « la grâce » (χάρις) et « la miséricorde (ἔλεος) de Dieu sur ses élus » (III, 9; IV, 15). Pour la première fois dans la Bible, le mot χάρις paraît comme texte original; jusqu'ici il n'avait figuré que pour traduire en grec des termes hébreux plus ou moins équivalents. Il est vrai que l'association de χάρις avec ἔλεος fait songer à la formule hébraïque: חֵן וָחֶסֶד, surtout dans un livre où le vêtement de la langue grecque laisse si bien voir les formes de la pensée sémitique; mais la sublimité de la doctrine nous élève bien au-dessus de la formule hébraïque et nous fait vraiment toucher à la notion de la grâce chrétienne.

Ces attributs de grâce en Dieu ont, pour ainsi dire, leur raison d'être en l'homme, dans *sa faiblesse* qui appelle la *bienveillance* divine, dans *sa misère* qui appelle la *compassion* divine, dans *sa culpabilité* qui appelle *la miséricorde* divine; les sages accentuent fortement ces caractères: « Tous les hommes sont terre et cendre » (Eccli., XVII, 27). Le livre de la Sagesse, en particulier, a jeté sur la faiblesse humaine un regard pénétrant; rien de plus émouvant que d'entendre le roi Salomon se réclamer de toutes les misères du commun des mortels (Sap., VII, 1-6); quant à l'état originaire de péché, qui met l'homme entre les mains de la miséricorde divine, il est éclairé d'un vif trait de lumière, comme l'Ancien Testament n'en avait pas encore vu briller (Sap., I, 13-14; II, 23-24).

Sur ce thème des attributs de grâce, thème si fréquent dans toute la Bible, les sages ne se contentent pas de reprendre les traits communs; ils en ajoutent de nouveaux et d'émouvants. La miséricorde de Dieu repose sur sa puissance : « autant il a de *puissance*, autant il a de *miséricorde* » (Eccli., II, 13). « Parce que vous pouvez tout, vous avez pitié de tous et vous fermez les yeux sur les péchés des hommes, pour qu'ils se repentent » (Sap., XI, 23). « C'est parce que vous êtes le Seigneur de tous que vous usez d'indulgence envers tous » (Sap., XII, 16).

Mais la miséricorde de Dieu ne saurait autoriser la sécurité dans le péché : car sa miséricorde est tempérée par sa colère : « Ne dis point : « La miséricorde de Dieu « est grande, il pardonnera la multitude de mes péchés », car en lui se trouvent *la pitié* et *la colère* et son courroux tombe sur les pécheurs » (Eccli., V, 6; cf. 1-7). « Du Seigneur viennent la miséricorde et la colère; puissant en *pardon*, il déchaîne aussi sa *colère*. Autant est grande sa *miséricorde*, autant le sont ses *châtiments* » (Eccli., XVI, 11-12).

Si cette miséricorde a pour condition la puissance, et pour contrepoids la colère, elle a pour source *l'amour*, et c'est encore un des points où nous touchons au Nouveau Testament. Le livre de la Sagesse, qui respire pourtant plus de rigueur que de tendresse, a des accents qui dépassent ceux du Deutéronome et du prophète Osée : « La sagesse est un *esprit* qui *aime* les hommes. » (Sap., I, 6.) « *Vous aimez toutes les créatures* et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait..., Seigneur, *qui aimez les âmes* » (Sap., XI, 24, 26). C'est l'amour qui est la source du pardon : « L'amour couvre toutes les fautes » (Prov., X, 12; cf. I Petr., IV, 8; Jac., V, 20). Mais aussi l'amour appelle l'amour : la formule caractéristique de l'Ancien Testament : *Ceux qui craignent Dieu*... est souvent remplacée par : *Ceux qui aiment Dieu* (Eccli., II, 15, 16; IV, 12, 14).

Un thème caractéristique des sages est celui des procédés de la miséricorde divine et de l'éducation divine par la souffrance. Les maux d'ici-bas, qu'on redoute comme des châtiments de Dieu, ne sont souvent que des épreuves; au lieu d'être des marques de sa colère, ils sont des *témoignages de sa miséricorde* et, en dernière analyse, des *inspirations de son amour;* ils ne sont pas des punitions à redouter, mais plutôt des *grâces* à désirer. « Heureux l'homme que Dieu châtie » (Job., V, 17). « Yahweh châtie celui qu'il aime, comme un père, l'enfant qu'il chérit » (Prov., III, 12; Sap., XI, 10). « Si tu entreprends de servir le Seigneur, prépare ton âme à l'épreuve » (Eccli., II, 1). Le fils de Sirach insiste sur les procédés par lesquels la sagesse éprouve son disciple (IV, 17-18; XVIII, 12-13). Mais ici encore, c'est le livre de la Sagesse qui est d'une incomparable richesse de doctrine : Dieu punit avec miséricorde (Sap., XI, 9); il châtie avec modération; il avertit et reprend les pécheurs, pour que, renonçant à leur malice, ils croient en lui (Sap., XII, 1-2). En exerçant son jugement par degrés, il donne lieu aux coupables de faire pénitence (Sap., XII, 10); il afflige des mêmes maux son peuple et leurs ennemis, mais pour les uns c'est l'épreuve d'un père qui avertit; pour les autres c'est le châtiment d'un roi sévère qui condamne (Sap., XI, 10).

« La miséricorde et la fidélité », ces deux traditionnels attributs divins qui, à travers tout l'Ancien Testament, sont les deux bons génies inspirateurs de la conduite de Dieu envers son peuple, ne reparaissent ici que pour être réfractées dans l'homme : « Que la miséricorde et la fidélité ne t'abandonnent pas » (Prov., III, 3). Elles représentent chez lui la perfection morale qui expie l'iniquité (Prov., XVI. 6), fait acquérir la vraie justice et trouver faveur aux yeux de Dieu et des hommes (Prov., III, 4; cf. XX, 28).

Ces attributs divins, en particulier « la grâce et la miséricorde » (Sap., III, 9; IV, 15) ont leur aboutissant dans ce que le livre de la Sagesse appelle « les mystères de Dieu » (Sap., II, 22; IV, 17; VI, 22; cf. IV, 15); il reproche aux impies de n'avoir pas compris ces mystères, en présence de la fin des justes (II, 22; IV, 15, 17); il s'agit donc de vérités profondes qui concernent la conduite de Dieu envers les élus et qui ne sont révélées qu'aux yeux ouverts et aux cœurs purs (Rom., XVI, 25; Eph., I, 5). En somme, ce que le sage alexandrin révèle ici, c'est ce que saint Paul dévoilera pleinement sous ce même nom de *mystère* (Rom., XVI, 25; Eph., I, 9) auquel il attachera celui de *grâce par excellence* (Eph., III, 8-9) : c'est le secret dessein de conduire au salut éternel ceux qu'il a appelés, élus, sanctifiés, (Rom., VIII, 29-30). L'objet immédiat de ce dessein, c'est, pour le sage, « la rémunération de la sainteté, la récompense des âmes pures » (Sap., II, 22). Or ce dessein, personne ne peut le pénétrer sans une grâce spéciale de Dieu. « Qui a connu votre volonté, si vous ne lui avez pas donné la sagesse? » (IX, 17). Ici encore, le sage alexandrin a devancé saint Paul (I Cor., II, 14).

Il demande la sagesse pour dévoiler ce dessein de grâce (Sap., IX, 17); c'est précisément cette sagesse qui va le réaliser.

3. *La Sagesse divine, médiatrice de grâce; ses appels aux hommes.* — La *Sagesse divine* des livres sapientiaux peut n'apparaître parfois que comme un attribut divin; elle ne tarde pas à être personnifiée et cette personnification aboutit, dans quelques textes privilégiés, à une véritable hypostase (Prov., VIII; Eccli., XXIV; Sap., VII, 22, 25-26; IX, 4, 9-10). Le Nouveau Testament en a donné pleine confirmation.

Mais, à côté de la Sagesse, apparaissent d'autres agents divins. C'est d'abord l'*Esprit de Dieu*, sorte d'attribut divin, de moyen ou d'instrument par lequel Dieu agit; il produit les effets les plus variés; il paraît fréquemment dans la plupart des livres de l'Ancien Testament. Il se présente tantôt comme un agent de

vivification (Gen., I, 2; II, 7; Ps., XXXIII, 6; CIV, 29; CXXXIX, 7; Is., XLII, 5, etc.), tantôt comme un principe d'illumination, qui confère les charismes, charismes de l'artiste sacré (Ex., XXXI, 3, 6; XXXV, 31; XXXVI, 1), charismes du chef de guerre (Jud., III, 10; VI, 34; XI, 29; XIII, 25), du chef de gouvernement (Num., XI, 17; XXVII, 18; Deut., XXXIV, 9; I Sam., XVI, 3), charisme prophétique (Num., XI, 25; XXIV, 2; II Reg., II, 15, 16; Os., IX, 7; Joel., III, 1), avec une effusion pleine sur le Messie (Is., XI, 1, 2); enfin, parfois, même dès l'Ancien Testament, comme un agent de sanctification (Ps., LI, 13; cf. 12 et 14; Ps., CXLIII, 10; cf. Is., LXIII, 10, 11, 14; voir ci-dessus, col. 874 et 877). Dans le livre de la Sagesse, les mentions sont plus nombreuses et plus significatives que partout ailleurs : l' « *Esprit du Seigneur* remplit l'univers » (I, 7); cet « *esprit incorruptible* est dans tous les êtres » (Sap., XII, 1). Il est question d'un « *Esprit saint* que Dieu envoie d'en haut » (Sap., X, 17), d'un « Esprit saint d'éducation », c'est-à-dire éducateur des hommes (Sap., I, 5). La Sagesse est « un esprit qui aime les hommes » (Sap., I, 6). Elle a en elle un « esprit » qui a de multiples propriétés (les célèbres vingt et une épithètes) (Sap., VII, 22 sq.). Enfin Salomon a reçu « l'esprit de sagesse » (Sap., VII, 7).

Parallèlement à l'Esprit de Dieu se manifeste, dans la Bible, *la Parole de Dieu;* elle est comme l'organe ou l'instrument des œuvres ou des messages de Dieu (Gen., I, 3; Ps., XXXIII, 6; CVII, 20; CXLVII, 15; Is., LV, 10-11). Cette Parole est personnifiée; Dieu, que « personne n'a jamais vu » (Joa., I, 19), envoie *sa Parole*, comme il envoie *son ange* ou *son prophète*. Cette personnification s'accentue dans les livres sapientiaux : dans l'Ecclésiastique : « C'est *par la Parole du Seigneur* que ses œuvres sont venues à l'existence » (Eccli., XLII, 15). « Tout subsiste par sa Parole » (XLIII, 26); mais, surtout dans le livre de la Sagesse, c'est le Seigneur de miséricorde qui a fait l'univers par sa Parole et qui, par sa sagesse, a établi l'homme pour dominer sur toutes les créatures (IX, 1, 2). La Parole de Dieu est l'exécutrice de sa volonté, même pour guérir les Hébreux de la morsure des serpents (XVI, 12). Quand l'ange exterminateur descend en Égypte pour exécuter les ordres de Dieu, c'est sa Parole toute-puissante qui s'élance, du haut du ciel, de son trône royal, comme un guerrier impitoyable (XVIII, 14). Cette personnification se développera encore davantage dans la suite, même en dehors de la révélation, et donnera, dans les milieux grecs, le *Logos* et, chez les rabbins palestiniens, la *Memra*.

Il suffit de mentionner cet autre agent divin qu'est le Messie; les sages ne semblent guère avoir tourné leurs regards de ce côté, mais on sait la place qu'occupent, dans les préoccupations des prophètes et des psalmistes, le Messie et ses nombreuses images dont la discordance contribua à obscurcir l'énigme qu'avaient à résoudre les Juifs.

Sans doute les livres sapientiaux laissaient entrevoir que l'*Esprit de Dieu* ne faisait qu'un avec la *Sagesse;* les deux noms viennent en parallélisme (Sap., IX,17); les dons que revendique la Sagesse (Prov., VIII, 14-15) sont exactement ceux que l'Esprit de Yahweh répand sur le Messie (Is., XI, 1, 2). Comme la Sagesse (Sap., VII, 24; VIII, 1), l'*Esprit du Seigneur* remplit l'univers (Sap., I, 7). Si c'est l'Esprit de Dieu qui inspire les prophètes, c'est aussi la Sagesse (Sap., VII, 27). Enfin les deux termes sont réunis dans l'expression : « esprit de sagesse » (VII, 7).

Qu'il faille aussi rapprocher le *Logos* de la *Sagesse*, les indices ne manquent pas. La Parole et la Sagesse sont en parallélisme (Sap., IX, 12). Comme la parole de Dieu, la sagesse est sortie de la bouche du Très-Haut (Eccli., XXIV, 6). « La source de la sagesse, c'est la parole de Dieu au plus haut des cieux (Eccli., I, 5; Vulg.). Le *Logos* exterminateur (Sap., XVIII, 15) partage le trône royal de Dieu, tout comme la Sagesse (IX, 4). Dès son premier appel, la Sagesse personnifiée des proverbes ne promet-elle pas de répandre « son esprit » qui est bien l'Esprit de Dieu et de faire connaître « ses paroles », qui sont bien aussi les paroles de Dieu (Prov., I, 23)?

Malgré ces pressentiments, il n'était pas facile, avant que le Nouveau Testament eût donné le mot de l'énigme, de prévoir comment tous ces éléments se rencontreraient et l'on comprend un peu que certains Pères de l'Église, comme saint Irénée et Théophile d'Antioche, aient vu, dans la Sagesse, non la deuxième, mais la troisième personne de la sainte Trinité.

Quel que soit le rôle de chacun de ces agents divins, celui de la Sagesse comporte une double tâche, une tâche *créatrice* et une tâche *rédemptrice*. La Sagesse assiste Dieu dans la *création*. « C'est par la Sagesse que Yahweh a fondé la terre » (Prov., III, 19-20). Lorsqu'il posait les fondements de l'univers, la Sagesse était à l'œuvre auprès de lui (Prov., VIII, 22-31; Sap., IX, 9; cf. Eccli., XXIV, 3-6). Elle est « l'ouvrière de toutes choses » (Sap., VII, 22), « l'ouvrière de tout ce qui existe » (Sap., VIII, 6).

Mais son œuvre apparaît surtout comme une œuvre de *salut* et de *rédemption*. La Sagesse désigne donc l'Esprit de Dieu spécialement conçu comme manifestant l'amour rédempteur et comme prenant l'initiative de la recherche et du salut des égarés : « La Sagesse est un esprit qui aime les hommes » (Sap., I, 6; cf. VII, 22-28). Tout au cours des siècles, depuis les premiers temps (Sap., X, 1-XI, 4), les hommes ont été sauvés par la Sagesse, qui ne fait qu'un avec l'Esprit-Saint de Dieu (Sap., IX, 17-18). Comment va se consommer cette mission rédemptrice, inaugurée dès l'origine? Les livres sapientiaux contiennent plusieurs traits de prédiction fort accentués : la Sagesse, après avoir assisté Dieu dans la création (Prov., VIII, 22-30), « joue en sa présence sur le globe de la terre et trouve ses délices parmi les enfants des hommes » (VIII, 30-31). Aussi l'entendons-nous, à diverses reprises, adresser ses appels aux hommes, comme étant au milieu d'eux (Prov., I, 20-28; IX, 1-6; Eccli., XXIV, 1-2). Elle a parcouru le monde pour chercher un lieu de repos; elle s'est fixée en Israël (Eccli., XXIV, 7). Israël a abandonné la sagesse, il doit la recouvrer (Bar., III, 9-14). Or « Dieu a trouvé toutes les voies de la sagesse et il l'a donnée à Jacob, son serviteur et à Israël, son bien-aimé. Après cela, il *a apparu sur la terre et il a conversé parmi les hommes* » (Bar., III, 37-38). La sagesse « a pénétré les profondeurs de la terre, visité tous ceux qui dorment et éclairé tous ceux qui espèrent dans le Seigneur » (Eccli., XXIV, 45, Vulg.; cf. Eph., V, 14).

Ces pressentiments des livres sacrés n'eurent pas d'écho dans la littérature rabbinique; on y pousse à l'exagération les déclarations de Baruch (IV, 1) et de l'Ecclésiastique (XXIV, 23-27), incarnant la Sagesse dans la Loi; en fait, toutes les personnifications de la divine Sagesse sont strictement réduites à la Tôrâ (*Pirqê Abhôth*, III, 14; VI, 10). Dans les textes, on substitue parfois au mot *Sagesse* le mot *Loi*. Au contraire, la littérature apocalyptique donne à ces prédictions un développement considérable; il s'y trouve de précieux éléments que le Nouveau Testament devait confirmer, mais il s'y mêle aussi des détails mythologiques que le gnosticisme devrait encore accentuer. La Sagesse, considérée comme ayant son siège au ciel (*Hénoch*, LXXXIV, 3; Job, XXVIII, 12-14, 20-24; Bar., III, 29; Eccli., XXIV, 4) vient sur terre où elle désire établir sa demeure avec les hommes (Prov., I, 20; VIII, IX, 1-6; Eccli., XXIV, 7), mais les hommes refusent de la recevoir (*Hénoch*, CXIV, 5), alors elle remonte au

ciel. Elle reviendra aux temps messianiques; elle sera répandue, comme l'eau, en abondance (*Hénoch*, XLIX, 1); tous ceux qui ont soif en boiront à satiété (*Hénoch*, XLVII, 1). Elle sera accordée aux élus (*Hénoch*, V, 8; XCI, 10: cf. *Apoc. Baruch*, XLIV, 14; *IV Esdr.*, VIII, 52) et l'esprit de sagesse demeurera dans le Messie, l'*Élu* par excellence (*Hénoch*, XLIX, 3). Tout ce tableau n'est pas sans analogie avec l'incarnation; quant à l'effusion de l'esprit de sagesse, elle fait songer, soit au prodige de la Pentecôte (Act., II, 16; cf. Num., XI, 29), soit au miracle du baptême de Notre-Seigneur, surtout avec la curieuse variante de l'*Évangile selon les Hébreux: Cum ascendissel dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti et requievit super eum* (S. Jérôme, *In Is.*, XI, 2; cf. H. Charles, *Note sur Hénoch*, XLII, 1).

Le Nouveau Testament va déterminer ce qu'il faut rejeter, mais aussi ce qu'on peut retenir, de ces données des apocryphes où tout n'est peut-être pas œuvre d'imagination, mais où la foi révélée a pu, sans la garantie de l'inspiration, trouver sa légitime expression. Nous aurons, du même coup, la clef de l'identification de tous les agents divins que nous avons rencontrés. Jésus n'est pas seulement la *Sagesse* (cf. col. 884; Luc., XI, 49; I Cor., I, 24, 30; Eph., III, 10; Hebr., I, 3), il est aussi l'*Oint* et le *Messie* ou le *Christ* (Luc., IV,18, 21; Matth., I, 16, 18; II, 4; XI, 2; XVI, 16; XXVI, 63; Marc., I, 1; VIII, 29; XIV, 61; Luc., II, 11, 26; III, 15; IX, 20; XXIII, 35; Joa., I, 17, 41; IV, 25, 29; VI, 69; VII, 26, 41; XI, 27; XVII, 3; XX, 31); il est celui sur qui est l'*Esprit de Dieu* (Luc., IV, 18). Enfin — c'est le trait décisif de saint Jean — il est le *Logos* (Joa., I,14). Ainsi se rejoignent les titres jusque-là divergents, celui de *Messie*, cher aux prophètes et aux psalmistes, ceux de *Sagesse* et de *Logos*, plus familiers aux sages. Mais surtout celui qui réunit tous ces titres à la fois est en même temps — c'est la révélation suprême de saint Jean — *le Logos* ou *Verbe de Dieu*, la seconde personne de la sainte Trinité (Joa., I, 1, 2, 14). Et il est bien vrai, comme l'avaient pressenti les auteurs sacrés (Prov., I, 20; VIII, 31; Eccli., XXIV, 7; Bar., III, 37, 38), comme l'avaient développé les apocryphes (*Hénoch*, XCIV, 5) que la Sagesse est apparue chez les hommes et n'a pas été accueillie : « Le *Logos* vint chez lui et les siens ne l'ont pas reçu » (Joa., I, 11). Celui qui a l'Esprit du Seigneur et en a reçu l'onction (Luc., IV, 18) a été rejeté par ses compatriotes (Luc., IV, 23-30). Et « la Sagesse a été justifiée d'après ses œuvres » (Matth., XI, 19; cf. Luc., VII, 35); le plan divin s'est bien réalisé, ainsi qu'il avait été annoncé. Enfin si le Verbe, deuxième personne de la sainte Trinité, semble absorber toutes les désignations de l'Ancien Testament, au détriment de la troisième personne et contrairement à la pensée de quelques Pères (cf. ci-dessus, col. 890), le Nouveau Testament, dès ses premières pages (Luc., I, 35) et partout dans la suite, distingue bien nettement le Saint-Esprit du Christ, Fils de Dieu; quant à la confusion apparente de l'un et de l'autre sous le terme commun d'*Esprit de Dieu*, saint Paul semble bien nous en donner l'explication, quand il nous les montre comme deux personnes distinctes, mais intimement associées dans l'œuvre de la sanctification des âmes qui se fait aussi bien *dans le Christ* que *dans l'Esprit* (I Cor., VI, 11 et Gal., II, 17; I Cor., VI, 11 et I Cor., I, 2; Rom., IX, 1 et Eph., IV, 17; Eph., V, 18 et Col., II, 10; I Cor., XII, 13 et Rom., XII, 5; Eph., II, 22 et 21; Eph., I, 13 et IV, 30; Rom., IV, 17 et Phil., IV, 4; Rom., XIV, 17 et V, 1: cf. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. II, p. 423).

C'est donc bien Jésus, la Sagesse incarnée, qui se présente et parle d'avance dans la Sagesse divine personnifiée des livres sapientiaux. Déjà, pour agir, il s'était caché sous des figures : le rocher du désert (I Cor., X, 4), le serpent d'airain (Joa., III, 14, 15; Sap., XVI, 7, 12), la manne (Sap., XVI, 25). Le spectacle, ici, a bien plus de portée. Le rôle principal qu'y joue cette Sagesse divine, c'est de présenter aux hommes la grâce de Dieu dont elle est dépositaire; c'est de préfigurer et d'ébaucher la mission rédemptrice qui sera consommée par le Christ, médiateur de toute grâce. Or ce rôle apparaît magnifiquement dans les livres sapientiaux, à la seule condition d'écarter le voile des métaphores et de mettre au jour l'abondance des biens surnaturels qu'elles recouvrent. En effet, quand l'écrivain sacré ou, par sa plume, la Sagesse elle-même vante ses richesses, il ne s'agit de rien moins que de la plénitude des dons de la grâce dont elle dispose.

Si son premier appel (Prov., I, 20-23) est assez discret sur ce thème (cf. cependant Prov., I, 22, 29), il n'en est pas de même du second (Prov., VIII, 1-36) dont toute une partie est consacrée à faire valoir ses biens (Prov., VIII, 6 21). Elle a des choses magnifiques à dire (ỳ. 6). Sa sagesse (instruction, science) vaut mieux que l'or, l'argent, les perles et les objets les plus précieux (ỳ. 10-11). A elle appartiennent le conseil et la circonspection, l'intelligence et la force (ỳ. 14); ces dons sont l'équivalent de ceux que l'Esprit de Dieu répand sur le Messie (Is., XI, 1, 2); ce ne sont pas seulement des qualités personnelles intransmissibles, ce sont des biens surnaturels communicables. Avec elle sont « les richesses et la gloire, les biens durables et la justice » (ỳ. 18). (Ici se mêlent les termes métaphoriques et les termes propres.) Son « fruit » vaut mieux que l'or et « ce qui vient d'elle », mieux que l'argent (ỳ. 19).

Le troisième appel, l'allégorie du banquet, est plus caractéristique (Prov., IX, 1-6). La Sagesse est assez riche pour offrir un banquet somptueux. Dans le cadre de sa magnifique maison aux sept colonnes, les mets variés, viande des victimes, pain, vin mêlé (IX, 1-2) sont le symbole des biens surnaturels qui entretiennent la vie spirituelle. Ce symbole est déjà fréquent dans l'Ancien Testament, chez les prophètes (Is., XXV, 6; LV, 1, 2; cf. col. 845), chez les psalmistes (Ps., XXIII, 5-6; XXXVI, 9; cf. col. 877). Dans l'Évangile, Jésus en fait le thème de plusieurs paraboles (le festin royal, Matth., XXII, 1-14; les invitations refusées, (Luc., XIV, 15-24), en attendant d'élever ce symbole à la dignité de sacrement (Joa., VI; Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 23). D'ailleurs l'écrivain sacré soulève lui-même le voile de son langage figuré : « Manger son pain et boire son vin » (Prov., IX, 5), c'est « quitter l'ignorance et *vivre*, marcher dans la voie de l'intelligence » (Prov., IX, 6) : sous le terme négatif d'*ignorance* et sous le terme positif d'*intelligence* sont indiqués les biens surnaturels de la *Sagesse*.

C'est encore la Sagesse elle-même (Eccli., XXIV, 12-17 [16-23]) qui, sous des images poétiques, amenées par le terme de *racine* (elle « a poussé ses racines dans le peuple glorifié ») et empruntées au monde des plantes, cèdre, cyprès, palmier, rosier, olivier, platane, décrit les biens surnaturels dont l'a enrichie son épanouissement en Israël. Le trait final laisse percer, sous l'image sensible, la réalité spirituelle : ses rameaux sont des « rameaux de grâce et de gloire » (ỳ. 17, 22); ses fleurs donnent des « fruits de gloire » (ỳ. 17, 23). Et le verset supplémentaire du texte latin est une magnifique interprétation de tout le passage : ces biens spirituels symbolisés par la brillante végétation, c'est « le saint amour, la crainte de Dieu, la science et la sainte espérance » (ỳ. 25). Puis la Sagesse invite « ceux qui la désirent » à venir « se rassasier de ses fruits » (ỳ. 18-21). Le voile de la métaphore est ici transparent : ces fruits, assez exquis pour exciter le désir, assez abondants pour rassasier, ont des propriétés qui conviennent mieux à des fruits spirituels qu'à des fruits matériels; tout en rassasiant, c'est-à-dire en procurant le bonheur, ils ne font qu'exciter la faim et la soif, au lieu de l'apaiser.

Avec le livre de la Sagesse (VI-IX) ce n'est plus la Sagesse elle-même qui parle, c'est le roi Salomon; mais son heureuse expérience dans la recherche et l'acquisition de la sagesse en fait un témoin privilégié des richesses de celle-ci, un apôtre convaincu de ses charmes. L'éloge n'en est que plus complet et plus enthousiaste. Avec elle lui « sont venus tous les biens et des richesses innombrables sont dans ses mains » (VII, 11). Il s'en est réjoui, car la sagesse les amène avec elle; elle en est « la mère » (ỷ. 12). Aussi ne cache-t-il point les trésors qu'elle recèle, car elle est pour les hommes un trésor inépuisable (ỷ. 13, 14). Quoi de plus précieux que la sagesse? Elle tient en réserve pour les hommes mieux que les richesses (VIII, 5), mieux que le fruit naturel du travail (VIII, 6) : c'est le produit surnaturel des vertus, ce qu'il y a de plus utile aux hommes pendant la vie (VIII, 7). Aux grâces proprement dites, elle ajoute les lumières qui sont une autre forme de grâce; elle possède une science étendue, elle connaît le passé et conjecture l'avenir (VIII, 8); elle connaît les œuvres de Dieu; elle sait ce qui est agréable à ses yeux et ce qui est juste selon ses commandements (IX, 9). Bref, elle connaît et comprend toutes choses (IX, 11). Elle enseigne tout ce qui est caché et à découvert (VII, 21). Elle révèle les secrets desseins de Dieu (IX, 13, 17), car elle est brillante et son éclat ne se ternit pas (VI, 12); son flambeau ne s'éteint jamais (VIII, 10).

A côté de la Sagesse elle-même (Prov., I, 20-33; VIII, IX; Eccli., XXIV) et du sage roi Salomon (Sap., VI-IX), l'écrivain sacré, constitué maître en sagesse, vante, à son tour, devant son disciple, les richesses de cette sagesse; c'est dans tout le cours des écrits sapientiaux qu'il faudrait suivre, à travers les recommandations variées, l'énumération des biens surnaturels qu'elle possède; toutefois, il ne faut pas oublier de voir, soit derrière les images, soit même derrière les expressions d'apparence abstraite : *sagesse*, *intelligence*, *instruction*, *science*, *prudence*, des réalités très concrètes, mais transcendantes (Prov., II, 5-12; III, 13-18, etc.).

Autant cette Sagesse est riche, autant elle est généreuse. Autant elle est comblée de grâces objectives, autant elle est, elle-même, la *grâce subjective*, c'est-à-dire la bienveillance même, désireuse d'accorder ses faveurs; elle est un esprit qui aime les hommes (Sap., I, 6). Elle se plaît avec les enfants des hommes (Prov., VIII, 31). Les biens qu'elle possède, elle les a pour les communiquer (Prov., VIII, 21). Elle est désireuse de le faire; elle y est empressée. Ce que dit d'elle le roi Salomon, elle peut, dans une certaine mesure, le reprendre à son compte : « Ce que j'ai appris sans arrière-pensée, je le transmets sans envie; je ne cache point mes trésors » (Sap., VII, 13).

Aussi n'y a-t-il rien de plus émouvant, dans les livres sapientiaux, particulièrement dans les Proverbes (I, 20-33; VIII, IX, 1-6) que ces appels de la Sagesse personnifiée, proposant aux hommes les biens de la grâce, dans la grande alternative du salut; ces appels sont l'image et l'anticipation des appels que la Sagesse incarnée est venue prononcer ici-bas, pour toutes les générations : on y trouve déjà tous les caractères de la grâce.

Pour montrer que la grâce doit être offerte bien ostensiblement, ces appels ont une grande publicité : pour le *mode*, la Sagesse ne se contente pas de parler, elle « crie »; elle « élève la voix » (Prov., I, 20; VIII, 1). Pour le *lieu*, c'est « dans les rues, sur les places, dans les carrefours bruyants, à l'entrée des portes, dans la ville » (Prov., I, 20-21); c'est « au sommet des hauteurs, sur la route, à la jonction des chemins, près des portes, aux abords de la ville, à l'entrée des portes » (Prov., VIII, 2-3) : la redondance des expressions est ici bien significative. Pour l'invitation au festin, la Sagesse ne se contente plus d'appeler elle-même, elle envoie ses servantes (Prov., IX, 3). C'est ainsi que la Sagesse incarnée s'est fait précéder des prophètes (Jer., VII, 25; XXV, 4; XXVI, 5; XXIX, 19; XXXV, 15; XLIV, 4; II Reg., IX, 7; XVII, 13, 23; XXI, 10; Ez., XXXVIII, 17; Zach., I, 6) pour porter ses invitations (Luc., XI, 49; Matth., VII, 35).

Pour les *destinataires*, l'appel de la Sagesse est franchement universaliste : pas de distinction entre Juifs et païens : « *Hommes*, c'est à vous que je crie et ma voix s'adresse aux enfants des hommes » (Prov., VIII, 4). Mais l'appel se précise à l'égard de ceux qui en ont le plus besoin, ceux qui sont dépourvus de sagesse (cf. Jac., I, 5); tantôt deux catégories : les « simples » (dans le mauvais sens du mot) et les « insensés » (Prov., VIII, 5); « celui qui est simple » et « celui qui est dépourvu de sens » (Prov., IX, 4); tantôt trois catégories : les « simples », les « railleurs » et les « insensés » (Prov., I, 22; cf. Ps., I, 1, les impies, les pécheurs et les moqueurs).

Pour le *ton*, l'appel est tantôt vif et pressant, tantôt onctueux, tantôt sévère, toujours instant (Prov., I, 22; VIII, 32-34; Eccli., XXIV, 18; LI, 23-30; Bar., IV, 2; Sap., VI, 11). Les procédés sont variés : la Sagesse divine des Proverbes est déjà vraiment la πολυποίκιλος σοφία de saint Paul (Eph., III, 10), la ποικίλη χάρις de saint Pierre (I Petr., IV, 10). Entre les deux premiers appels, c'est le plus entier contraste. Le second (Prov., VIII) est tout de douceur et de tendresse; la Sagesse ne fait que des promesses et vante ses richesses et ses bienfaits. Cet appel semble faire pendant à la scène de la courtisane (Prov., VII), comme le banquet de la Sagesse fait certainement pendant à celui de la folie (IX, 1-6, 13-18). Comme la courtisane a usé de ses charmes, la Sagesse paraît vouloir recourir aux siens; on dirait qu'elle oppose séduction à séduction, la séduction de ses charmes transcendants à celle de l'attrait sensuel.

Dans le premier appel, au contraire, tout est menace et rigueur (Prov., I, 20-33). L'allégorie fait penser à Notre-Seigneur; elle est si remarquable que tous les traits portent. Après la grande publicité de l'appel, la première interpellation est vive et sévère : « simples, railleurs et insensés » sont sommés de quitter leur état déplorable (Prov., I, 22) et de se « retourner » vers la Sagesse pour recevoir sa réprimande. C'est déjà l'enseignement de Jésus, comme celui du Précurseur et des apôtres : le repentir et la conversion qui est un « retournement ». Tous les hommes sont supposés pécheurs et ont besoin de conversion. La Sagesse fait alors une magnifique promesse : « Voici que je répandrai sur vous mon esprit, je vous ferai connaître mes paroles » (Prov., I, 23). Nous avons déjà entendu cette promesse dans quelques-unes des plus belles déclarations des prophètes (Is., XLIV, 4; Joel., II, 28, etc.; cf. ci-dessus, col. 847). Saint Pierre, citant Joël au jour de la Pentecôte (Act., II, 16), nous montre bien que l'accomplissement a eu lieu aux temps messianiques (Joa., VII, 37-39; Act., II, 33; Joa., XIV, 26; XV, 26). Par une brusque transition, la promesse est suivie de vifs reproches : « Puisque j'appelle et que vous résistez, puisque j'étends ma main et que personne n'y prend garde (Prov., I, 24). C'est qu'il s'agit d'un dernier avertissement; dès cette première manifestation, nous sommes en présence de la *tragédie de la divine Sagesse*. C'est la situation visée par Isaïe : « J'étendais mes mains tout le jour vers un peuple rebelle... » (LXV, 2), situation dont saint Paul fait l'application au peuple juif (Rom., X, 21). C'est l'abus des grâces, un des cas les plus graves de la vie spirituelle. La Sagesse a vu ses avances rejetées d'une façon méprisante et persévérante. Dieu est patient, mais un moment vient où cette patience est à bout. C'est la parabole du figuier stérile (Luc., XIII, 6-9); c'est aussi Notre-Seigneur pleurant sur Jérusalem et l'abandonnant au châtiment mérité par son irrémédiable incrédulité (Luc., XIX, 41-44). Le re-

proche, présenté en guise de considérant, aboutit à une menace effroyable : « Moi aussi, je rirai de votre malheur, je me moquerai, quand viendra sur vous l'épouvante » (ỳ. 26). Malgré l'anthropomorphisme dont on n'a pas de peine à la dégager, cette parole demeure une des plus sévères de la Bible. Il en est de même de la suivante : « Alors ils m'appelleront et je ne répondrai pas; ils me chercheront et ils ne me trouveront pas » (ỳ. 28). Les coupables semblent se repentir et nous avons toujours trouvé Dieu accueillant à la pénitence, mais ces sentiments sont trop tardifs et inopérants; le temps de la miséricorde est passé. Alors seulement sont précisés les reproches : les coupables ont haï la science, ils ont refusé les lumières, ils n'ont pas désiré la crainte de Yahweh, ils ont repoussé la grâce, car sous les noms de *science* (aspect intellectuel) et *crainte de Yahweh* (aspect moral), c'est la sagesse même qu'ils ont rejetée, en dédaignant conseils et réprimandes, c'est-à-dire en méprisant les moyens d'atteindre cette sagesse (ỳ. 29-30). D'où une nouvelle menace : « Ils mangeront du fruit de leur voie et ils se rassasieront de leurs propres conseils » (ỳ. 31). Selon la loi de l'éternelle justice, ils récolteront ce qu'ils auront semé (Gal., vi, 7, 8). Alors ce sera la sanction définitive. « L'égarement des « simples » les *tue;* la sécurité des « insensés » les *perd* » (ỳ. 32). C'est la mort et la perte éternelles.

C'est ainsi que la Sagesse divine personnelle adresse ses appels à l'homme pour se communiquer à lui sous la forme de la grâce. Comment va se réaliser cette *communication?* Comment l'homme fera-t-il d'abord l'*acquisition de la sagesse?*

4. *L'acquisition de la sagesse : l'œuvre de la grâce actuelle.* — Cette acquisition est l'œuvre commune *de Dieu* et *de l'homme.* Elle est d'abord l'*œuvre de Dieu;* la sagesse est inaccessible à l'homme, soit à cause de la transcendance de la sagesse elle-même, soit à cause de la faiblesse et de la déchéance de l'homme, aussi la sagesse est-elle un *don de Dieu;* la grâce de Dieu la *prévient, l'accompagne,* la *confirme.* Mais il faut en même temps la *collaboration* de l'homme; cette collaboration provoquée, supposée, est ordinairement facile; si parfois elle est rendue laborieuse, c'est en guise d'épreuve, pour lui permettre d'être plus féconde; en tout cas, elle est assurée d'avoir toujours sa rémunération.

La sagesse est d'elle-même inaccessible à l'homme à cause de sa propre transcendance; c'est un thème que tous les livres sapientiaux développent avec ampleur. Job le fait avec beaucoup de poésie (xxviii, 1-28). La sagesse est hors des prises de l'homme; il ne peut la trouver par ses efforts; il a pu aller chercher, jusque dans le sein de la terre, les pierres et les métaux précieux. Mais où est le lieu de la sagesse? On ne la rencontre pas sur la terre des vivants (xxviii, 1-13). L'homme ne peut pas davantage l'acquérir par ses richesses; elle n'est pas sur le marché, pour qu'il puisse l'y obtenir à prix d'or (ỳ. 15-19); on ne la trouve même pas dans le royaume des morts : l'abîme (la mer) et l'enfer (la mort, l'hadès) en ont entendu parler, mais ils ne la possèdent pas (ỳ. 14, 20-22). Dieu seul connaît le chemin de son séjour; Dieu seul l'a pénétrée, parce qu'il est le créateur du monde (ỳ. 23-27). Lui seul en a fait la révélation à l'homme : « La crainte du Seigneur, voilà la sagesse » et le secret de son acquisition (ỳ. 28).

Baruch développe la même thèse : Israël a été châtié pour avoir abandonné la source de la sagesse (iii, 12). Il faut qu'il la retrouve et d'abord qu'il apprenne où elle est (ỳ. 14). Or personne n'a pu l'atteindre, ni les puissants, ni les riches des générations successives (ỳ. 15-21), ni les sages (ỳ. 22-23), ni les géants du passé (ỳ. 26-28), ni personne (ỳ. 29-31). Dieu seul l'a trouvée, parce que nul ne lui est comparable; il sait tout et il peut tout (ỳ. 32-36).

L'Ecclésiaste a appliqué son cœur à « rechercher et à sonder par la sagesse tout ce qui se fait sous les cieux » (i, 13). On sait en quels termes amers il proclame son impuissance. Il conclut comme Job (xxviii, 28) : « Crains Dieu et observe ses commandements : c'est là le tout de l'homme » (Eccl., xii, 13). « A qui a été révélée la racine de la sagesse? demande le Siracide. Il n'y a qu'un sage grandement redoutable, c'est le Seigneur » (Eccli., i, 6, 7). Salomon, qui parle dans le livre de la Sagesse, nous émeut par l'expression de son impuissance à atteindre de lui-même la sagesse (Sap., vi-ix).

Si la sagesse est ainsi inaccessible, c'est qu'elle est transcendante, c'est qu'elle est supérieure au niveau où l'homme est placé par sa constitution : mais l'homme lui-même est tombé au-dessous de ce niveau, et c'est un motif et un degré de plus de cette impuissance. Parmi les auteurs sacrés, celui de la Sagesse au moins en a conscience; il sait que Dieu n'a pas fait la mort (Sap., i, 13), qu'il a, au contraire, créé l'homme pour l'immortalité et que c'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde (Sap., ii, 23-24); il sait que Dieu avait établi l'homme pour dominer sur toutes les créatures, pour régir le monde dans la sainteté et la justice et exercer l'empire dans la droiture du cœur (Sap., ix, 2-3). Après ces allusions si claires au drame du paradis terrestre, on ne saurait hésiter sur l'interprétation à donner au langage du sage sur la faiblesse, la misère et l'impuissance de l'homme.

Ils témoignent bien de la déchéance morale de l'homme, ces impies que leur malice a aveuglés, qui « ignorent les mystères de Dieu » (Sap., ii, 22) et qui se méprennent, à ce point, sur le sort final des justes dans le bonheur et sur leur propre destinée malheureuse (Sap., v). Ils témoignent bien de sa déchéance intellectuelle « ces hommes insensés... qui ont ignoré Dieu et n'ont pas su par les biens visibles voir Celui qui est, ni par la considération des œuvres reconnaître l'ouvrier » (xiii, 1). La sorte de folie, cause de leur aberration coupable, relève de la « nature » (φύσει); elle n'est donc pas acquise par l'éducation, mais elle ne saurait être naturelle, comme appartenant à leur constitution; elle est donc *native* ou *innée.*

Cette déchéance humaine est bien plus émouvante quand elle apparaît chez un privilégié, comme Salomon, type de sagesse et de gloire. Il est né avec toutes les misères communes à l'humanité dans sa condition actuelle (vii, 1-6). Or il donne cette condition misérable comme le motif qui l'oblige à prier pour obtenir la sagesse : « C'est pourquoi j'ai prié... » (vii, 7). Dans ce dessein, il se proclame « un homme faible, à la vie courte, peu capable de comprendre le jugement et les lois ». Et il ajoute : « Un homme, fût-il parfait, *s'il manque de la sagesse* [*qui vient*] *de vous,* ne sera compté pour rien » (ix, 5-6); il semble bien que ce soit l'absence de cette sagesse qui le constitue dans l'état de déchéance; avec ses seuls biens naturels, fût-il parfait sous ce rapport, sans la sagesse, c'est-à-dire la grâce, il n'est compté pour rien.

Mais c'est surtout Sap., ix, 13-18 qui constitue une émouvante peinture de l'homme déchu, lequel ne peut être redressé que par la Sagesse, équivalente ici à l'Esprit-Saint de Dieu (cf. Is., xl, 13, 14; Rom., xi, 34, 35). L'homme, engagé dans les choses terrestres, ne peut, sans une grâce spéciale, concevoir les choses spirituelles (cf. Joa., iii, 12; I Cor., ii, 10-12, 16 : même pensée et même antithèse); sans le don de la sagesse (Sap., ix, 17), sans l'envoi de l'Esprit-Saint de Dieu (Sap., ix, 17), les hommes ne peuvent connaître ni le conseil de Dieu (Sap., ix, 13), ni la volonté du Seigneur (Sap., ix, 13, 17), ni ce qui lui est agréable (Sap., ix, 18); ils ne peuvent surtout rendre droites leurs voies (Sap., ix, 17); c'est donc que, de par leur condition native, ces voies sont tortueuses (Sap., i, 3; Prov., ii, 15).

La sagesse, étant inaccessible à l'homme, est donc *un don de Dieu.* L'assertion est souvent explicite : « C'est Yahweh qui *donne la sagesse;* de sa bouche [sortent] la science et la prudence » (Prov., II, 6; cf. Eccli., I, 19; Jac., I, 5). « Désires-tu la sagesse? Garde les commandements et le Seigneur te l'accordera » (χορηγήσει), expression qui désigne une libéralité somptueuse, étymologiquement : procurer un chœur à ses frais; Eccli., I, 26. « A l'homme qui est bon devant lui, Dieu donne la sagesse, la science et la joie » (Eccli., II, 26). « Le Seigneur donne la sagesse aux hommes pieux (Eccli., XLIII, 33; cf. VI, 37; Sap., IX, 17). Chaque fois qu'il est question, même en passant, de la communication de cette sagesse, c'est généralement le terme « donner » qui est employé : « A qui m'a *donné sagesse*, je donnerai gloire » (Eccli., LI, 17; cf. Sap., IX, 17). C'est équivalemment proclamer la sagesse *un don de Dieu*, que de la présenter comme *un fruit de la prière;* cette pensée remplit les pages où Salomon se fait le docteur de la sagesse (Sap., VI-IX) : « J'ai prié et la prudence (= sagesse) m'a été *donnée* (ἐδόθη); j'ai invoqué, et *l'esprit de sagesse* (πνεῦμα σοφίας) est *venu* à moi (ἦλθέν μοι) (Sap., VII, 7). « *Donne*-moi la sagesse » (IX, 4). « Qui a connu votre volonté, si vous ne lui avez pas *donné* la sagesse? » (IX, 17.) Le représentant de la sagesse exprime même formellement le motif de sa prière : « Sachant que je ne pourrais obtenir (la sagesse) si Dieu ne me la *donnait* — et c'était déjà de la prudence que de savoir de qui [vient] *cette grâce* (χάρις) — je m'adressai au Seigneur » (VIII, 21).

Aussi chaque fois que ce don est accordé, la grâce de Dieu le précède (grâce *prévenante*), l'accompagne (grâce *concomitante*) et le suit pour l'affermir (grâce *efficace*).

La grâce prévenante a trouvé, dans les livres sapientiaux, quelques-unes de ses plus admirables formules. « La sagesse... *prévient* ceux qui la cherchent et se montre à eux la première. Celui qui se lève matin pour la [chercher] n'a pas de peine; il la trouve assise à sa porte » (Sap., VI, 13-14). Si tôt qu'il s'y prenne, il est prévenu par elle; alors qu'il croit prendre l'initiative, il cède à ses secrètes avances. C'est à la porte qu'elle fait ses appels (Prov., I, 21; VIII, 3); elle ne peut entrer chez les hommes sans leur invitation, mais elle est sans cesse à frapper à la porte (Apoc., III, 20); elle cherche à se faire inviter; elle fait tout pour se préparer un bon accueil (Is., LXV, 1, 2, 24). Selon une autre image, elle ne se contente pas d'attendre; « elle va de tous côtés chercher ceux qui sont dignes d'elle » (Sap., VI, 16). A qui craint le Seigneur et s'attache à la Loi, la sagesse « vient au-devant de lui comme une mère » (Eccli., XV, 2).

Une fois la rencontre faite, la grâce prévenante devient *grâce concomitante.* Ceux que la sagesse est allée chercher, « elle *se montre amicalement à eux* dans leurs voies et les *assiste* dans tous leurs desseins » (Sap., VI, 16). Celui au-devant de qui elle est allée comme une mère, « elle l'accueille comme une épouse vierge » (Eccli., XV, 2; cf. VI, 37).

La grâce de Dieu achève son œuvre en assurant à l'action de l'homme une pleine *efficacité.* Tout arrive comme Dieu l'a ordonné et rien n'aboutit que ce qu'il a voulu. Toutes les destinées sont entre ses mains. Comme les conditions des jours (Eccli., XXXIII, 7-9), il a diversifié celles des hommes; si tous viennent de la même poussière qu'Adam, « le Seigneur avec une grande sagesse les a distingués et les a fait marcher dans des voies différentes. Parmi eux il en a bénis et élevés; il en a sanctifiés et approchés de lui (cf. Jer., XXX, 21). Parmi eux aussi, il en a maudits et abaissés et il les a précipités de leur place (cf. Is., XXII, 19). Comme l'argile est dans la main du potier et qu'il en dispose selon son bon plaisir, ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits et il leur *donne* selon son jugement » (Eccli., XXXIII, 10-13; cf. Sap., VII, 15-16).

L'homme peut entreprendre : *rien n'arrive au terme que ce que Dieu décide.* L'homme propose et Dieu dispose; cette pensée est fréquente dans les recueils proprement dits de proverbes : « A l'homme de former des projets dans son cœur, mais la réponse de la langue vient de Yahweh » (Prov., XVI, 1). « Le cœur de l'homme médite sa voie, mais c'est Yahweh qui dirige ses pas » (XVI, 9). « On jette le sort dans le pan [de la robe], mais de Yahweh vient toute décision » (XVI, 33). « Beaucoup de projets [s'agitent] dans le cœur de l'homme, mais c'est le dessein de Yahweh qui s'accomplit » (XIX, 21). « On équipe le cheval pour le jour du combat, mais de Yahweh [dépend] la victoire » (XXI, 31; cf., XVI, 3; XX, 12, 24; XXI, 1).

Mais en même temps que Dieu prodigue sa grâce sous toutes les formes, l'homme doit apporter sa constante collaboration. On peut dire que les exhortations qui forment le fond des livres sapientiaux, ne sont guère que les appels du sage à la collaboration de son disciple, pour l'acquisition de la sagesse. Rien de plus complexe que cette collaboration.

Elle commence par le désir de posséder la sagesse. Aussi le premier souci du maître est-il de provoquer ce désir chez son disciple; voilà pourquoi il multiplie les éloges de la sagesse; il vante ses avantages, son prix, sa noblesse, ses charmes. Le désir éveillé provoque les efforts. Alors le sage dirige ces efforts vers la réalisation des conditions requises.

La sagesse, en effet, n'est jamais promise que moyennant des conditions à remplir. Elle n'est jamais attribuée qu'à ceux qui remplissent ces conditions. « Ceux-là la trouvent, qui la cherchent avec empressement » (Prov., VIII, 17). Si elle prodigue ses biens, c'est à ceux qui l'aiment (Prov., VIII, 21). Toutes les paroles de sa bouche sont justes, mais « pour celui qui est intelligent »; elles sont droites, mais « pour ceux qui ont trouvé la science » (Prov., VIII, 9), c'est-à-dire pour ceux qui ont les dispositions nécessaires. Dieu l'a donnée libéralement « à ceux qui l'aiment » (Eccli., I, 10). Elle recherche ceux qui sont « dignes d'elle » (Sap., VI, 17; cf. III, 5; I, 16; VII, 25). La sagesse exalte ses enfants, mais à chaque forme que prend cette exaltation, correspond une condition : elle prend soin « de ceux qui la cherchent »; elle procure la vie « à celui qui l'aime »; elle remplit de joie « ceux qui la cherchent avec empressement »; elle donne la gloire en partage « à celui qui la saisit », etc. (Eccli., IV, 11-13).

Parmi ces conditions, la principale est l'observation de la Loi, la pratique des commandements. « Désires-tu la sagesse? Garde les commandements et le Seigneur te l'accordera » (Eccli., I, 26). « Médite sur les commandements du Seigneur, et la sagesse que tu désires te sera donnée » (VI, 37). Ce trait des livres sapientiaux les rapproche de saint Jean. Si c'est un paradoxe, il est lumineux, pour la doctrine de la grâce : chez saint Jean, l'évangéliste mystique, on admire l'épanouissement de la vie surnaturelle (Joa., XIV, 23); on remarque moins que cette vie surnaturelle est sans cesse mise en relation avec l'observation des commandements qui la conditionne (Joa., XIV, 15, 21, 23, 24; XV, 10). C'est l'inverse pour les sages : on ne voit chez eux que leur perpétuelle insistance sur la pratique des préceptes; on oublie que cette pratique des préceptes est pour eux la condition de l'acquisition de la sagesse, c'est-à-dire de la *venue de la grâce dans l'âme.*

Cette collaboration de l'homme prend les formes les plus variées et les aspects les plus différents. Qu'on en juge par un seul exemple. Voici un des premiers conseils du maître en sagesse des Proverbes (II, 1-5). Avant de promettre à son fils la rencontre de la sagesse, il lui

indique quatre conditions dont chacune occupe un distique. La première est l'*obéissance*, il faut recevoir les paroles du sage et même les garder avec soi comme un trésor (℣. 1); la seconde est l'*attention*, il faut rendre son oreille attentive à la sagesse et incliner son cœur vers l'intelligence (℣. 2); la troisième est la *prière* qui reconnaît la transcendance de l'objet à atteindre, il faut appeler la prudence, élever la voix vers l'intelligence (℣. 3); la quatrième, ce sont les *efforts* à faire pour montrer le prix qu'on y attache, il faut la chercher comme l'argent, c'est la simple recherche; il faut creuser, comme pour découvrir un trésor, c'est la recherche ardue et laborieuse (℣. 4). Alors seulement le disciple « comprendra la crainte de Yahweh » et « trouvera la connaissance de Dieu », deux équivalents pour dire : « possédera la sagesse » (℣. 5).

Cette collaboration est d'ordinaire fort aisée. Voilà pourquoi les sages nous disent souvent que la sagesse est facile à trouver. « Facilement on l'aperçoit, quand on l'aime; facilement on la trouve, quand on la cherche » (Sap., VI, 12). « Elle est facile à connaître pour ceux qui l'approchent » (Prov., III, 15; LXX; cf. VIII, 17, 21). « Il n'y a pas à aller loin pour la trouver » dit, dans sa prière finale, le fils de Sirach, qui ajoute : « Voyez de vos yeux que j'ai peu travaillé et que j'ai trouvé un grand repos » (LI, 26, 27). « Le Seigneur se laisse trouver par ceux qui ne le tentent point », c'est-à-dire, d'après le parallélisme, par ceux qui le cherchent d'un cœur sincère, ceux qui se confient en lui (Sap., I, 2).

Comment accorder cette facilité d'accès de la sagesse avec l'impossibilité de l'atteindre, dont il a été question précédemment (cf. col. 895)? Tout simplement, parce que, dans un cas, on ne suppose que la nature et, dans l'autre, on suppose la grâce; la sagesse est inaccessible aux seules forces de la nature, mais elle est très accessible avec le secours de la grâce, surtout avec les avances de la grâce prévenante.

Parfois la collaboration est rude. La recherche de la sagesse engage son disciple dans une voie difficile; elle amène sur lui la crainte et la frayeur (Eccli., IV, 17). Elle pèse sur lui comme une lourde pierre d'épreuve... (Eccli., VI, 21) : « car la sagesse justifie son nom, elle ne se découvre pas au grand nombre » (Eccli., VI, 22).

La sagesse accessible à tous, la sagesse cachée au grand nombre, encore une antimonie qui n'est pas plus difficile à résoudre que la précédente. Cette difficulté dans la recherche de la sagesse n'est qu'une épreuve; c'est un procédé un peu rude, mais amical, de la miséricorde divine, comme celui du père qui corrige son enfant pour le mieux élever (Prov., III, 12). Loin d'être un châtiment, c'est une grâce. Si la sagesse amène sur son disciple « la crainte et la frayeur », si elle le tourmente », c'est « par sa discipline », « jusqu'à ce qu'elle puisse se fier à lui et qu'elle l'ait éprouvé par ses prescriptions » (Eccli., IV, 17). Le disciple est invité, pour s'approcher de la sagesse, à imiter le laboureur et le semeur; pendant un peu de temps, il aura de la peine à la cultiver, mais bientôt il mangera de ses fruits (Eccli., VI, 19). Les maux des justes ici-bas semblent des châtiments; ils ne sont que des épreuves : « Dieu les a éprouvés; il les a essayés, comme l'or dans la fournaise » (Sap., III, 4).

Devant cette épreuve, l'attitude des disciples est variée. « La sagesse est escarpée pour l'ignorant; l'insensé ne lui reste pas attaché; il ne tarde pas à rejeter la lourde pierre d'épreuve qui pèse sur lui » (Eccli., VI, 20-21). Le disciple fidèle, au contraire, n'hésite pas à ajouter, aux efforts ordinaires, les efforts spéciaux que demande cette épreuve dans la recherche de la sagesse : il engage le pied dans ses entraves et le cou dans son collier; il courbe l'épaule pour la porter. Il va à elle de toute son âme, il garde ses voies de toutes ses forces : il suit ses traces, la cherche et, quand il l'a saisie, ne la quitte pas (Eccli., VI, 21-27). Avec la même vivacité qu'ils nous ont décrit les prévenances de la sagesse en faveur de son disciple, les sages nous peignent les procédés empressés du disciple, en réponse à ces prévenances; c'est une succession de comparaisons gracieuses et pittoresques. « Le disciple, comme un chasseur, poursuit la sagesse et guette ses entrées (Eccli., XIV, 22). Comme un hôte désireux d'être reçu, « il se baisse pour regarder par ses fenêtres et il écoute à sa porte. Il s'établit tout près de sa demeure et fixe ses pieux dans ses parois. Il dresse sa tente auprès d'elle et il habite dans la maison où se trouve le bonheur » (Eccli., XIV, 23-25). La sagesse est-elle un arbre? « Il s'abrite sous ses rameaux » (Eccli., XIV, 26).

La sagesse ne laisse pas sans réponse les moindres efforts consacrés à sa recherche : « Ne l'abandonne pas et elle te gardera; aime-la et elle te conservera » (Prov., IV, 6). « Tiens-la en haute estime et elle t'exaltera; elle fera ta gloire, si tu l'embrasses. Elle mettra sur ta tête une couronne de grâce; elle t'ornera d'un magnifique diadème » (Prov., IV, 8-9). C'est un thème très fréquent que Yahweh protège ceux qui le craignent (cf. Eccli., XXXIV, 13-17, etc.) et les livres sapientiaux n'omettent pas plus qu'aucune autre partie de la Bible de proclamer le principe : *à chacun selon ses œuvres* (Eccli., XVI, 12, 14; XVII, 18; cf. XXXIII, 13, 14; LI, 30).

Aux épreuves particulières imposées dans sa recherche, la sagesse répond par une compensation proportionnée : grâces de choix, récompenses particulièrement riches : par une glorieuse loi du talion, souvent la récompense emprunte les moyens qui ont servi à l'épreuve. Quand la sagesse a durement éprouvé le disciple fidèle (Eccli., IV, 17), « alors elle revient à lui par le droit chemin; elle le réjouit et lui révèle ses secrets » (Eccli., IV, 18). Quand le sage l'a suivie avec fidélité dans l'épreuve (Eccli., VI, 23-26), alors « elle se fait connaître à lui » (Eccli., VI, 27). Elle devient pour lui un repos, elle se change en joie; ses entraves deviennent une protection puissante et son collier un vêtement de gloire. Sur sa tête est un ornement d'or et ses bandeaux sont un tissu d'hyacinthe. Le disciple la revêt comme une robe de gloire, il la met sur sa tête, comme une couronne de joie » (Eccli., VI, 28-31).

Mais les grâces divines ont une limite : si la collaboration humaine se refuse obstinément, alors la justice intervient pour faire contrepoids à la miséricorde et la transformer en colère. De cette terrible leçon de l'abus des grâces, chacun de nos trois livres sapientiaux contient un remarquable exemple. Nous avons vu plus haut (col. 890), celui de Prov., I, 20-33 : si le touchant appel de la Sagesse divine, malgré un repentir tardif et inopérant (℣. 28), aboutit à la perdition des coupables (℣. 32), c'est qu'ils ont résisté à toutes les grâces et repoussé la sagesse (℣. 24, 25, 29, 30). Dans l'Ecclésiastique, celui que la sagesse a éprouvé (IV, 17), « s'il s'égare, elle l'abandonne et le livre à sa perte » (IV, 19). Mais la leçon émouvante entre toutes est celle qui se dégage de toute la I[re] partie du livre de la Sagesse (I-V), et tout particulièrement de la grande scène du jugement dernier (V), où s'opère le renversement des situations d'ici-bas et où les impies voient leurs yeux s'ouvrir aux réalités spirituelles dont ils avaient, durant leur vie terrestre, obstinément méconnu les signes.

Toute cette doctrine de l'acquisition de la sagesse est condensée, comme en une admirable synthèse, dans la prière finale de l'Ecclésiastique (LI, 9-30). Le fils de Sirach y rappelle les prévenances de la sagesse, ses propres efforts, l'heureuse rencontre, les dons reçus, l'effusion qu'il en veut faire; partout on pourrait suivre, dans une complexité conforme à la réalité des choses, les alternances et les compénétrations de l'action divine de la sagesse et de la coopération humaine du sage.

5. *La possession de la sagesse : la grâce sanctifiante.* — L'acquisition de la sagesse nous a mis en présence de la grâce actuelle travaillant avec la collaboration de l'homme; la possession de la sagesse nous constitue dans un état : c'est l'état de l'âme, transformée par la communication de la sagesse, c'est-à-dire par l'infusion de la grâce; c'est l'*état de grâce*, la *grâce sanctifiante.*

Il s'opère en effet une communication. Nous avons vu sans cesse en présence, d'une part, la Sagesse divine, adressant à l'homme ses appels et ses offres, d'autre part l'homme, qui, séduit par les avantages et les charmes de celle-ci, porte vers elle ses désirs et ses efforts. La rencontre de ces désirs convergents aboutit à la communication que les textes sacrés mentionnent souvent. « Lorsque la sagesse *viendra dans ton cœur* », dit le sage des Proverbes (II, 10). Dieu, qui est la source de toute sagesse (Eccli., I, 1), « l'a répandue sur toutes ses œuvres, ainsi que sur toute chair » (Eccli., I, 10). Cette sagesse vient au-devant de son disciple comme une mère; elle l'accueille comme une épouse vierge (Eccli., XV, 2). Elle entre dans l'âme; elle habite même dans le corps; mais aussi elle est offensée et se retire quand survient l'iniquité (Sap., I, 4-5). Salomon déclare que l'esprit de sagesse est venu en lui (Sap., VII, 17).

Quel est le sujet précis de cette venue de la sagesse dans l'âme, de cette possession de la sagesse par l'âme? On dirait bien, parfois du moins, que c'est la Sagesse divine personnelle elle-même. C'est elle qui est invitée à venir : « Donnez-moi la Sagesse qui est assise près de votre trône » (Sap., IV, 4). « Cette Sagesse [qui est] avec vous, qui connaît vos œuvres, qui était là quand vous faisiez l'univers... envoyez-la de vos cieux très saints, envoyez-la du trône de votre gloire, afin qu'elle m'assiste dans mes labeurs » (Sap., IX, 9-10). « Qui a connu votre volonté, si vous ne lui avez pas donné *la Sagesse*, si vous n'avez pas envoyé d'en haut votre *Esprit Saint?* » (Sap., IX, 17). La Sagesse, qui est ici en parallélisme avec l'Esprit Saint, est donc, comme lui, envoyée d'en haut.

Mais cette Sagesse divine vient dans l'âme pour se communiquer à elle. Elle est un esprit qui aime les hommes (Sap., I, 6) et qui, à ce titre, désire cette communication. Elle est l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers (Sap., I, 7) et, pour ce motif, cette communication est rendue possible, car rien n'est plus significatif que les innombrables propriétés attribuées à la Sagesse ou plutôt à l'esprit qui est en elle (les célèbres vingt et une épithètes, VII, 22-23). De ces propriétés, les unes disent ce qu'est la Sagesse en Dieu; les autres indiquent les effets qu'elle produit dans les esprits; ce sont celles-ci qui donnent la clef de son universelle diffusion dans les âmes, par exemple la dernière : « pénétrant tous les esprits : les intelligents, les purs et les plus subtils » (℣. 23). Il n'y a rien d'assez subtil pour résister à sa puissance de pénétration, même les esprits des hommes ou des anges. Voilà pourquoi, « étant unique, elle peut tout; restant la même », elle peut se répandre partout (℣. 27), particulièrement dans les hommes qui, comme créatures faites à l'image de Dieu, ont une affinité particulière avec lui (℣. 27). Dieu en effet n'aime que celui qui habite avec la sagesse (Sap., VII, 28; cf. Prov., VIII, 31; Bar., III, 38). Bref, la pénétration de la Sagesse divine dans l'âme y opère une transformation à laquelle on conserve le nom de sagesse; c'est la sagesse devenue apanage de l'homme, la « sagesse communiquée ». Or l'être nouveau, produit dans l'âme par cette transformation, n'est autre que la *grâce sanctifiante.*

En quoi consiste donc cette communication faite à l'âme par la Sagesse divine? A quelle réalité y correspond cette sagesse communiquée?

Quand la Sagesse divine personnelle offre aux hommes la participation de ses biens (Prov., I, 20-33; VIII, IX; Eccli., XXIV; Sap., VI-IX), quand les écrivains sacrés interrompent leurs recueils de proverbes détachés, pour faire l'éloge de la sagesse et énumérer ses bienfaits (Prov., I, 1-19; II, III, IV; Eccli., I, II, 7-18; IV, 11-19; VI, 18-37; XIV, 20-XV, 10; XIX, 18-21; XXV, 7-11; XXXIV, 15-17; XXXVII, 16-26; LI) : voilà les passages fort nombreux qui représentent le tableau de la « sagesse communiquée ». Ce tableau garde les caractères de l'Ancien Testament; les biens spirituels ne se détachent pas entièrement des biens temporels et la présence de ces derniers ne doit pas faire méconnaître la réalité des premiers. D'ailleurs souvent les biens sensibles ne sont que l'expression imagée des biens spirituels eux-mêmes.

Enfin il faut éviter, sur le langage des livres sapientiaux, une méprise grosse de conséquences. Ces livres sont d'ordre tout pratique; ils supposent une doctrine, mais ne l'exposent guère. Il n'y est question que d'actions, de préceptes, de conseils; un grand nombre de prescriptions ne semblent guère différer de celles de la morale humaine. Cependant elles reposent sur des motifs et émanent de principes tout différents. Ces principes sont surnaturels, invisibles en eux-mêmes; ils ne se manifestent que par les actes qu'ils produisent, mais ils sont constitués par l'être nouveau qu'a créé dans l'âme la venue de la Sagesse et par les diverses virtualités que comporte cet être nouveau : voilà à quoi correspondent la sagesse (communiquée) et les autres expressions qui l'accompagnent; au lieu d'abstractions, il faut y voir des réalités spirituelles. Ainsi la sagesse communiquée, avec son cortège de vertus, représente, sous la forme encore obscure de la révélation d'Ancien Testament, ce que la théologie catholique appelle la *grâce sanctifiante* et le *cortège des vertus infuses.* L'Ancien Testament n'a rien de plus élevé comme doctrine de la grâce. Essayons de dégager, en allant du centre à la périphérie, d'abord les expressions, puis les réalités spirituelles qu'elles désignent.

Le terme central est celui de *sagesse.* La sagesse communiquée est bien dans l'âme une réalité spirituelle; c'est ce que démontrent les textes allégués plus haut pour établir l'existence de la communication; même quand il ne peut s'agir de la Sagesse divine personnelle et par conséquent seulement de la sagesse communiquée, on dit qu'elle *entre*, qu'elle *habite*, qu'elle *sort* (Prov., II, 10; Sap., I, 4, 5); Dieu *la répand* (Eccl., I, 10). Cette sagesse communiquée est donc d'origine divine, d'ordre divin, mais elle est un principe permanent d'action. Quand même la source de cette communication, la Sagesse hypostatique semble présente, son rôle ne saurait se réduire à produire sur l'âme des actions passagères, elle y dépose quelque chose de permanent, d'actif et de continu. La Sagesse parlant comme personne divine, promet de répandre « son esprit » (Prov., I, 23); Salomon déclare qu'à sa prière l' « esprit de sagesse » est venu en lui (Sap., VII, 7); ces deux mots disent bien ce qu'est cette réalité spirituelle.

L'équivalent le plus fréquent du mot « sagesse », on pourrait dire l'équivalent *général*, c'est la « crainte de Yahweh ». Comme la sagesse elle-même, la crainte de Yahweh, au lieu d'être une simple disposition, est envisagée comme un principe spirituel; c'est le même principe que la sagesse, mais sous son aspect négatif. C'est donc, par conséquent, un nouvel équivalent de la grâce. « Vous avez mis votre crainte dans nos cœurs », dit à Dieu le sage Baruch (III, 7). C'est la grande révélation de Dieu à Job : « La crainte du Seigneur, voilà la sagesse » (XXVIII, 28). L'identification est passée en axiome chez les sages. « La crainte du Seigneur est le *commencement de la sagesse* » (Prov., I, 7; IX, 10; Ps.,

cxi, 10; Eccli., i, 14). « La crainte du Seigneur est l'école de la sagesse » (Prov., xv, 33). Comme la sagesse, la crainte du Seigneur est source de vie (Prov., xiv, 27; xix, 23...). « La crainte du Seigneur est le commencement de son amour » (Eccli., xxv, 16, Vulg.). Le fils de Sirach ouvre son recueil par un parallèle détaillé de la sagesse et de la crainte de Dieu. La crainte de Dieu n'est pas seulement le « commencement » de la sagesse (i, 14), elle en est aussi la « plénitude » (ỳ. 16), la « couronne » (ỳ. 18), la « racine » (ỳ. 20), la « fin » (xxi, 11; cf. Eccl., ii, 7, 8, 9, 15, 16, 17).

Le mot « sagesse », est accompagné d'un grand nombre d'équivalents *particuliers :* c'est comme un jeu de synonymes que multiplie l'emploi du parallélisme. Les combinaisons les plus variées sont représentées : la sagesse et l'intelligence (Job, xxviii, 28; Prov., ii, 2; iii, 13, 19; iv, 7; v, 1; viii, 1; ix, 10); la sagesse et la science (Prov., ii, 10); la sagesse et l'instruction (Prov., i, 2, 7; Eccli., i, 27); la sagesse et la réflexion (Prov., iii, 21); la sagesse et la prudence (Prov., viii, 12; Sap., vii, 7; viii, 6); la sagesse et la droiture (Prov., iv, 11); la science et l'intelligence (Eccli., i, 19); la sagesse avec la science et la prudence (Prov., ii, 6); la sagesse et la science avec la réflexion et l'intelligence (Prov., ii, 10, 11); la sagesse et l'intelligence avec la réflexion et la science (Prov., v, 12); la sagesse et la prudence avec la science et la réflexion (Prov., viii, 12), etc. Tous ces termes sont susceptibles de nous faire illusion : à tous, il faut substituer le terme de sagesse, avec le contenu que nous venons de dire.

On aura remarqué qu'à côté des termes d'ordre *moral*, comme prudence, droiture (il faudrait ajouter : équité, justice, force), abondent les termes d'ordre *intellectuel :* intelligence, science, instruction, réflexion; c'est qu'en effet, dans les descriptions de la sagesse, sont toujours représentés les deux aspects, l'aspect moral et l'aspect intellectuel; il y a là une remarquable conformité avec la doctrine de la grâce dans tous ses domaines. Partout, en effet, la grâce n'est pas seulement principe *de vie et d'action;* elle est aussi *source de lumière.* Le Christ, Fils de Dieu, a ici-bas une double mission, une mission rédemptrice, mais aussi une mission révélatrice. La grâce de Dieu s'est manifestée non seulement comme « salvatrice » (σωτήριος), mais aussi comme « éducatrice » (παιδεύουσα), c'est-à-dire comme enseignant la vérité révélée (Tit., ii, 11). On sait le relief que prennent, chez saint Jean, la distinction et le rapprochement de ces deux points de vue; le Verbe de Dieu est tout à la fois *vie* et *lumière* (Joa., i, 4, 5, 9); il est « plein de grâce et de vérité » (Joa., i, 14); il communique la vérité par la révélation et la vie par la rédemption. Ainsi en est-il déjà de la Sagesse hypostatique des livres sapientiaux : elle n'est pas seulement « le souffle de la puissance de Dieu, le reflet de sa pureté et l'image de sa bonté, elle est aussi le resplendissement de sa lumière éternelle et le miroir sans tache de son activité » (Sap., vii, 25-26).

C'est pourquoi il en est de même de la sagesse communiquée qui, sous ce rapport encore, correspond bien à la grâce; elle n'est pas seulement *vie et action;* elle est aussi *lumière;* elle ne se contente pas « de rendre droites les voies de ceux qui sont sur la terre; elle apprend aux hommes ce qui est agréable à Dieu » (Sap., ix, 18). La sagesse, ainsi que le sentier des justes, est « comme la brillante lumière [du matin] dont l'éclat va croissant jusqu'à ce que paraisse le jour » (Prov., iv, 18; cf. vi, 23). La sagesse « fait pleuvoir à flots la science et la lumière de l'intelligence » (Eccli., i, 19; cf. xxiv, 25, 26, 30, 31). « Elle est brillante et son éclat ne se ternit pas » (Sap., vi, 12). Salomon l'a préférée à la lumière, car « son flambeau ne s'éteint jamais » (Sap., vii, 10). « Elle est plus belle que le soleil et que l'arrangement des étoiles; comparée à la lumière, elle l'emporte sur elle, car la lumière fait place à la nuit » (Sap., vii, 29-30), pendant que la sagesse n'a pas d'éclipse.

Il peut même sembler que le côté intellectuel est prédominant : mais il ne faut pas oublier que, dans ces livres sapientiaux, surtout dans le livre alexandrin de la Sagesse, où il y a tant d'anticipations johanniques, les termes de connaissance dépassent l'ordre intellectuel, et comportent déjà un certain degré d'amour et de vie (Joa., xvii, 3).

Cette conception, d'ailleurs, est bien conforme à celle que la philosophie elle-même s'est faite de la sagesse; cette situation du sage, la plus parfaite à laquelle l'homme puisse atteindre, comporte, d'une part, la plus haute puissance de l'esprit (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, vi, 7) laquelle conduit « à la connaissance des choses divines et humaines et de leurs causes » (Philon, *Congr. erud. grat.*, 14), mais, d'autre part, cette connaissance doit aboutir à une vie sainte (cf. Farrar, *In Sap.*, i, 4, dans *The Cambridge Bible*).

Quelles réalités spirituelles répondent à ces désignations? Nous l'entrevoyons d'une façon positive dans quelques formules, sinon pleinement littérales, en tout cas moins imagées. La sagesse, en entrant dans le cœur, « fait les délices de l'âme » (Prov., ii, 10). Cette sagesse « est formée avec les fidèles dans le sein [de leur mère]. Elle s'est préparée chez les hommes une éternelle habitation; elle demeurera fidèlement avec leur race » (Eccli., i, 14-15). Mais c'est encore le livre de la Sagesse qui a les traits les plus explicites. Salomon présente cette sagesse « dont il ne cache point la richesse », comme « un trésor inépuisable pour les hommes » (Sap., vii, 14); il parle des *dons* [spirituels] (δωρεαί) qu'il tient d'elle (vii, 14), des *choses* [spirituelles qui lui ont été] *données* [par elle] (τὰ δεδομένα) (vii, 15). Ce sont bien *des grâces*, c'est-à-dire des *biens gratuitement accordés* et ces grâces constituent *quelque chose de durable et de permanent*, comme est *la grâce sanctifiante*, car elles donnent part à l'amitié de Dieu (vii, 14) et cette sagesse, qui « renouvelle tout » (καινίζει, κατασκευάζει), « se répandant, à travers les âges, dans les âmes saintes, en fait des amis de Dieu et des prophètes » (vii, 27). Or l'amitié divine et la grâce prophétique dans une âme y supposent une transformation intérieure d'ordre transcendant. Les verbes par lesquels est exprimée cette transformation (καινίζειν, « renouveler »; κατασκευάζειν, « construire », « créer ») insinuent que la Sagesse divine, pour l'opérer, recourt à sa puissance créatrice.

Quelques traits présentent ces mêmes réalités du côté négatif. Le principal de ces traits est l'incompatibilité du péché avec la sagesse, autant dire : l'incompatibilité de l'*état de péché* avec l'*état de grâce.* « La crainte du Seigneur bannit le péché » (Eccli., i, 27, Vulg.). « La crainte de Yahweh, c'est la haine du mal; l'arrogance et l'orgueil, la voie du mal et la bouche perverse, [voilà ce que] je hais » (Prov., viii, 13). C'est la contre-partie des dons qu'apporte la Sagesse (Sap., vii, 14, 15). Ce que les Proverbes et l'Ecclésiastique ne font que constater, le livre de la Sagesse va l'expliquer par sa doctrine profonde des affinités spirituelles qui fait pressentir saint Jean. Si « la sagesse n'entre pas dans une âme qui médite le mal et n'habite pas dans un corps esclave du péché » (i, 4), si la sagesse et le péché ne peuvent habiter ensemble, c'est que leurs natures se repoussent mutuellement. L'Esprit-Saint (équivalent de la Sagesse), qui était dans l'âme comme le principe de la grâce, est offensé (et se retire), quand survient l'iniquité (i, 5). La condition de l'universelle diffusion de la sagesse et de sa pénétration dans les esprits, c'est sa pureté (vii, 23); parmi ces esprits, elle ne pénètre que ceux qui ont affinité avec elle, ceux qui sont dignes d'elle, c'est-à-dire ceux qui sont restés impénétrables au mal.

Mais ce serait méconnaître la richesse spirituelle des livres sapientiaux que de restreindre à ces quelques formules l'expression des réalités supérieures de la grâce. Celles-ci sont plus habituellement rendues par des images; on est exposé à en méconnaître la portée, tant elles sont nombreuses, mais une fois le secret découvert, on admire tant de richesses insoupçonnées.

Salomon applique à la sagesse l'image de l'amour conjugal dont la transposition spirituelle est familière à toute la Bible. L'allégorie remplit Sap., VIII, 2-18; on en suit les diverses étapes. Ce sont les *premières recherches :* dès sa jeunesse, il a aimé et recherché la Sagesse; il a voulu l'avoir pour épouse; il s'est épris d'elle; il en est devenu « amoureux » (terme très vif, qui désigne l'amour humain (VIII, 2). C'est ensuite *l'union :* il a résolu « de la prendre pour compagne de sa vie », « sachant qu'elle serait pour lui une conseillère de tout bien et une consolation dans ses soucis et dans ses peines » (℣. 9). Enfin c'est *la jouissance :* de retour dans sa maison, il repose auprès d'elle, car sa société ne cause aucune amertume, mais le contentement et la joie (℣. 16).

La figure des aliments matériels, symbole de la nourriture spirituelle de la grâce, n'est pas moins fréquente dans la Bible. Nous l'avons déjà rencontrée non seulement chez les prophètes (cf. col. 844) et les psalmistes, (cf. col. 876), mais même dans les livres sapientiaux, à propos des invitations de la Sagesse divine; cf. le banquet de la Sagesse (Prov., IX, 1-6) et, en contraste, le banquet de la Folie (IX, 13-18). La Sagesse sert les mets ordinaires, les viandes, le pain et le vin, symboles de la grâce. La Folie, pour exprimer l'opposé des biens de la grâce, c'est-à-dire les fruits du péché, ne peut pas recourir à d'autres images; mais elle parle à mots couverts « *du pain du mystère* qui est [plus] agréable » et, au lieu de vin, « *des eaux dérobées* qui sont [plus] douces » (Prov., IX, 17). Elle fait valoir ce que nous appelons l'attrait du fruit défendu. L'image du banquet de la Folie, amenée ici par le contraste, est sans attaches dans le reste de la Bible; mais celle du banquet de la Sagesse, en attendant de s'épanouir dans l'Évangile, revient encore chez les sages : celui qui voit la Sagesse venir au-devant de lui comme une mère et l'accueillir comme une épouse vierge, est par elle « nourri du pain de l'intelligence et abreuvé de l'eau de la sagesse » (Eccli., XV, 3).

De ces descriptions imagées des biens de la grâce sous le nom de sagesse, le détail serait infini. Il suffit de tourner quelques pages des Proverbes ou de l'Ecclésiastique pour en voir défiler un nombre incalculable. Plusieurs ont déjà figuré à d'autres titres. Pour celui à qui Yahweh la communique, la sagesse est « un bouclier protecteur » (Prov., II, 7; cf. Eccli., VI, 29). Elle est « sa gloire » (Prov., IV, 8); elle est « sur sa tête *une couronne de grâce*, un magnifique diadème » (Prov., IV, 9). Grâce à elle, s'il marche, « ses pas ne sont pas à l'étroit »; s'il court, « il ne trébuche pas » (Prov., IV, 12). Son sentier est « comme la brillante lumière [du matin] dont l'éclat va croissant jusqu'à ce que paraisse le jour » (Prov., IV, 18). Avec elle sont la richesse et la gloire (Prov., VIII, 18).

Elle est « gloire et honneur, et joie, et couronne d'allégresse » (Eccli., I, 11). « Elle réjouit le cœur; elle donne gaîté, joie et longue vie » (Eccli., I, 12). « Elle rassasie de ses fruits. » (Eccli., I, 16). « La sagesse exalte ses enfants; elle les remplit de joie; elle leur donne en partage la gloire, les bénédictions et l'amour du Seigneur; celui qui l'écoute jugera les nations; il habitera en sécurité (Eccli., IV, 11-15). Elle lui est repos, joie (Eccli., VI, 28), ornement d'or, tissu d'hyacinthe, vêtement de gloire, couronne de joie (Eccli., VI, 28-31); joie, couronne d'allégresse et nom éternel (Eccli., XV, 6). La sagesse est-elle une maison? Il s'établit tout près d'elle, fixe ses pieux dans ses parois, dresse sa tente à côté d'elle (Eccli., XIV, 24, 25). La sagesse est-elle un arbre? Il s'abrite sous ses rameaux; à son ombre, il sera garanti contre la chaleur et il se reposera dans sa gloire (Eccli., XIV, 26-27). Nous avons vu que c'est un tableau de la grâce que la magnifique efflorescence de la sagesse en Israël, sous l'image des arbres les plus variés (Eccli., XXIV, 12-17; cf. col. 892).

A ces multiples figures, il faudrait ajouter les nombreuses comparaisons avec des objets sensibles. La sagesse est comparée et préférée à tout ce qu'il y a de plus précieux et de plus rare ici-bas : les richesses en général et en particulier l'or, l'or pur, l'or fin, l'or d'Ophir, l'argent, les pierres précieuses, le saphir, l'onyx, la topaze, les perles, le cristal, les joyaux, les couronnes et les sceptres, la santé, la beauté, etc. (Job, XXVIII, 12-19; Bar., III, 30; Prov., III, 14, 15; VIII, 10, 11, 19; Sap., VII, 8-10, etc.). Ici le langage n'est plus figuré; il ne désigne plus les richesses spirituelles de la sagesse, mais bien les richesses matérielles. Aussi arrive-t-il parfois que ces comparaisons nous surprennent. N'est-ce pas ravaler la sagesse surnaturelle que de la mettre en comparaison avec des biens sensibles, quand même ce serait pour la préférer? Mais du moment qu'on choisit les objets les plus précieux d'ici-bas et qu'on la déclare supérieure, n'est-ce pas proclamer qu'elle est d'un autre ordre, qu'elle est transcendante et, si cette manière de le proclamer nous convient moins, n'était-elle pas bien adaptée à des populations primitives, très attachées au sensible et peu familiarisées avec le spirituel?

6. *La sagesse et les institutions d'Israël.* — Pour présenter la grâce sous ce nom de sagesse qui n'était guère familier aux prophètes ni aux psalmistes, les sages, pas plus qu'eux, ne la détachent des institutions d'Israël, la Loi et le culte.

a) La Loi. — Pour les sages, c'est dans la Loi que se réalise la sagesse. Le livre des Proverbes est formel. Tout ce que le disciple doit faire pour acquérir la sagesse se ramène à observer la Loi. « N'oublie pas mes enseignements... Ainsi tu trouveras faveur et tu auras la vraie sagesse » (Prov., III, 1, 4; cf. I, 8; IV, 2; VI, 21, 23; VII, 2; XXVIII, 7). L'Ecclésiastique est encore plus explicite : « Désires-tu la sagesse? Garde les commandements et le Seigneur te l'accordera » (I, 26; cf. VI, 37). « Ceux qui aiment le Seigneur se rassasient de sa loi » (II, 16). « Celui qui cherche la loi y trouvera son rassasiement » (XXXII, 15). L'enseignement semble aboutir à identifier la sagesse et la Loi : « dans toute sagesse est l'accomplissement de la Loi » (XIX, 18). Toute l'œuvre de la Sagesse en Israël semble réduite à « la Loi que Moïse a donnée » (XXIV, 22). Baruch identifie la sagesse (= prudence) avec les commandements de vie (III, 9). L'auteur alexandrin de la Sagesse, qui semble plus affranchi du point de vue juif, garde toute sa vénération pour la Loi (XVI, 6; XVIII, 9); il semble espérer que sa lumière se répandra bientôt sur le monde (XVIII, 4). Son grief contre les impies qu'il vise, c'est de violer et de mépriser la Loi (II, 12; VI, 4; XVI, 6).

Cette réduction de la sagesse à la Tôrâ n'est-elle pas une exagération formaliste? N'engage-t-elle pas déjà sur le chemin qui conduira le rabbinisme juif à diviniser cette Tôrâ et à ne pas voir ailleurs qu'en elle de réalisation de la Sagesse divine personnelle? On sait que, dans les écrits des rabbins, le mot « Loi » (Tôrâ) s'est souvent substitué au mot « sagesse » *(hokmâh).*

Le reproche est sans fondement. Bien au contraire. Les enseignements des sages sur la Loi sont bien dégagés de tout formalisme. Dès le début des Proverbes, figure un conseil qui aurait dû à jamais en préserver Israël : « Garde ton cœur avant toute chose; car de lui [jaillissent] les sources de la vie » (IV, 23). Ainsi tout le secret des sages, pour enclore dans l'observation

de la Loi, « la source de la sagesse et de la grâce », tient dans ces deux mots : cette observation de la Loi doit *partir du cœur* et *aboutir à la vie.*

Les préceptes sont confiés *au cœur :* « Que ton cœur garde mes préceptes (Prov., III, 1; cf. II, 2; III, 3; IV, 4, 21; VI, 21; VII, 3; X, 9). Si la fidélité extérieure est demandée, les dispositions intérieures ne le sont pas moins. Plusieurs fois reparaît, dans les Proverbes, cette pittoresque recommandation au sujet des préceptes : « Attache-les à *ton cou;* grave-les sur la *table de ton cœur* » (III, 3; VI, 20-21; VII, 3). La balance est tenue égale entre l'extérieur et l'intérieur.

L'observance de la Loi doit aboutir à *la vie.* « Écoute Israël, les commandements de *vie* » (Bar., III, 9). « Observe les préceptes et tu *vivras* » (Prov., VII, 2). « L'enseignement du sage est une source de *vie* » (Prov., XIII, 14). « La Loi est une lumière et les commandements sont le chemin de la *vie* » (Prov., VI, 23; cf. X, 17). « Le sage suit un sentier de *vie* qui mène en haut » (Prov., XV, 24). Enfin l'Ecclésiastique appelle la loi donnée à Moïse « la loi de la *vie* et de la science » (Eccli., XLV, 5).

Mais c'est le sage alexandrin, auteur de la Sagesse, qui, malgré le milieu païen où il vit, a la plus haute idée de la Loi; non content d'y voir « une lumière incorruptible qui doit être donnée au monde » (Sap., XVIII, 4), il l'associe à la très haute interprétation spirituelle qu'il donne des faits de l'Ancien Testament, comme le serpent d'airain (XVI, 6, 7) et la manne (XVI, 20-29). C'est pour leur rappeler les préceptes de leur Loi que les Hébreux au désert eurent un signe de salut, car celui qui se tournait vers le serpent d'airain était guéri, non par l'objet qu'il avait sous les yeux, mais par Dieu le sauveur de tous (Sap., XVI, 6, 7).

b) Le culte. — Les sages parlent moins du culte que de la Loi; leur thème familier de la Sagesse y prêtait moins. Cependant, le livre des Proverbes formule nettement plusieurs des maximes de l'enseignement prophétique sur ce thème : « Pratiquer la justice et l'équité est, aux yeux de Yahweh, préférable aux sacrifices » (Prov., XXI, 3). « Le sacrifice des méchants est abominable à Yahweh (Prov., XV, 8; XXI, 27), surtout quand ils l'offrent avec des pensées criminelles » (Prov., XXI, 27). Le Siracide, une fois du moins, aborde ce sujet du culte d'une façon presque didactique et donne un enseignement précis et nuancé, avec des traits communs aux prophètes et aux psalmistes, mais aussi avec des traits spéciaux; cette doctrine sauvegarde pleinement *la grâce* attachée au culte (Eccli., XXXIV, 18; XXXV, 20).

Le sage ne manque pas de rappeler le devoir positif d'offrir des sacrifices à Dieu : « Ne te présente pas devant le Seigneur les mains vides, car toutes ces offrandes sont un précepte de Dieu » (XXXV, 6; cf. Ex., XXIII, 15; Deut., XVI, 16). Mais il a beaucoup plus le souci de préciser les conditions et l'esprit de l'accomplissement de ce devoir.

Dieu a ces sacrifices pour agréables et il leur accorde ses grâces, quand ils sont offerts avec les dispositions voulues. Le sacrifice du juste est bien reçu : « il engraisse l'autel » (Eccli., XXXV, 8); il est un suave parfum devant le Très-Haut qui s'en souvient (℣. 8-9) et le paiera de retour, sept fois autant (℣. 13). Les conditions du sacrifice agréable à Yahweh sont la pureté de cœur de celui qui l'offre (℣. 8, 9), la générosité de l'offrande (℣. 10, 12; cf. Prov., XXII, 9), la joie et l'allégresse qui l'accompagnent (℣. 10, 11; cf. II Cor., IX, 7). Il est, par contre, des sacrifices, comme des œuvres ou des prières, que Dieu ne saurait agréer, soit pour les défauts des victimes : immoler un bien mal acquis (Eccli., XXXIV, 18), offrir un sacrifice pris sur le bien des pauvres (XXXIV, 20); soit pour les mauvaises dispositions des offrants; Dieu n'accepte ni les dérisions des pécheurs, ni les offrandes des impies (XXXIV, 19); il condamne l'inconséquence de celui qui continue à commettre la faute dont il demande pardon (XXXIV, 26).

Ce n'est pas le sacrifice comme tel qui vaut. Ici le fils de Sirach trouve des formules nouvelles pour condamner le formalisme : « Ce n'est pas pour les nombreuses victimes que le Très-Haut pardonne les péchés » (XXXIV, 19). Présenter à Dieu des offrandes injustes, c'est essayer de le corrompre par des dons; il ne les acceptera pas, car il n'a pas égard au rang des personnes (XXXV, 14, 15). Ce que Dieu demande de préférence aux sacrifices, c'est la pratique du devoir : « Ce qui plaît au Seigneur, c'est qu'on s'éloigne du mal. La vraie prière pour les péchés, c'est de se retirer de l'injustice » (XXXV, 5).

Comme les psalmistes, le fils de Sirach applique au figuré le nom de sacrifice à ces dispositions primordiales; il retrouve dans ce domaine toutes les formes de sacrifices :

Qui observe la Loi fait de nombreux sacrifices;
Qui s'attache aux préceptes offre un sacrifice pacifique;
Qui rend grâce fait une offrande de fleur de farine;
Qui pratique la miséricorde offre un sacrifice de louange.
(XXXV, 1-4.)

Bref, le Siracide, dans la pratique du culte, comme le sage des Proverbes, dans l'observation de la Loi, équilibre admirablement les devoirs extérieurs et les sentiments intérieurs (Eccli., VII, 29-31).

c) L'universalisme de la sagesse et de la grâce par la loi et le culte mosaïques. — Si fidèles que soient les sages à la loi et au culte mosaïques, leur horizon s'étend bien au delà; leur idéal déborde le judaïsme et leur message prend une forme universaliste. Quoique le livre des Proverbes sorte d'un milieu encore exclusivement juif, le cadre d'idées en est singulièrement large; pas de distinction de race ni de pays; les Proverbes ne sont pas juifs, ils sont humains; la phraséologie n'est plus juive; les allusions à la Loi sont moins fréquentes et portent sur les prescriptions les plus générales (Prov., XI, 1; XIII, 13; XVI, 20). Les sages des Proverbes peuvent redire le mot de Térence : « Je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger. »

Le fils de Sirach appartient toujours au milieu palestinien; mais il a beaucoup voyagé (Eccli., XXXIV, 11); son expérience l'a instruit et a ouvert son horizon; au delà de son peuple, il connaît l'univers païen, aussi voit-il la sagesse répandue par Dieu, non seulement en Israël, mais « sur toutes ses œuvres, ainsi que sur toute chair » (I, 10).

Le livre alexandrin de la Sagesse porte des traces manifestes de la rencontre de l'esprit hébraïque avec l'esprit grec qui est destiné à être le véhicule du message chrétien. Aussi le point de vue universaliste apparaît beaucoup plus que chez ses prédécesseurs. La Sagesse est « un esprit qui aime les hommes » (Sap., I, 6). « L'Esprit du Seigneur remplit l'univers » (I, 7). Dieu aime toutes les créatures; il ne hait rien de ce qu'il a fait (XII, 24). Il aime les âmes (XII, 26).

Tous ces livres des sages sont donc largement ouverts à l'idée de la diffusion universelle de la grâce, avec celle de la sagesse, mais c'est la loi et le culte mosaïques qui doivent être les instruments de cette diffusion sans limite. Le Dieu qui doit être connu de toute la terre, celui de qui procède toute sagesse (Eccli., I, 1) est Yahweh, le Dieu de l'alliance avec Israël. Si le fleuve de la sagesse doit non seulement « réjouir toute la cité de Dieu » (Ps., XLVI, 5), mais « arroser et faire fleurir même le désert » de la gentilité (Is., XXXV, 1, 6), cependant la source coule de la montagne de Sion (Is., II, 2-5). L'esprit « qui aime les hommes » (φιλάνθρωπον), c'est la Sagesse d'Israël (Sap., I, 6; VII, 23). L'incorruptible lumière qui doit être donnée au monde, c'est la loi d'Israël (Sap., XVIII, 4;

cf. Tob., I, 6; Bar., IV, 1). Ainsi de toutes les formes de doctrine de l'Ancien Testament, c'est celle de la sagesse qui débouche le plus directement dans l'universalisme chrétien (Is., II, 5; Ps., CXIX, 105; Eph., V, 8).

Cette belle pensée est admirablement rendue par l'allégorie de la Sagesse divine personnelle au c. XXIV de l'Ecclésiastique. La Sagesse elle-même fait son éloge, au milieu de son peuple, dans l'assemblée du Très-Haut (ỷ. 1-2); dans sa propre histoire, elle fait l'histoire de la *grâce de Dieu* dont elle est dépositaire et médiatrice.

Elle est sortie de la bouche du Très-Haut (ỷ. 3); elle est donc bien le *Logos* (Joa., I, 14). Assistante de Dieu dans la création (Prov., VIII, 22-31), ouvrière de tout (Sap., VII, 22; VIII, 5, 6; IX, 9), elle est l'esprit qui remplit l'univers (Sap., I, 7), aussi exerce-t-elle l'empire sur tout peuple et toute nation (Eccli., XXIV, 6); sa destination est universelle. Il s'agit de sa mission antérieurement au choix d'Israël. Ce choix n'y saurait déroger. L'élection d'Abraham n'est point pour retirer la grâce aux autres peuples, mais pour la leur mieux assurer, puisque toutes les nations doivent recueillir le fruit de la promesse et être bénies en Abraham (Gen., XII, 3).

La Sagesse cherche un lieu de repos, un héritage (Eccli., XXIV, 7); Dieu lui indique Israël (ỷ. 8). Une légende rabbinique, appuyée sans doute sur Deut., XXXIII, 2 et Hab., III, 2, imagine que toutes les nations ont été tour à tour sollicitées de recevoir la Sagesse et qu'elles ont refusé l'offre accueillie par Israël; peut-être est-ce là l'écho de l'idée familière au judaïsme alexandrin : que toutes les nations ont leur part de la Sagesse qui s'est incarnée dans la Loi (ỷ. 7-12). Cette Sagesse décrit alors, en un langage symbolique emprunté au monde des plantes, l'épanouissement de grâce qu'elle a produit en Israël (ỷ. 13-17); puis, sur la base de cette description imagée, elle fait appel à tous les hommes et les invite à venir se rassasier de ses fruits (ỷ. 18-21).

Alors le sage reprend la parole et fait l'application de l'allégorie. Tout ce que la Sagesse vient de dire d'elle-même, de la grâce qu'elle apporte aux hommes, tout cela leur arrive par la loi de Moïse (ỷ. 22). C'est cette Loi qui semble désormais en scène. C'est elle qui fait couler en abondance cette sagesse, c'est-à-dire la grâce représentée par trois synonymes : la *sagesse* (σοφία), l'*intelligence* (σύνεσις) et la *science* ou *discipline* (παιδεία); elle la fait couler par les fleuves symboliques, les quatre fleuves du paradis terrestre et les deux fleuves bibliques par excellence, le Jourdain et le Nil; elle fait déborder la *sagesse* (σοφίαν) comme le Phison et le Tigre, au temps des fruits nouveaux (printemps, ỷ. 23); elle répand à flots l'*intelligence* (σύνεσιν), comme l'Euphrate, comme le Jourdain, aux jours de la moisson (été, ỷ. 24); elle fait jaillir la *science* (παιδεία), comme le fleuve (Nil), comme le Gihon, au temps de la vendange (automne, ỷ. 25); riche image de l'effusion de la grâce et cette grâce est si abondante que jamais l'homme ne pourra l'épuiser (ỷ. 26-27).

Cette effusion, symbolisée par les six fleuves, surtout par les quatre fleuves du paradis terrestre qui se partagent dans toutes les directions (Gen., II, 10-14), indiquait bien que ces grâces étaient pour tout le genre humain. Mais la Sagesse, étant hors des atteintes de l'humanité abandonnée à elle-même, s'est fait un canal dérivé du grand fleuve, un aqueduc pour arroser un jardin de plaisance (ỷ. 28) : c'est la révélation et particulièrement la Loi qui porte les eaux fertilisantes de la grâce dans Israël où s'est épanoui, pendant des siècles, un jardin bien arrosé (Is., LVIII, 11). « Oui, dit la Loi, j'arroserai mon jardin, j'abreuverai mon parterre » (Eccli., XXIV, 29) : ce sont les grâces de choix réservées à Israël sous le régime de la Loi.

Mais ce canal de dérivation ne représente qu'un régime temporaire; il doit rejoindre le courant commun. Israël travaille pour le genre humain; les grâces particulières dont il jouit doivent devenir l'apanage de tous. Ainsi se réalisera le but final de la sagesse et sera reconnu son vrai caractère. L'issue est donc en vue : « Voilà que mon canal est devenu un fleuve, que mon fleuve est devenu une mer » (ỷ. 29). L'étroit canal de la Loi devient d'abord le fleuve des déclarations des prophètes, des psalmistes et des sages; puis le fleuve, grossi de l'affluent de l'esprit grec, se jette dans l'océan sans limites de l'universalisme chrétien où la sagesse n'est plus hébraïque, ni grecque, mais universelle, baignant tous les rivages. Alors le sage traduit l'image en clair : cet océan sans limite où s'est versé le fleuve de la sagesse, c'est la diffusion universelle dans l'espace et dans le temps de la grâce de Dieu représentée « par l'instruction qu'il fait briller comme l'aurore » et qu'il promulgue au loin », « par la doctrine que, comme une prophétie, il va répandre et laisser en héritage aux générations futures » (ỷ. 30-31). La Loi peut conclure qu'elle n'a pas travaillé pour elle seule, c'est-à-dire pour le peuple juif, mais pour tous ceux qui, dans le genre humain tout entier, cherchent la sagesse et sont prêts à accueillir la grâce (ỷ. 32).

7. *Grâce et gloire.* — La sagesse communiquée qui, nous venons de le voir, correspond dans l'ensemble à la grâce, comporte-t-elle, outre la *grâce* proprement dite d'ici-bas, la *gloire* de là-haut? Sur ce point, il faut distinguer, de tous les autres livres sapientiaux, le livre alexandrin de la Sagesse où le point de vue de la vie future éclate au moins avec beaucoup plus d'évidence.

a) D'après les écrits palestiniens. — Par un contraste étonnant, c'est ce livre de la Sagesse qui n'emploie guère le mot de « gloire » (XV, 9), pendant que les autres écrits sapientiaux, surtout les Proverbes et l'Ecclésiastique, le prodiguent (Prov., III, 16, 35; VIII, 18; XI, 16; XV, 33; Eccli., I, 11; VI, 30, 32). On y trouve même le nom associé à celui de « grâce » (Prov., XI, 16; Eccli., IV, 25). Mais d'ordinaire, ce mot de « gloire » n'éveille guère d'autre idée que celle de la gloire d'ici-bas, d'ailleurs sous sa forme la plus noble : c'est le rayonnement de la vertu qui attire la sympathie et l'estime (Prov., III, 5, 35, etc.). Il ne faut même pas excepter les cas où le mot « gloire » est en conjonction avec celui de « grâce » (Prov., XI, 16: Eccli., IV, 25).

Cependant il est un certain nombre de cas qui méritent une considération plus attentive, surtout quand le mot « gloire » est associé à ceux de « vie », de « sagesse » et de « crainte de Dieu ». Le mot « gloire » fait partie des expressions imagées qui désignent les biens de la grâce apportés par la sagesse, mais sans les distinguer des biens temporels qui, dans l'ancienne loi, en étaient l'accompagnement normal (Prov., III, 16, 35; VIII, 18; XV, 33; surtout XXI, 21; XXII, 4; XXIX, 23; Eccli., I, 11; VI, 30 [29], 32 [31]; XIV, 17; XV, 5, Vulg., XXXI, 10). Il n'est pas question de prêter à l'auteur sacré la moindre perception du contraste que la théologie établira entre la grâce et la gloire, mais la perspective étant indéfinie comprend l'une et l'autre; si rien n'indique positivement la vie future, rien non plus ne l'exclut et, dans une certaine mesure, elle est impliquée.

On en peut dire autant, et même davantage, du terme de *vie*. C'est celui qui est le plus fréquemment associé au mot de *sagesse* ou à ses divers équivalents : crainte de Dieu, intelligence, science, prudence. Le contexte montre parfois que cette vie se restreint à la vie d'ici-bas; c'est clair quand le mot « vie » est accompagné des expressions : « longue vie », « longueur des jours » (Prov., III, 2, 16; IV, 10). Il n'en est pas de même avec les formules : « les sentiers ou le chemin de la vie » (Prov., II, 19; V, 6; VI, 23; cf. X,

7; XII, 28); « la source de la vie » (Prov., IV, 23; cf. x, 11; XII, 14; XIV, 27; XV, 24) et surtout l'« arbre de vie » (Prov., III, 18; cf. XI, 30; XIII, 12; XV, 4).

On ne saurait donc, de parti pris, restreindre le mot « vie » à la vie d'ici-bas. Il est indéniable que, plusieurs fois, dans les Psaumes (XVI, 11; XXXIII, 10; XXXVI, 10), le mot a un sens transcendant. Sans doute on ne saurait montrer, dans les Proverbes ni l'Ecclésiastique, de cas où il soit clairement question de cette vie transcendante à l'exclusion de la vie d'ici-bas; mais il y en a bien, semble-t-il, un certain nombre où le sage considère la vie en elle-même et d'une façon indéfinie, en faisant abstraction de la forme d'ici-bas et de la forme future; cette perspective est à supposer dans certains cas pour donner aux mots toute leur portée et au langage du sage sa pleine signification (Prov., II, 19; IV, 23; V, 5; VI, 23; X, 11; XIV, 27; XV, 24).

Le cas est assez manifeste quand le terme de « vie » se trouve en parallélisme avec celui de « mort » et surtout ceux de « perte », « perdition », en des contextes où il s'agit de mort spirituelle, de perte, de perdition éternelles. La mort à laquelle conduit l'étrangère (Prov., II, 19; V, 5, 6; VII, 27; IX, 18) ne saurait être que la mort spirituelle, car le péché d'impureté ne cause pas la mort du corps, mais bien celle de l'âme; dans ces conditions, le chemin de la vie que ne retrouve pas la malheureuse victime (II, 19; V, 6) ne peut être que celui de la vie spirituelle. La déclaration : Celui qui m'écoute reposera avec sécurité, il vivra tranquille sans craindre le malheur (Prov., I, 33), si elle était isolée, pourrait bien s'entendre de la vie et du malheur temporels, mais cette interprétation serait singulièrement plate, soit comme conclusion de tout le passage (I, 20-33) qui est d'une portée surnaturelle et eschatologique grandiose, soit comme parallèle au verset précédent (Prov., I, 32) où il est manifestement question du sort définitif des « simples » et des « insensés » dans la mort et la perte éternelles. La conclusion du grand tableau (Prov., VIII, 1-36) présente les mêmes caractères : « Celui qui m'offense blesse son âme, ceux qui me haïssent aiment la mort » (ŷ. 36) : dans un passage de si haute inspiration, la blessure de l'âme et la mort trouvées dans le péché ne peuvent être que d'ordre spirituel. Dès lors, quand le verset précédent, qui fait antithèse, porte : « Celui qui me trouve *a trouvé la vie* et il obtient la faveur de Yahweh » (ŷ. 35), cette vie et cette faveur ne peuvent être que du même ordre (cf. Prov., VI, 23; X, 16; XI, 19; XII, 28). Puisque cette croyance à la vie future est si incontestable et si claire dans le livre de la Sagesse, comment aurait-elle apparu si brusquement et si complètement? D'ailleurs les Psaumes l'attestent pour une période antérieure. Enfin il faut accorder une attention particulière aux diverses mentions de l'« arbre de vie » (Prov., III, 18; XI, 30; XIII, 12; XV, 4). L'allusion au paradis terrestre (Gen., II, 9; III, 22) montre que l'auteur n'est pas étranger à l'idée de l'immortalité que conférait cet arbre. « La sagesse est un arbre de vie pour ceux qui la saisissent. » (Prov., III, 18.) Cet arbre de vie, dont l'usage fut retiré à Adam, reste accessible à ses descendants; c'est dans la sagesse qu'ils le rencontrent et ils y trouvent la source de la véritable immortalité.

b) D'après le livre alexandrin de la « Sagesse », la doctrine est claire et ferme. — La sagesse ne confère pas seulement la *grâce*, elle conduit à la *gloire* qui est l'aboutissant normal de la grâce et son heureux épanouissement. Le livre tout entier est dominé et la Ire partie (I-V) est remplie par la pensée de la destinée surnaturelle de l'homme dans la gloire; dans cette perspective, l'écrivain sacré nous montre la fécondité glorieuse de la sagesse qui nous y conduit; enfin il nous décrit cette gloire, fruit de la sagesse.

a. La destinée surnaturelle de l'homme dans la gloire. — L'homme doit aboutir ou au salut, qui est la gloire, c'est-à-dire la vie et le bonheur éternels, ou à la perdition qui est la mort et le malheur éternels. En effet, la seule vraie vie est la vie éternelle, comme la seule vraie mort est la mort éternelle. La vie temporelle, comme la mort temporelle, ne sont que des incidents sans importance, voire même de pures apparences (Sap., III, 2). La vie physique n'est rien, la vie spirituelle, seule compte. La mort physique non plus n'est rien, parce qu'elle n'enlève que la vie temporelle; pour la vie spirituelle, elle ne peut l'atteindre, elle ne fait que lui ouvrir les conditions de son épanouissement définitif (III, 1, 3; V, 15), si bien que cette mort est la porte de la vraie vie. De même la seule vraie mort est celle qui, par le péché, atteint la vie spirituelle (I, 11, 12, 16).

Cette acception si nette du point de vue surnaturel sera désormais celle du Nouveau Testament, en particulier celle de saint Jean avec lequel notre sage alexandrin présente tant d'affinités. Chez ce dernier, une pareille attitude n'est pas sans relation avec les révélations ouvertes qu'il fait sur le drame des origines : la constitution de l'homme dans l'état d'immortalité, sa destination à la vie éternelle, l'introduction dans le monde, par la jalousie du diable, du péché et de la mort : de la mort spirituelle, effet du péché; de la mort corporelle, châtiment du péché (Sap., I, 13-15; II, 23-25).

C'est cette conception surnaturelle que méconnaissent les impies; ce sont ces mystères de Dieu qu'ils ignorent; ils s'en tiennent au point de vue des choses sensibles ou des apparences; ils raillent et persécutent le juste; ils lui font un reproche de s'attacher au point de vue divin des réalités spirituelles (Sap., II).

Les justes vont à la vie et à l'immortalité qui est la destination primitive de l'homme (Sap., II, 23); ils ne meurent qu'en apparence (III, 2); leur mort qui paraît « aux insensés » un malheur, un brisement (III, 2, 3), ne fait que les conduire à la vraie vie (III, 1, 3; V, 15). Les impies vont à la mort (I, 12); ils y courent de leur libre choix comme avec un zèle pervers, ils l'appellent du geste et de la voix, ils se passionnent pour elle (I, 16). Bien mieux, ils sont déjà dans la mort, car le péché, spécialement le mensonge, tue l'âme (I, 11).

Ici-bas les deux conceptions se heurtent. Le jugement va faire le partage et dévoiler le fond des réalités (Sap., V); « dans le paradoxe du salut » (V, 2), c'est-à-dire dans la révélation déconcertante de la suprême issue, devant la manifestation des seules réalités subsistantes, les spirituelles, les impies avouent leur erreur et proclament eux-mêmes la double sanction : à eux, le malheur suprême de la perdition; aux justes, le bonheur suprême de la gloire éternelle.

b. La glorieuse fécondité de la sagesse. — Ce terme glorieux de la destinée des justes, cet épanouissement de la grâce dans la gloire, c'est la sagesse qui le procure. En d'autres termes, cette sagesse, qui s'identifie pratiquement avec la *grâce*, conduit spontanément à la *gloire;* elle y tend d'elle-même. Cette doctrine, nulle part exposée, mais toujours supposée, affleure, à diverses reprises, dans des textes isolés dont l'interprétation ne manque pas de difficulté. Ce qui nous déconcerte, c'est d'abord la netteté de l'adoption du point de vue surnaturel et l'énergie du défi jeté au monde des apparences sensibles. C'est aussi le caractère du langage : le terme habituel de « sagesse » (σοφία, Sap., I, 4, 6; III, 11; VI, 12, 20, 21; VII, 7, 15, 24) est parfois remplacé par des équivalents : « justice » (δικαιοσύνη, I, 15; XV, 3), « prudence » (φρόνησις, III, 15; IV, 9; VII, 7, 16), « instruction » ou « discipline » (παιδεία, III, 11; VI, 17); sous tous ces termes, il faut mettre exactement le même sens que sous le mot « sagesse » : c'est l'état de l'âme qui possède la sagesse,

que la sagesse rend agréable à Dieu; nous dirions l'*état de grâce*.

D'autre part, le terme où conduit la sagesse est appelé tantôt l'« immortalité » (ἀθανασία, Sap., III, 4; IV, 1; VIII, 17; XV, 3; cf. I, 15, l'adjectif correspondant, ἀθάνατος; cf. I Cor., XV, 53, 54; I Tim., VI, 16), tantôt l'« incorruptibilité » (ἀφθαρσία, Sap., II, 23; VI, 18, 19; cf. III, 15; Rom., II, 7; I Cor., XV, 42, 50, 53, 54; Eph., VI, 24; II Tim., I, 10; Tit., II, 7). L'incorruptibilité, c'est déjà l'immortalité, mais c'est aussi sa raison d'être. Malgré les rapprochements que les exégètes indépendants font volontiers avec les doctrines platoniciennes, cette immortalité n'est nullement l'immortalité naturelle ou philosophique, celle que l'âme tient de son essence spirituelle, de sa propriété de subsister. C'est l'immortalité au sens biblique, elle est d'ordre surnaturel, c'est la vie sans fin avec Dieu qui avait été assignée à l'homme comme sa destinée primitive; le péché la lui a fait perdre, mais il peut la reconquérir par une vie vertueuse, précisément par la sagesse. Chez l'auteur, en effet, l'immortalité ou l'incorruptibilité, ne se présente jamais comme une conclusion philosophique, appuyée sur la nature de l'âme; elle est un terme proposé aux efforts de l'homme, soutenu par la grâce. C'est ce qui apparaît dans le fameux raisonnement en forme de sorite; la thèse même du sorite est exactement celle qui nous intéresse ici : l'immortalité dépend du désir de la sagesse. « Le commencement de la sagesse est le sincère désir de s'en instruire; avoir le souci de s'en instruire, c'est déjà l'aimer; l'aimer, c'est observer ses lois; l'observation de ses lois assure l'incorruptibilité » (Sap., VI, 17-18).

A la lumière de cette doctrine s'éclairent spontanément les textes obscurs dont nous avons parlé : « La justice est immortelle » (Sap., I, 15). La justice, c'est-à-dire l'état de l'âme en possession de la sagesse, l'état de grâce, fait échapper l'homme à la mort spirituelle et, en lui infusant une vie qui, de sa nature, est éternelle, lui assure l'immortalité. C'est l'équivalent de Prov., III, 18 : « La sagesse est un arbre de vie pour qui la saisit », elle lui procure l'immortalité; et de Sap., VI, 12 : « La sagesse est brillante et son éclat ne se ternit pas » (cf. I Petr., I, 4); « La racine de la prudence ne périt pas » (Sap., III, 15). Cette racine de la prudence (= sagesse) qui ne périt pas, fait songer « au germe incorruptible de Dieu » dont parle saint Jean (I Joa., III, 9) : ce que la sagesse dépose dans l'âme, c'est-à-dire la grâce, est de sa nature immortel et va à la vie éternelle. « L'immortalité est le fruit de l'union avec la sagesse » (Sap., VIII, 17). « Vous connaître est la justice parfaite, et connaître votre puissance est la racine de l'immortalité » (Sap., XV, 3). La justice parfaite, c'est-à-dire l'état où l'âme est constituée par la pleine possession de la sagesse, comporte la connaissance de Dieu, mais, conformément à la nuance qu'on retrouvera chez saint Jean (Joa., XVII, 3), c'est une connaissance qui entraîne l'amour et la pratique, c'est-à-dire le désir et l'effort pour agir selon cette connaissance. Or ainsi entendue, la connaissance de Dieu, la connaissance de sa puissance produit la grâce, et c'est la grâce qui est la racine de l'immortalité. Le rapprochement de Sap., III, 15 et de XV, 3, avec le double emploi du mot « racine » suggère que la *grâce* est la *racine* et la *gloire*, la *tige* épanouie sur cette racine; toute la doctrine théologique de la grâce et de la gloire est en germe dans ces deux images.

c. Le fruit glorieux de la sagesse. — Cette gloire à laquelle aboutit la destinée des justes, le sage ne se contente pas de la signaler en termes génériques, c'est « la rémunération pour la sainteté, la récompense des âmes pures », but des desseins de Dieu et objet des dénégations des impies (Sap., II, 21-22); il la caractérise par un grand nombre de traits spécifiques précieux à recueillir. Ces traits se concentrent presque tous dans la I[re] partie (I-V) qui porte sur l'opposition entre les justes et les pécheurs. A deux reprises, l'auteur y trace le tableau général du contraste entre le sort éternel des uns et des autres : premier tableau général : III, 1-12 (pour les justes, ỳ. 1-9); deuxième tableau général, le jugement dernier : IV, 20-V, 23 (pour les justes, V, 1, 15-16). Dans l'intervalle (III, 13-IV, 19), sont envisagés trois cas particuliers où la gloire fournit une compensation proportionnée à des épreuves douloureuses. Commençons par ces cas particuliers.

Le premier est celui de la « femme stérile » (Sap., III, 13; IV, 1, 2). A cause de sa stérilité, elle se voyait privée d'une des principales bénédictions de la Loi : une nombreuse postérité. Le sage lui assure qu'elle ne sera nullement désavantagée; la récompense dans la gloire sera un ample dédommagement à son épreuve d'ici-bas. Cette gloire est exprimée par deux traits : le premier : « elle aura [son] *fruit* » (III, 13) souligne le mérite qui l'a préparé; le second est une image qui met en relief le côté glorieux : « elle est *couronnée* dans l'éternité » (IV, 2). L'un et l'autre aspect, le mérite et la couronne, sont bien en rapport avec « la victoire qu'elle a remportée dans des combats sans souillure » (IV, 2). Ce fruit et cette couronne, elle les reçoit au jour de la visite [du discernement] des âmes (III, 13); c'est le jugement, qui est supposé individuel; il inaugure la jouissance de la récompense.

Le second cas est celui de l'« eunuque » (Sap., III, 14-15). L'eunuque était éloigné du peuple de Dieu (Deut., XXIII, 1, 2); il était en particulier exclu du service du Temple (Lev., XXI, 20). Isaïe lui avait annoncé son admission dans le peuple et lui avait promis le bonheur et la gloire (Is., LVI, 3-5). Le sage déclare que, s'il est fidèle et vertueux, il recevra « la grâce choisie de la foi » et, en compensation de son exclusion du Temple d'ici-bas, il aura une place privilégiée dans le Temple de là-haut (Sap., III, 14). Cette récompense sera une « grâce », χάρις, récompense gracieuse; cf. Luc., VI, 32, 33, 34 où χάρις remplace μισθός de Matth., V, 46, mais elle sera aussi le fruit glorieux du travail de ses bonnes œuvres (Sap., III, 15).

Le troisième cas est la *mort prématurée du juste;* loin d'être un malheur, elle constitue un sort enviable; elle comporte ce qu'il y a de plus précieux en cette vie, la *grâce;* en l'autre, la *gloire* (Sap., IV, 7-19). Ce qui importe ici-bas, ce n'est pas une longue vie (ỳ. 8), c'est une vie sans tache (ỳ. 9); c'est une âme agréable à Dieu (ỳ. 10, 14), donc aimée de lui (ỳ. 10); la prudence (= sagesse), en assurant l'état de grâce, « tient lieu de cheveux blancs », c'est-à-dire compense le nombre des années (ỳ. 9). En effet, la brièveté de la vie n'empêche pas la perfection qui n'est pas une question de durée; « arrivé en peu de temps à la perfection, il a fourni une longue carrière » (ỳ. 13; cf. 16). Son enlèvement prématuré n'est pas un malheur, c'est une faveur; c'est une marque de prédilection de Dieu qui l'arrache du milieu des pécheurs (ỳ. 10) et de l'iniquité (ỳ. 14), qui le soustrait aux tentations (ỳ. 11-12). Dès sa sortie de cette vie, la gloire et le bonheur deviennent son apanage. « Il trouve *le repos* », ἐν ἀναπαύσει, Sap., IV, 7; cf. ἐν εἰρήνῃ, III, 3; Apoc., IV, 6; XIV, 11). Il est transféré (ỳ. 10); il est enlevé (ỳ. 11); ces expressions, qui supposent une allusion au sort d'Hénoch (Gen., V, 24; Eccli., XLIV, 16; Hebr., XI, 5), indiquent une intervention protectrice de Dieu; en effet « Dieu a souci de ses saints » (Sap., IV, 15); « il met en sûreté » son protégé. Bref il le prend auprès de lui (cf. Ps., XLIX, 16). Enfin cette *gloire* est l'effet « de la grâce et de la miséricorde de Dieu pour ses élus » (Sap., IV, 15).

Le premier tableau général de la gloire des justes (Sap., III, 1-9) comprend deux courtes descriptions (ỳ. 1-3, 7-9) séparées par un bref développement sur les

épreuves (ŷ. 4-6). La première description (III, 1-3) repose tout entière sur un contraste, celui qui remplit le livre : entre les réalités sensibles ou apparences et les réalités spirituelles, les seules durables. D'après les apparences, c'est-à-dire aux yeux des insensés, les justes sont morts; leur sortie de ce monde est un malheur, un brisement (III, 2-3). En réalité, « ils sont *dans la main de Dieu* et *le tourment* ne les atteindra pas... Ils sont *dans la paix* » (III, 1, 3). C'est, en trois mots, un tableau imagé de la gloire Le côté positif est représenté par le seul mot de *paix;* mais combien n'est-il pas suggestif! Le mot « paix » c'est, en hébreu, le symbole du bonheur; c'est le bonheur profond et conscient; il répond au « repos » de Sap., IV, 7 (cf. Hebr., III, 11; Apoc., XIV, 13). Le côté négatif est représenté par deux traits connexes : la protection de Dieu et l'absence de tourments. Pendant que les méchants souffrent le tourment, celui-ci ne peut atteindre les justes; ils en sont préservés par la main de Dieu, c'est-à-dire par sa protection (cf. Ps., LXXXVIII, 5; Is., LI, 16; Joa., X, 28; Luc., XXIII, 46).

La deuxième description présente, en traits plus riches, la glorieuse récompense des justes (Sap., III, 7-9). Elle comporte trois aspects : le côté extérieur et social, les justes sont dans le royaume de Dieu; ils jugent les nations et dominent sur les peuples »; ils participent au règne du Seigneur qui « règne lui-même sur eux à jamais » (ŷ. 8; cf. Eccli., IV, 15; Dan., VII, 22; Matth., XIX, 28; I Cor., VI, 2; Apoc., XX, 4). Le côté intellectuel, voici d'abord une image : « ils brilleront comme des étincelles qui courent dans le chaume » (Sap., III, 7; cf. Dan., XII, 3 (LXX); Is., LX, 1-3; Matth., XIII, 43; Phil., II, 15); puis une expression propre de grande portée : « ils comprendront la vérité » (Sap., III, 9), c'est la vision intuitive. Enfin le côté moral : « ils habiteront avec lui dans l'amour (ŷ. 9). C'est l'union à Dieu, l'habitation avec Dieu, même en Dieu, avec l'amour béatifique. Comment ne pas remarquer la saveur johannique anticipée de ces expressions : comprendre la vérité (Joa., III, 21; VIII, 32; XVI, 13; XVII, 17; I Joa., IV, 6; II Joa., 1, 2); demeurer avec Dieu (Joa., XIV, 10; XV, 4, 5, 6, 7); demeurer avec lui dans l'amour (Joa., XV, 9, 10). Et ce bonheur leur vient « de la grâce et de la miséricorde de Dieu pour ses élus » (Sap., III, 9); mais ils l'ont mérité par « leur confiance » et « leur fidélité » (ŷ. 9).

Le second tableau général du sort éternel des justes ne se présente d'abord que comme une brève insertion (Sap., V, 15-16) au milieu de la copieuse description du jugement des méchants, entre l'aveu désenchanté de leurs erreurs (V, 3-14) et le tableau apocalyptique de leur châtiment (V, 17-23). Mais ces quelques lignes présentent une telle élévation de doctrine qu'elles constituent vraiment, dans la réalité, comme dans notre exposé, le point culminant de l'Ancien Testament. A vrai dire nous sommes de plain-pied avec le Nouveau. « Les justes vivent à jamais » (ŷ. 15). Cette vie est la vie spirituelle dans son sens le plus élevé. Elle n'a été entrevue qu'à de rares intervalles dans l'Ancien Testament (Ps., XVI, 11; XXXVI, 10; cf. XLII, 9; II Macch., VII, 9). C'est bien la vie éternelle du Nouveau Testament; les mentions seront plus fréquentes, mais elles n'auront rien de plus explicite, ni dans l'Évangile (Matth., VII, 14; XVIII, 8, 9; XIX, 16, 17, 29), ni dans saint Paul (Rom., II, 7; V, 21; VI, 22, 23; Gal., V, 8; I Tim., I, 16; IV, 6), ni même dans saint Jean (Joa., III, 15, 16, 36; V, 24, 26, 40; I Joa., II, 8). « Leur récompense est auprès du Seigneur ou mieux : dans le Seigneur » (Sap., V, 15). Le bonheur des élus est dans l'union à Dieu; leur vie est en Dieu (cf. Sap., VI, 19) : « l'immortalité donne une place auprès de Dieu » (cf. Ps., LXXIII, 25; Is., XLIX, 4; LXII, 11). Dans plusieurs des traits précédents, Dieu prenait les élus auprès de lui, mais c'était dans le but de les protéger, ici, c'est pour se les unir. « Le Très-Haut a souci d'eux » (Sap., V, 15; cf. IV, 15; Ps., XL, 18). Les élus sont l'objet de la sollicitude intime du cœur de Dieu. La description s'achève par l'indication des biens que leur octroie cette sollicitude divine. Les biens positifs sont figurés par les deux images du « magnifique royaume et du splendide diadème » (Sap., V, 16[b]; cf. Is., XXVIII, 5; II Tim., IV, 8; I Petr., V, 4). La garantie de la durable possession de ces biens, c'est la protection de Dieu : sa droite les protège, son bras leur sert de bouclier (Sap., V, 16[c-d]).

8. *L'état de justice ou de grâce dans l'Ancien Testament.* — Arrivé au terme des écrits inspirés de l'Ancien Testament, retournons-nous pour contempler le long chemin déjà parcouru : depuis les premiers gestes des patriarches jusqu'aux derniers accents de la Sagesse, en passant par Abraham et la promesse, par Moïse et la Loi, par les prophètes et les psalmistes, ce chemin est marqué par un courant continu de grâce. Si cette grâce n'a pas encore le large épanchement qu'elle prendra dans le Nouveau Testament, elle n'est cependant absente nulle part. Aussi n'y a-t-il pas à exagérer la portée des formules de langage qui opposent les deux testaments, comme si, le Nouveau étant par excellence le régime de la grâce, l'Ancien n'en contenait rien. En réalité ces expressions ne sont pas à prendre au pied de la lettre, elles ont un sens tout relatif.

Mais voici que se pose un problème subsidiaire qui n'est pas sans intérêt : cette grâce de l'Ancien Testament est-elle de même nature que celle du Nouveau? L'*état de justice* qu'elle constitue comporte-t-il les mêmes éléments surnaturels et mérite-t-il, au même titre que celui du Nouveau Testament, le nom d'*état de grâce?*

La question, peu en relief dans l'ancienne théologie, semble s'être posée avec plus d'acuité dès les premiers développements de la théologie positive. Petau, prétendant ne rien avancer de lui-même, mais n'être que l'interprète des anciens Pères, soutient, contrairement à l'enseignement ordinaire de l'École, qu'il y aurait eu une différence essentielle et caractéristique entre l'état des justes de l'ancienne loi et celui des saints de la loi nouvelle; sur les premiers, le Saint-Esprit n'aurait fait qu'exercer son action du dehors, tandis que, chez ces derniers, il réside personnellement et substantiellement. Après l'avènement et la mort du Christ a commencé une communication de l'Esprit-Saint telle qu'elle n'existait point auparavant : les Pères en marquent le début à la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, comme si, jusque-là, il n'avait été dans les saints que *par son action* (κατ'ἐνέργειαν, *operatione tenus*), tandis qu'ensuite il y aurait été *substantiellement* (οὐσιωδῶς κατ'οὐσίαν, *substantialiter*) (*De Trinitate*, l. VIII, c. VII, 1). Telle est l'invariable distinction que Petau reprend sous les formes les plus diverses pour traduire le sentiment des nombreux Pères qu'il invoque. Le plus explicite *(firmissimum ac longe clarissimum testimonium)* est celui de saint Grégoire de Nazianze *(Orat.*, XLIV, *In Pentecosten...)* dont il résume ainsi la doctrine : « Il y a une double communication du Saint-Esprit, une qui consiste dans la seule opération (ἐνεργεία, *efficientia*, *operatio*), l'autre par laquelle est accordée la substance même; la première a duré jusqu'au moment où le Christ est ressuscité des morts; la seconde n'a commencé qu'à la Pentecôte, quand le Saint-Esprit est descendu sur les apôtres; alors il a été communiqué substantiellement (οὐσιωδῶς), non par sa seule opération (ἐνεργεία). » (Petau, *De Trinitate*, l. VIII, c. IV, 7.) Les autres Pères le plus souvent allégués sont : saint Cyrille d'Alexandrie (*Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité*, assert. XII, XXI, XXXIV; *Dial. VII sur la Trinité; Comment. sur l'évang. de saint Jean*, l. V, surtout sur Joa., VII,

37-39), saint Athanase (*IIe livre contre les ariens*), saint Ambroise (*Ier livre du Saint-Esprit*, c. x), Tertullien (*De pudicitia*, c. vi, etc.; cf. Petau, *De Trinitate*, l. VIII, c. iv, 7, 8, 9, 10; c. vii, 1, 2, 3, 4). En conséquence de cette distinction, on conclut que les justes de l'Ancien Testament n'auraient pas été vraiment, comme ceux de la loi nouvelle, les fils adoptifs de Dieu, les temples de Dieu et de l'Esprit-Saint. Peut-être même n'auraient-ils pas eu la véritable sainteté intérieure que communique la permanente participation à la vie divine.

N'est-il pas vrai, en effet, que l'Esprit de Dieu ne paraît guère dans l'Ancien Testament, comme agent ordinaire de sanctification? Il se montre surtout dans les manifestations exceptionnelles et passagères, pour inspirer des prophètes, pour susciter des héros, pour enrichir de charismes des chefs et des rois (Ex., xxviii, 3; xxxi, 3; Num., xxvii, 18; Deut., xxxiv, 9, etc.). Quand il est question de dons vraiment intérieurs et surnaturels, ou bien c'est pour les attribuer au Messie futur (Is., xi, 1, 2; xlii, 1 sq.; lxi, 1), ou bien, s'ils sont effectivement destinés aux hommes, ils sont réservés pour l'ère messianique; ainsi en est-il particulièrement des dons entrevus par les prophètes (Is., xxxii, 15; lxiv, 1 sq.; Jer., xxxi, 33; Ez., xi, 19; xxxvi, 26; xxxvii, 14; xxxix, 29; Joel., ii, 28-29; Zach., xii, 10).

On pourrait essayer de se représenter ainsi ce que serait, d'une façon positive, cette justice des saints de l'Ancien Testament : ce ne serait que la participation à une sainteté collective, une sorte de justification d'ordre juridique; l'Israélite, ayant déjà obtenu par le rite extérieur de la circoncision son agrégation au peuple de la promesse, obtiendrait encore, par la foi et l'observation de la Loi, une justification de même nature; il mériterait d'être inscrit au nombre des futurs participants du royaume messianique. Mais il ne pouvait goûter, dès l'instant de sa mort, les joies de ce royaume, car il ne possédait pas encore les prémices de l'Esprit qui constituent le germe de la gloire (cf. E. Tobac, art. *Fondements scripturaires de la doctrine de la grâce*, dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. ii, col. 330).

On pourrait encore envisager la sanctification de l'Ancien Testament un peu comme plus tard les théologiens nominalistes ont expliqué la grâce chrétienne elle-même; les dons créés, en particulier la forme intérieure qui transfigure l'âme, ne seraient pas absolument nécessaires pour la justification de l'homme. Dieu, par un acte purement extrinsèque de bienveillance et sans aucune transformation réelle, pourrait nous recevoir dans sa grâce et nous conférer la gloire en héritage. En conséquence l'habitation de Dieu dans les justes, bien qu'unie avec l'infusion de la grâce dans l'ordre actuel de Providence, en serait en elle-même absolument séparable (cf. Grégoire de Rimini, *Lectura Ium Sententiarum*, XIV, q. i, concl. 3). Si ce mode d'action divine est inadmissible pour la grâce de la loi nouvelle, peut-être suffit-il pour la grâce de l'Ancien Testament.

Une situation de ce genre n'est-elle pas supposée par la doctrine des limbes? Or on sait les fermes appuis qu'a cette doctrine dans la tradition chrétienne. Si la tradition juive et le Nouveau Testament lui rendent de plus rares témoignages (Luc., xvi, 22, le sein d'Abraham), il ne faut pas oublier de mettre à son compte les nombreux passages dont elle donne la clef. N'est-elle pas la meilleure explication d'un état de choses qui, dans l'ancienne loi, nous étonne et même nous scandalise? Pourquoi la vie future dans le schéol offre-t-elle au juste lui-même si peu d'attraits? C'est que la perspective qui s'ouvre devant lui n'est pas celle que nous avons aujourd'hui; ce n'est pas le ciel, ce sont les limbes; comme on l'a dit d'une façon fort heureuse, si le juste de l'ancienne loi ne dit pas volontiers avec saint Paul : *Desiderium habens dissolvi*, c'est qu'il ne peut pas ajouter avec lui : *Et esse cum Christo* (Phil., i, 23; cf. col. 1046; Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. Test.*, 1890, p. 22; A. Condamin, *Études sur l'Ecclésiaste*, dans *Revue bibl.*, 1899, p. 498.)

Cette situation donnerait spontanément l'explication de quelques textes du Nouveau Testament qui, sans cela, demeurent des énigmes. L'épître aux Hébreux nous représente les patriarches, que leur foi a rendus recommandables, comme n'ayant pas obtenu l'objet de la promesse parce que Dieu nous a fait une condition meilleure et qu'ils ne devaient pas obtenir sans nous la perfection du bonheur (Hebr., xi, 40). Que signifie ce langage, sinon que les patriarches ont dû attendre la venue de Jésus-Christ pour n'entrer qu'avec les premiers chrétiens en pleine possession de la grâce et de la gloire? L'apôtre saint Pierre nous apprend que le « Christ est allé prêcher aux esprits en prison » (I Petr., iii, 19-20), que l'« Évangile a été aussi annoncé aux morts, afin que, condamnés, il est vrai, selon les hommes dans la chair, ils vivent selon Dieu dans l'esprit » (I Petr., iv, 5-6). Ainsi comprend-on la descente du Christ aux enfers; il serait allé porter aux justes ce qui leur manquait pour jouir du bonheur suprême, « pour vivre selon Dieu dans l'esprit »; l'obscure formule du prince des apôtres s'éclaircit ainsi d'elle-même. Ajoutons que cette interprétation plus modeste de l'état surnaturel de ces justes d'avant le Christ aurait l'avantage de libérer l'exégèse de l'Ancien Testament de difficultés considérables et sans cesse renaissantes, car il n'est point toujours facile de retrouver, dans ces premiers textes inspirés, des vérités qui sont d'enseignement courant en théologie. Si la grâce des anciens justes est de même nature que celle du Nouveau Testament, comment la discerner dans les énoncés si réservés de l'ancienne loi? Quelle constante majoration ne faut-il pas faire subir à ces énoncés?

Mais ce sont surtout les textes du Nouveau Testament sur le rôle du Saint-Esprit qui nous signalent, comme conséquence de l'avènement du Christ dans le monde, une sorte d'avènement corrélatif du Saint-Esprit dans les âmes et, dès lors, une forme nouvelle et plus haute de grâce sanctifiante. Et ce ne sont point des textes rares et isolés; nombreux, ils se rejoignent de façon à constituer une véritable économie dont le principe fondamental est que le Saint-Esprit joue désormais un rôle dont il n'était pas question auparavant. C'est sur ces textes que repose la doctrine des Pères que Petau veut faire revivre; c'est le commentaire de ces textes qui provoque l'exposé de cette doctrine (cf. Petau, *De Trinitate*, l. VIII, c. iv, vii).

Saint Cyrille d'Alexandrie, après avoir affirmé que nous sommes sanctifiés par la substance même du Saint-Esprit sans aucun intermédiaire, déclare que c'est le bienfait propre de la loi nouvelle, bienfait qui n'était pas accordé dans la loi mosaïque. « La Loi a été donnée par Moïse; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (Joa., i, 17). « Si donc il y a une grande différence entre le ministère de Moïse et celui du médiateur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, il est nécessaire d'accorder que la loi de Moïse est imparfaite et comme déficiente. Mais la grâce du Sauveur est reconnue vraie et parfaite. Quelle est donc cette grâce? Elle n'est certainement pas autre que l'*infusion du Saint-Esprit dans nos cœurs* » (saint Cyrille d'Alexandrie, *Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité*, assert. xxxiv; cf. Petau, *De Trinitate*, l. VIII, c. vii, 2).

D'après saint Athanase, si le Verbe de Dieu fait homme a reçu l'Esprit-Saint au moment de son baptême dans le Jourdain, ce n'est pas pour lui, comme s'il ne l'avait pas auparavant, mais c'est pour nous, afin de nous rendre capables de le recevoir. Aussi, à

partir de ce moment, avons-nous commencé à le recevoir comme une *onction* (I Joa., II, 20, 27) et comme un *sceau* (Eph., I, 13; IV, 30; II Cor., I, 22). Et par qui fallait-il que fût donné l'Esprit, si ce n'est par le Fils à qui est l'Esprit? Et quand pouvions-nous le recevoir, si ce n'est quand le Verbe se fût fait chair (saint Athanase, *IIe livre contre les ariens;* Cf. Petau, *De Trinitate*, l. VIII, c. VII, 1)?

Les Pères invoquent souvent, dans le même sens, la déclaration de Notre-Seigneur sur saint Jean-Baptiste: le Précurseur a beau être le plus grand des enfants des hommes; le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui (Matth., XI, 11). Le motif que tous donnent, c'est que le Précurseur n'a pas le Saint-Esprit, pendant que le moindre des chrétiens a reçu cet Esprit-Saint au baptême. Saint Cyrille d'Alexandrie entend le royaume des cieux de l'état chrétien ou état de grâce, qu'il identifie avec la présence de l'Esprit-Saint. Le moindre des chrétiens est plus grand que Jean-Baptiste, non par la prérogative de la vertu et de la sainteté, mais par sa condition qui consiste dans une excellente communication du Saint-Esprit. Saint Jean-Baptiste, quoique le plus grand des enfants de la femme, est né d'une femme (Matth., XI, 11); le chrétien est né de Dieu; il est devenu participant de la nature divine, il a l'Esprit-Saint qui habite en lui et il est appelé « temple de Dieu » (saint Cyrille d'Alexandrie, *Comment. sur l'évang. de saint Jean*, l. V; *Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité*, assert. XII, XXI; Tertullien, *De pudicitia*, c. VI; cf. Petau, *op. cit.*, l. VIII, c. IV, 13; c. VII, 3, 4).

Mais le texte décisif aux yeux des Pères, c'est la déclaration de saint Jean, ouvrant une parenthèse pour donner la clef de l'énigmatique parole de Jésus, à la fête des Tabernacles : « Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Écriture, couleront des fleuves d'eau vive .» Il disait cela, explique l'évangéliste, de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui, et il ajoute la raison : « Car il n'y avait pas encore d'esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Joa., VII, 38-39). C'est tout à la fois l'annonce d'un rôle nouveau de l'Esprit-Saint et du rapport de cette économie nouvelle avec la glorification de Jésus-Christ. Voilà ce qu'y a vu la tradition tout entière; saint Cyrille d'Alexandrie n'en est que l'écho fidèle quand il écrit : « Il y a eu chez les saints prophètes une abondante illumination de l'Esprit-Saint pour la perception de l'avenir et la connaissance des choses cachées. Mais chez ceux qui croient au Christ, ce n'est pas une simple illumination venue de l'Esprit-Saint, c'est l'Esprit lui-même qui, nous en avons la confiance, habite et fixe son domicile en nous. De là vient qu'avec raison nous sommes appelés temples de Dieu, tandis qu'aucun des saints prophètes n'a jamais reçu ce nom.» (*Comment. sur l'évang. de saint Jean*, VII, 39). Saint Jean Chrysostome conclut du même texte : « Il apparaît avec évidence que l'Esprit-Saint, après l'ascension et la résurrection du Christ, c'est-à-dire sa glorification, est donné aux fidèles d'une façon singulière et inusitée, que personne n'avait éprouvée auparavant.» (*Hom. IV in Actus apost.;* cf. Petau, *op. cit.*, l. VIII, c. VII, 2.) Ce régime nouveau de pleine effusion du Saint-Esprit, que Jésus avait annoncé à mots couverts (Joa., VII, 38), que l'évangéliste avait dévoilé (VII, 39), le Maître, à son tour, l'explique plus ouvertement à la cène; les mérites acquis par le Christ ici-bas, c'est le Christ glorifié qui les distribue par l'envoi du Saint-Esprit. Voilà pourquoi Jésus dit à ses disciples : « Il vous est expédient que je m'en aille, car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas en vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. » (Joa., XVI, 7.)

C'est la Pentecôte qui inaugure la nouvelle économie. Les apôtres ont conscience d'assister à la réalisation de ce qu'ont annoncé les prophètes (Act., II, 17; cf. Joel., III, 1-5 [II, 28-29]; Is., XXXII, 15; XLIV, 3; Ez., XXXIX, 29; Zach., XII, 10; XIII, 1), de ce qu'a promis Jésus (Luc., XXIV, 49; Act., I, 4; II, 33). Désormais la sanctification des âmes est assurée, moins encore par les charismes (Act., II, 17), que par *le don du Saint-Esprit* (Act., II, 38; VIII, 20; X, 45; XI, 17), c'est-à-dire par la présence même du Saint-Esprit. Saint Jean Chrysostome ayant établi que les apôtres ont reçu le Saint-Esprit d'une façon beaucoup plus abondante et plus excellente que les prophètes et les patriarches, en donne pour cause qu'ils ont reçu la source même de l'Esprit-Saint, promise par le Christ (Joa., IV, 14 et surtout VII, 38; *Hom. IV in Actus apost.*). « En ce jour, dit saint Augustin, l'Esprit-Saint est venu dans les temples des apôtres préparés pour lui; il y est tombé comme une pluie sanctifiante, non plus visiteur soudain, mais consolateur perpétuel et éternel cohabitant... Il est donc, en ce jour, devenu présent à ses fidèles, non plus par une grâce de visite et d'action, mais par la présence même de sa majesté et ce qui a coulé dans les vases, ce n'est plus simplement l'odeur du parfum, c'est la substance même du baume sacré. » *(Serm.*, CLXXXV, *De tempore.)* Cf. saint Grégoire de Nazianze *(Orat.*, XLIV*)* dont Petau résume encore ainsi la pensée : *Manifestum est Spiritum sanctum certo quodam novoque modo in apostolos venisse et in illis mansisse, non ἐνεργείᾳ solum et per sanctitatem et gratiam, quam et ipsi jamdudum habebant et tanto ante prophetæ ac patriarchæ copiosam acceperant, sed οὐσιωδῶς ac per divinam ipsam personam et substantiam* (*De Trinitate*, l. VIII, c. IV, 7).

Telle est aussi la doctrine de saint Paul qui caractérise toujours la vie nouvelle du chrétien par l'inhabitation du Saint-Esprit (Rom., VIII, 9, 1; I Cor., III, 16) et la rattache sans cesse à la passion et à la résurrection de Jésus-Christ (Rom., IV, 25; VI, 3-11, etc.). Enfin, dernier trait, non le moins significatif, de cette économie nouvelle : l'état de grâce du chrétien avec la présence substantielle du Saint-Esprit est en parfaite conformité avec la vertu surnaturelle du baptême qui le produit. Malgré les controverses du passé, on s'accorde aujourd'hui à admettre que le baptême, comme sacrement de la loi nouvelle, n'a été définitivement institué et n'a reçu sa pleine efficacité qu'après la résurrection, quand Notre-Seigneur a donné aux apôtres la mission d'« enseigner toutes les nations et de les baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Matth., XXVIII, 19; cf. Marc., XVI, 15-16). Sans doute ce baptême avait déjà été annoncé par le Précurseur comme « un baptême d'esprit » (Matth., III, 11; Marc., I, 8; Luc., III, 16), dont le sien propre n'était que la préparation; ainsi en avait-il été du baptême administré par les disciples dès le début du ministère public (Joa., III, 22; IV, 1, 2). Jésus avait même pu dès lors proclamer ce baptême nécessaire (Joa., III, 5). Néanmoins, il n'a été vraiment établi et n'est devenu pleinement efficace qu'après la passion et la résurrection; c'est précisément parce que sa vertu surnaturelle est le fruit de ces mystères; tel est le motif qu'en donnaient déjà Tertullien et saint Léon. « Le baptême du Christ ne pouvait être administré avant l'accomplissement de la gloire du Seigneur et avant que son efficacité ne fût assurée par la passion et la résurrection, car notre mort ne pouvait être abolie que par la passion du Seigneur ni notre vie rétablie sans sa résurrection » (Tertullien, *De baptismo*, c. XI). « Le Christ, déclare saint Léon le Grand, aurait pu instruire ses disciples sur son baptême avant sa résurrection, s'il n'avait voulu précisément faire comprendre que la grâce de la régénération commençait à sa résurrection » (*Epist.*, XVI, *Aux évêques de Sicile*, n. 3, *P. L.*, t. LIV, col. 699).

Malgré cet imposant cortège d'arguments, cette conception, qui oppose ainsi la grâce de l'Ancien Testament à celle du Nouveau, a contre elle la doctrine courante des théologiens. E. Tobac, qui, à la suite de Petau (*De Trinitate*, l. VIII, c. IV-VII), présente cette opinion avec une véritable complaisance, convient qu'elle ne s'impose pas, mais il ajoute qu'« elle est cependant intéressante à plus d'un titre et mériterait d'être l'objet d'un examen approfondi » (*Fondements scripturaires de la doctrine de la grâce*, dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. II, col. 329-330).

Ce n'est pas le lieu de faire cet examen. Constatons cependant que ni l'insistance de Petau, ni la discrète invitation de Tobac ne semblent avoir jusqu'ici fait dévier de leur ligne soit les théologiens, soit même les exégètes. Le P. Christian Pesch, théologien, déclare que « les Juifs qui observaient la Loi, par leurs bonnes actions informées de la foi et de la charité, méritaient de la même manière que méritent maintenant les chrétiens, parce que la grâce n'ennoblissait *(dignificabat)* pas moins les œuvres que maintenant et les promesses faites par Dieu d'accorder la récompense de la vie éternelle valent pour tous les temps » (*Prælect. dogm.*, t. V, *De gratia veteris legis*, n. 503). La grâce de l'Ancien Testament, produisant pratiquement les mêmes effets que la grâce chrétienne, n'en différait donc que par le degré, non par la nature.

« On ne saurait admettre comme absolument vraie l'opinion qui ferait de l'habitation de la Trinité dans les âmes, et par conséquent de l'adoption, le privilège exclusif du Nouveau Testament. En effet ou nous devons refuser la grâce sanctifiante aux justes qui précédèrent la loi nouvelle ou ces justes furent, eux aussi, les temples vivants du Saint-Esprit. Impossible d'échapper à ce dilemme, car cette habitation divine se rattache essentiellement à la possession de la grâce... Point d'adoption, point de filiation proprement dite sans la grâce sanctifiante et les vertus qui l'accompagnent, parce que celui-là n'est pas fils qui ne participe pas formellement à la nature de son père et que cette participation ne s'explique pas sans la forme immanente et permanente que nous appelons la grâce. » (J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I, p. 277-278, 237; cf. Franzelin, *De Deo trino*, thes. XLVIII; saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XLIII, art. 6, ad 1um).

Les exégètes ne sont pas moins formels. Le P. Prat, après avoir déclaré qu'il y a un abîme entre la filiation adoptive du Nouveau Testament et la filiation théocratique de l'Ancien, la dernière était collective et n'arrivait à l'individu que par l'intermédiaire du peuple élu... [tandis que] le chrétien, lui, est fils de plein droit et personnellement »..., ajoute en note, du moins dans les plus récentes éditions de l'ouvrage : « Il n'est question ici que du progrès de la révélation et de la façon différente dont les deux Testaments décrivent la vie des justes. En réalité, les saints de l'Ancien Testament possédaient, comme ceux du Nouveau, la grâce sanctifiante, la participation à la nature divine, la filiation adoptive et la présence du Saint-Esprit » (*Théol. de saint Paul*, 18e éd., t. II, p. 387).

Le P. M.-J. Lagrange, tout en se défendant de traiter une question qu'il ne rencontre que de biais, à propos de la vie mystique et du rôle de l'Esprit-Saint dans le judaïsme, n'est pas moins affirmatif sur le principe et surtout il propose, en même temps, le motif fondamental sur lequel repose ce principe. Après avoir exposé, d'après la théologie catholique, que « Dieu donne sa grâce aux justes (de la nouvelle loi) comme un principe d'action qui complète la nature et qui s'épanouit par la foi et par la charité », il ajoute : « La continuité du plan divin nous oblige à reconnaître le même don dans les justes de l'Ancien Testament » (*Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 436). La continuité ou l'unité du plan divin, l'analogie de la foi, diront d'autres, voilà en effet l'argument capital. Comment imaginer une autre forme de sanctification que celle dont la révélation nous a livré le secret? En une matière où la raison n'aurait osé porter si haut ses prétentions, comment faire la moindre hypothèse sans l'appui de textes inspirés? D'ailleurs cette continuité du plan divin s'accommode fort bien de tous les faits et de tous les témoignages qui viennent d'être exposés et dont prétend s'autoriser l'opinion contraire.

Il ne s'agit point de méconnaître la différence entre la grâce de l'Ancien Testament et celle du Nouveau; celle-ci inaugure vraiment un nouvel ordre de choses : la grâce divine y est plus ouvertement révélée, plus abondamment accordée et plus universellement distribuée; mais il ne marque pas le commencement de cette grâce. *Gratia Dei, qua semper est universitas justificata sanctorum, aucta est Christo nascente, non cœpta* (saint Léon le Grand, *Serm.* XXIII, *De nativitate Domini*, n. 4). La continuité du plan divin, loin de repousser ces variations, ne prend que plus de relief à cet accroissement de la lumière et à cette expansion de la vie. Elle laisse toute leur portée aux textes qui opposent les deux économies, mais aucun de ces textes ne demande, entre les deux économies, une différence dans la conception de la grâce intérieure de sanctification. Nous avons vu de quelle façon toute relative il faut entendre ceux des textes qui semblent réserver la grâce au Nouveau Testament et la refuser à l'Ancien. L'Ancien l'avait réellement, mais en moindre abondance.

Il en est de même du texte capital, invoqué par Petau et souligné à l'envi par les Pères, la déclaration de saint Jean que, avant la glorification de Jésus, « l'esprit n'était pas encore » (Joa., VII, 39), car telle est la teneur du texte. Oserait-on le prendre à la lettre? Voudrait-on supposer que l'évangéliste niât, sinon l'existence du Saint-Esprit, du moins l'action de l'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament? Voudrait-on même trouver chez lui l'écho de cette bizarre opinion juive d'après laquelle l'Esprit de Dieu avait quitté Israël depuis Zacharie et Malachie? A quoi se ramène, en somme, ce que nie l'évangéliste? A ce qu'a inauguré la Pentecôte. Car nous pouvons aujourd'hui demander la lumière à l'événement qui donne la clef de la prophétie. Cette inauguration, à la Pentecôte, de l'économie du Saint-Esprit n'a été que la révélation plus claire, la donation plus abondante et la distribution plus universelle de cet Esprit. Aussi la Vulgate n'a-t-elle point trahi le sens du texte original, quand elle a traduit : « L'Esprit n'était pas encore *donné*, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. »

D'ailleurs, pour avoir la vérité totale, il faut confronter, avec les textes qui opposent les deux économies, ceux qui les rapprochent et en montrent la continuité dans l'ampleur d'un unique dessein d'ensemble. Saint Athanase, que Petau invoque à plusieurs reprises en faveur de l'infériorité de la grâce de l'Ancien Testament, n'en soutient pas moins l'identité de l'adoption divine par la communication du Saint-Esprit entre l'ancienne et la nouvelle alliance : « Il n'y a qu'un seul et même Esprit qui alors, comme maintenant, sanctifie et console ceux qui le reçoivent, de même qu'il n'y a qu'un seul et même Verbe, Fils de Dieu, qui déjà alors élevait à l'adoption ceux qui en étaient dignes. Car il y avait aussi, dans l'Ancien Testament, des fils adoptifs qui n'étaient point adoptés par d'autre que par le Christ » (*Orat.*, V; cf. Petau, *op. cit.*, l. VIII, c. VII, 9). Saint Augustin n'est pas moins explicite : « Il y a donc la même foi dans ceux qui, sans avoir encore été chrétiens de nom, l'ont été déjà de fait à l'avance et dans ceux qui non seulement le sont, mais en portent le nom et, chez les uns et les

autres, c'est la même grâce par le Saint-Esprit » (*Contra duas epist. pelagianorum*, l. III, c. IV, n. 11). Le même docteur dit que la grâce, celle-là même qui a été révélée par le premier avènement du Médiateur, « n'a pas manqué même auparavant à ceux à qui elle devait être accordée, quoiqu'elle fût, selon la dispensation du temps, voilée et cachée » (*Enchiridion*, n. 118).

Cette sorte de sainteté inférieure de l'Ancien Testament ne paraîtrait vraisemblable que si l'on méconnaissait, dans la première économie, toute véritable grâce intérieure. Mais ce serait bien à tort. Les manifestations extérieures du Saint-Esprit peuvent y être au premier plan; le fond des âmes peut nous y échapper davantage, mais la véritable sanctification intime, pour y être discrètement présentée, n'en est pas absente. « L'Ancien Testament, dit avec fermeté le P. Lagrange, contenait le principe de la présence de Dieu dans l'âme par son Esprit-Saint, littéralement son *Esprit de sainteté*. » (*Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 436.) Si les magnifiques oracles de Jérémie sur la loi écrite dans les cœurs (XXXI, 33), d'Ézéchiel sur le cœur de chair (XI, 19), sur l'esprit nouveau et le cœur nouveau (XVIII, 31; XXXVI, 26) visent les temps messianiques, il en est d'autres, chez les prophètes, qui se rapportent bien au présent. « Dieu a mis au milieu d'eux son *Esprit-Saint... L'Esprit de Yahweh* les a conduits au repos. » (Is., LXIII, 12, 14; cf. LXIII, 10; XXVI, 8, 9, 13.) Quand le roi psalmiste pénitent tient le même langage qu'Ézéchiel et Jérémie : « O Dieu, crée en moi un cœur pur, et renouvelle en moi un esprit stable. Ne m'écarte pas de ta face et ne me prive pas de ton Esprit-Saint » (Ps., LI, 12-13), il l'entend bien de chaque homme de son temps. Si d'ordinaire l'Esprit de Dieu n'agit qu'en passant pour éclairer l'intelligence ou pousser à l'action, ici il demeure tant que le péché ne vient pas l'expulser et, avec la pénitence, il rentre dans l'âme en la purifiant. Cet Esprit de Dieu ne demeure pas oisif en l'homme; il y est une lumière qui éclaire sur la volonté de Dieu et une énergie qui la fait accomplir (Ps., CXLIII, 10). Si la sagesse — qui est la grâce sanctifiante même — n'entre pas dans une âme artificieuse, c'est donc qu'elle entre dans une âme droite (Sap., I, 4).

Mais ce qui, dans l'Ancien Testament, dépasse ces assertions théoriques plutôt rares, c'est la pratique de la vie avec Dieu qui nous montre en acte une grâce du même ordre que celle du Nouveau Testament; c'est la familière amitié des patriarches avec leur Créateur, ce sont les soupirs ardents des psalmistes vers le sanctuaire et la présence du Dieu qu'ils y rencontrent; leur âme se fond de tendresse à la seule pensée de s'y rendre (Ps., XLII, XLIII, LXXXIV). Cette jouissance n'est pas même liée au sanctuaire; jusqu'au fond du désert aride et sans eau, ils savent trouver la divine présence (Ps., LXIII). Car Dieu est partout et le psalmiste se sent comme plongé dans cette céleste atmosphère (Ps., CXXXIX, 5 sq.). Quand il a triomphé du doute cruel où l'a jeté le spectacle du triomphe des méchants, il proteste, avec une émouvante éloquence, de son attachement à Dieu seul (Ps., LXXIII, 23-28).

L'Ancien Testament ne se contente pas de rendre témoignage à la véritable sanctification intérieure, il en fournit des exemples. Sa grâce a fait des saints; c'étaient des saints que ceux qui ressuscitèrent momentanément au temps de la résurrection de Jésus (Matth., XXVII, 52); c'étaient des saints que « la nuée de témoins » que fait comparaître l'épître aux Hébreux (XII, 1); n'est-il pas dit qu'ils ont « accompli la justice » (XI, 33)? Le Christ ressuscité n'a-t-il pas trouvé parmi eux tout un cortège pour l'accompagner à son retour au ciel (Eph., IV, 8; cf. Ps., LXVIII, 19)?

Il ne faut donc pas se méprendre sur la doctrine des théologiens quand ils enseignent et démontrent, à grand renfort de textes de saint Paul, que la Loi ne conférait pas de vraie grâce intérieure (cf. Chr. Pesch, *Prælect. dogm. De gratia veteris legis*, prop. XLVII, arg. 1, *ex Scriptura*, n. 497). C'est bien à tort qu'on en conclurait, comme l'ont fait les jansénistes, que, sous la Loi, la grâce n'existait pas. Sans doute cette grâce, ce n'était pas la Loi qui la donnait, ce n'était même pas au titre de la Loi qu'elle était accordée, mais elle existait. De même, quand saint Thomas affirme que la loi ancienne, tout en commandant la charité, ne donnait pas l'Esprit-Saint par lequel la charité est répandue dans nos cœurs (Rom., V, 5), il veut dire que ce n'était pas la Loi qui donnait le Saint-Esprit, mais non pas que le Saint-Esprit ne fût pas donné (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVII, art. 1, ad 2um). Cette grâce, toujours accordée avec suffisance, était la source de cette véritable sanctification dont nous avons rencontré et la doctrine et la pratique.

Que restera-t-il donc à faire au Christ à son avènement dans le monde et que sera l'avènement corrélatif du Saint-Esprit, si d'avance cet Esprit est déjà donné? Mais, précisément, cette sanctification véritable de l'Ancien Testament est déjà l'œuvre du Christ; c'est par la vertu des mérites du Christ crus et espérés que la grâce opère cette sanctification. Si les justes de l'Ancien Testament participaient comme nous à la filiation divine, c'est que le sang de la nouvelle alliance, qui devait couler un jour sur le Calvaire, refluait en quelque sorte sur les croyants des âges antérieurs pour en faire à l'avance autant de chrétiens (cf. saint Augustin, *Retract.*, I, 13; J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I, p. 280). On sait avec quelle fermeté et quelle ampleur cette doctrine se dégage de l'enseignement de saint Paul : le Christ est déjà avec les Hébreux au désert; il est dans la nuée, dans la manne, dans l'eau vive sortie du rocher (I Cor., X, 1-11), il était lui-même ce rocher (I Cor., X, 4). L'ensemble de l'épître aux Hébreux témoigne dans le même sens (VII-X).

La tradition des Pères et des théologiens n'est pas seulement demeurée fidèle à cet enseignement, elle a su en tirer tout le parti convenable. Quand les pélagiens prétendent que les catholiques damnent tous les hommes avant le Christ : « Tout au contraire, répond saint Augustin, nous disons que, soit avant la Loi, soit au temps de l'Ancien Testament, les hommes ont été délivrés de leurs péchés, non par leur vertu propre, ni même par la Loi, toute sainte, bonne et juste qu'elle fût..., mais par le sang du rédempteur qui est le *seul médiateur de Dieu et des hommes*, le Christ Jésus fait homme (I Tim., II, 5) (*Contra duas epist. pelag.*, l. I, c. VII, n. 12). « Donc Abraham, les justes qui l'ont précédé, ceux qui l'ont suivi jusqu'à Moïse lui-même par qui a été donnée l'alliance qui, du mont Sinaï, engendre pour la servitude, les autres prophètes après lui et les saints hommes de Dieu jusqu'à Jean-Baptiste, tous sont enfants de la promesse et de la grâce, selon Isaac, le fils de la femme libre; ce n'est pas la Loi, mais la promesse qui les fait héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ » (*op. cit.*, l. III, c. IV, n. 8). « Il n'est aucun des anciens justes qui ait pu trouver le salut en dehors de la foi au Christ et, si cette foi ne leur eût été connue, elle n'aurait pu, par leur ministère, nous être, tantôt plus ouvertement, tantôt plus obscurément, prophétisée » (*Enchiridion* n. 118). Suarez, au nom des théologiens, enseigne que « les hommes, à qui a été donnée la Loi, n'ont pas manqué des secours de la grâce nécessaires pour accomplir les actes surnaturels; mais ces secours, ce n'est ni en vertu de la Loi, ni en vertu d'aucun principe appartenant à cet état, qu'ils ont pu être obtenus, car ils étaient, pour ainsi dire, mendiés *(mendicabantur)* auprès de la Loi de grâce et de son auteur; c'était en effet par les mérites du Christ à venir et dans la foi

et à cause de la foi en lui qu'ils étaient conférés *(per merita Christi venturi et in fide et propter fidem ejus conferebantur)* .» (*De legibus*, l. IX, *De lege divina positiva veteri*, c. VII, n. 14). Donc, « même dès l'Ancien Testament, la grâce était déjà donnée, non cependant en vertu des mérites du Christ déjà présents, mais en vertu de ces mérites attendus dans le Nouveau Testament » (Chr. Pesch, *Prælect. dogm. De gratia veteris legis*, t. V, n. 504).

L'action du Christ ne saurait donc être limitée d'aucune façon; elle se déploie aussi bien sur les temps qui l'ont précédé que sur ceux qui l'ont suivi. Il ne faut pas, dès lors, se laisser arrêter par les objections, qui présentent la réalisation de ses mystères comme la condition nécessaire de l'efficacité de sa grâce. Si, bien des siècles à l'avance, ses mérites, embrassés par la foi et l'espérance, ont pu sanctifier les justes de l'ancienne loi, que lui était-il nécessaire d'être passé par la mort et la résurrection pour vivifier le nouveau rite du baptême qu'il semble bien établir dès le début du ministère public? Le Précurseur l'a déjà salué comme le baptême « dans l'Esprit-Saint » (Matth., III, 11, etc.). Jésus, à son tour, en a déjà proclamé la nécessité (Joa., III, 5). S'il ne l'administre pas lui-même (Joa., III, 22; IV, 1), il ne fait que ce que fera plus tard saint Paul (I Cor., I, 15, 16, 17); il le laisse administrer, disons mieux, il le fait administrer par ses disciples sous son autorité. Il n'est donc pas étonnant que la valeur sacramentelle de ce baptême ait été admise par les deux plus grands des docteurs, saint Augustin et saint Thomas, par des théologiens comme saint Bonaventure, saint Albert le Grand et Tolet, et des exégètes comme Bède, Maldonat, Cornelius a Lapide et Calmet. Ce qui permet d'attribuer aux mérites rédempteurs cette efficacité à la fois, si l'on ose dire, antécédente et conséquente, c'est le caractère unique du Christ dont le rôle est assumé par le Verbe éternel de Dieu. Si du Calvaire, le Christ, par son action, semble tout à la fois remonter les siècles et les descendre, c'est qu'il ne fait qu'un avec ce Verbe de Dieu qui, de son éternité, domine tous les siècles ensemble.

7° *La grâce dans le judaïsme des derniers temps. Les écrits du judaïsme et leurs tendances.* — Qu'est devenue la doctrine de la grâce chez le peuple de Dieu dans l'intervalle qui sépare l'Ancien Testament du Nouveau? En l'absence d'écrits inspirés et dans le silence de la prophétie, quel sort la tradition juive a-t-elle fait à l'enseignement divin? Quand, avec l'incarnation du Verbe (Joa., I, 14), la grâce elle-même fera son avènement dans le monde (Tit., II, 11), quelles lumières trouvera-t-elle dans les esprits et quelles dispositions dans les cœurs?

Le judaïsme, à cette époque, a deux centres principaux, le centre palestinien d'où est sorti le livre de l'Ecclésiastique et le centre alexandrin qui vient de donner le livre de la Sagesse.

Le centre alexandrin est surtout représenté par Philon, personnage considérable, mais isolé, écrivain fécond, auteur d'une curieuse tentative de fusion de la révélation juive avec la philosophie grecque. Cette tentative, qui n'a pas eu de suite, reste caractéristique du rôle que la pensée hellénique devait jouer dans la diffusion de la révélation divine et garde le mérite d'y avoir donné un vif relief à la doctrine de la grâce.

Le centre palestinien va voir le développement du rabbinisme qui continue l'enseignement des scribes. Le fait le plus décisif sera la naissance et les progrès du pharisaïsme qui représente la tendance contraire à celle du judaïsme alexandrin. En effet, pendant que le judaïsme, en Égypte, cherche à s'universaliser au contact de la philosophie grecque, en Palestine, il se raidit contre l'influence hellénique et se replie sur lui-même; dans son enseignement, *la grâce de Dieu* s'en trouve tout à la fois affaiblie et rétrécie. Cette doctrine du pharisaïsme s'exprime avec toute sa netteté dans les écrits rabbiniques : la *Mischna*, la *Tosephta*, les deux *talmuds* et d'innombrables *midraschim;* sans doute ils ont été rédigés bien plus tard, mais on y trouve la tradition des siècles antérieurs.

Entre ces deux courants extrêmes des livres alexandrins et des écrits rabbiniques, prennent place de nombreux apocryphes, de date et de provenance diverses, mais dans l'ensemble plus anciens que les œuvres des rabbins (du IIe siècle av. J.-C. à la fin du Ier siècle après). Ce qui nous importe, ce sont leurs tendances qui sont fort variées. Quelques-uns se rattachent au courant alexandrin : la *Lettre d'Aristée*, les *Oracles sibyllins* et le *IVe livre des Macchabées*. D'autres, parmi lesquels quelques-uns des plus connus, les *Psaumes de Salomon*, le *IVe livre d'Esdras*, l'*Apocalypse de Baruch*... sortent du milieu palestinien officiel ou pharisien; on peut les considérer, presque au même titre que les écrits rabbiniques, comme la fidèle expression du pharisaïsme. Les autres apocryphes représentent toutes les nuances intermédiaires de la pensée juive, depuis l'universalisme alexandrin jusqu'au plus rigide pharisaïsme. L'*Assomption de Moïse*, l'*Apocalypse de Moïse*, la *Vie d'Adam et d'Ève*... sont très voisins du pharisaïsme, mais avec une note piétiste et zélote. C'est la même note, mais moins accentuée, dans le *Testament des douze patriarches*. Le *Livre des jubilés* est plus étranger au pharaïsme. Enfin l'on trouve des tendances très diverses dans les nombreuses parties du composite *Livre d'Hénoch* (cf. APOCRYPHES DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT, dans *Suppl.*, t. I, col. 354-533).

Au point de vue spécial de la grâce, il faut envisager à part le judaïsme alexandrin, avec les quelques apocryphes qui en dépendent et surtout avec Philon, chez qui ce point de doctrine est remarquable. Pour le judaïsme palestinien, il n'y a pas lieu de séparer, malgré leur différence, les apocryphes des écrits rabbiniques. La distinction à faire est celle du domaine où la doctrine de la grâce a été maintenue fermement dans la ligne de la tradition biblique et du domaine où se sont infiltrées les erreurs pharisiennes. Sur le premier domaine, toutes les sources sont d'accord; les rabbins ne se distinguent pas des apocryphes, que ceux-ci soient pharisiens ou non. Dans le second domaine, au contraire, nous ne rencontrerons guère que les écrits rabbiniques et les apocryphes d'esprit pharisien.

1. *Le judaïsme alexandrin. Philon et la doctrine de la grâce.* — La série des livres inspirés de l'Ancien Testament s'est close à Alexandrie avec le livre de la Sagesse; c'est le point culminant de l'antique révélation, non seulement avec la position nettement surnaturelle du problème du salut et la clarté de l'enseignement sur la vie future, mais encore avec la doctrine de la *grâce* identifiée avec la *sagesse;* bien des points de cette doctrine ne dépareraient pas le Nouveau Testament.

C'est au sein de cette atmosphère que s'élabore l'œuvre de Philon, mais dans d'autres conditions. L'auteur de la Sagesse a le privilège de l'inspiration pour le guider dans son œuvre délicate; familier de la philosophie grecque, il en emploie le langage, mais il se garde d'en admettre les théories qui seraient incompatibles avec la doctrine révélée. Philon, tout en revendiquant souvent l'inspiration, n'en jouit point véritablement. Désireux d'utiliser, au bénéfice de la révélation juive, les lumières de la philosophie grecque, il en accepte les données, quoique d'une façon très éclectique; si, sur d'autres points, sa tendance l'a entraîné en de notables erreurs, dans le domaine de la grâce, elle l'a mieux inspiré; elle l'a orienté dans le sens de l'universalisme et à l'encontre du formalisme qui avait toujours été une tentation pour Israël et qui, à cette époque même, triomphait en Palestine avec le pharisaïsme.

En des formules qui rappellent les prophètes et les psalmistes (cf. col. 834, 868) et qu'il faut sans doute interpréter de même (cf. col. 869), Philon enseigne expressément que Yahweh ne prend pas plaisir aux sacrifices et qu'il ne se plaît qu'à la pureté de cœur (*De victimas offerentibus*, 3). L'âme vertueuse est son temple et l'hommage qu'elle lui rend est le vrai sacrifice. Ne dirait-on pas l'esprit chrétien? Mais ce progrès a sa rançon: la réaction contre le formalisme palestinien conduit à un spiritualisme exagéré; par l'allégorie, Philon réduit tous les préceptes positifs de l'Ancien Testament à la seule idée de triompher des sens par la vie de l'esprit. Plus remarquable encore est chez lui l'affranchissement du particularisme juif. Pour lui tous les hommes sont frères; ils sont organisés et doués de la même manière; ils ont tous devant eux la même tâche : arracher leur âme aux liens du corps (*De migrat. Abrahæ*, 1). Devant ce but commun, la mission des Israélites est d'être les prêtres et les prophètes de tout le genre humain; c'est là leur privilège et leur grâce; Philon en a une idée aussi haute qu'elle est étendue. Pour la remplir, les Juifs doivent avoir une large intelligence de leur Loi; c'est de cette manière que Philon en vient, à l'égard de cette Loi, qu'il veut spiritualiser pour l'universaliser, à la volatiliser par les procédés de l'exégèse allégorique (W. Fairweather, *Development of doctrine in the apocryphal period*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, *Extravol.*, p. 295).

Cette religion intérieure et universelle est, chez Philon, le rayonnement de sa belle doctrine de la grâce. Il est vrai qu'au premier abord cette ferme affirmation de l'universalité de la grâce peut paraître procéder d'une pure conception philosophique et s'appliquer à des réalités d'ordre naturel. On croit entendre d'avance les pélagiens du temps de saint Augustin appeler *grâce* les *dons de la création*, parce que, quoique *dûs* à la nature, ils sont des bienfaits *gratuits* pour les individus qui les reçoivent. En fait, n'est-ce pas la même influence stoïcienne qui, après avoir agi sur Philon, s'exercera sur les pélagiens? Pour Philon, en effet, la grâce n'est pas réservée à un petit nombre d'hommes : sur tout être et continuellement Dieu la fait pleuvoir. Mais tout ce qui existe est une grâce et un don de Dieu (*Legum alleg.*, III, 77-78; *Quod Deus immut.*, 104-109). Tout ce que nous possédons est comme un prêt dont il faudra rendre compte à Dieu (*Quis rer. divin. hær.*, 162-168). C'est lui qui nous a donnés à nous-mêmes, et qui a donné chaque partie du monde à elle-même, et ces parties les unes aux autres (*Quod Deus immut.*, 107; *De somniis*, II, 124). C'est bien comme créateur que Dieu est l'auteur de tous ces biens et ce n'est point là proprement la grâce. Du moins faut-il convenir qu'au point de départ de ce qui semble une thèse philosophique, il y a, chez Philon, un vif sentiment de la toute-puissance de Dieu et de l'impuissance absolue de l'homme.

Mais il se manifeste surtout chez lui une profonde impression de l'action surnaturelle de Dieu dans les âmes. Souvent il fait pressentir saint Paul. Pour lui, en effet, comme pour l'Apôtre, la grâce est avant tout *la grâce de Dieu*. Il fait dire à Dieu : « Je suis le principe et la source de toutes les grâces » (*De mutat. nomin.*, 8). Il a parlé avant saint Paul de « l'abondante richesse des grâces de Dieu » (*Legum alleg.*, III, 56; cf. Eph., I, 7; II, 7; III, 8). « C'est à Dieu qu'il appartient de planter et de bâtir les vertus dans l'âme » (*Legum alleg.*, I, 15; cf. *De ebriet.*, 53, la belle prière pour que Dieu plante dans nos âmes des arbres domestiques faisant de nobles fruits. « C'est l'œuvre propre de Dieu seul de semer et d'engendrer de belles choses (les vertus) » (*Quod Deus immut.*, 137). L'âme n'engendre que des avortons, Dieu seul n'engendre que des êtres complets (*De migrat. Abrahæ*, 31-36). Si c'est parfois le *Logos* qui produit la grâce, son intervention ne doit pas amoindrir la causalité divine; c'est Dieu lui-même qui est le vrai Père : « Il est le Père de la nature parfaite, semant dans les âmes et engendrant le bonheur » (*Legum alleg.*, III, 219). C'est de Dieu que l'âme « reçoit le germe divin et, remplie des semences de la vertu, conçoit et enfante les belles actions » (*Quod Deus immut.*, 137).

Dans le paradis qu'est l'âme, Dieu, qui donne la richesse, fait pleuvoir ses propres grâces vierges et immortelles (*De confus. ling.*, 36; *De migrat. Abrahæ*, 7); on reconnaît ici les Χάριτες des Grecs. Leur personnification occupe une place importante dans la doctrine de Philon. Mais ces « Grâces » (Χάριτες) sont moins les créations poétiques de la mythologie populaire que les divinités abstraites de la mythologie stoïcienne. Au fond les Grâces de Philon ne sont pas autre chose que les bienfaits de Dieu envers les hommes ou plutôt les sentiments d'où procèdent en Dieu ces bienfaits. Comme les Χάριτες grecques sont les filles vierges de Zeus, ainsi les Grâces de Philon sont les filles vierges du Dieu suprême, principe et source de toute grâce : le philosophe juif leur applique le symbolisme et l'exégèse des stoïciens. Les trois Grâces divines sont les trois vertus (la vertu par nature, par instruction et par exercice) que Dieu a données (κεχαρίσθαι) ou qui se sont données elles-mêmes aux hommes pour la perfection de la vie. « Quel bien manque lorsque le Dieu fécondant est présent, avec les Grâces, ses filles vierges qui, sans souillure ni corruption, sont nourries par le Père » (*De migrat. Abrahæ*, 31). Les Grâces ont donc au Dieu suprême un rapport plus intime et plus étroit qu'aucun être. La grâce vierge se trouve toujours interposée entre Dieu et les êtres qui reçoivent ses bienfaits, même le *Logos;* la pluie bienfaisante de la bonté divine ne tombe que par la grâce (*Quis rer. divin. hær.*, 104).

C'est parfois l'Esprit de Dieu qui, chez Philon, communique cette grâce à l'homme. L'Esprit divin, en effet, pénètre l'âme pour l'éclairer; il intervient pour lui donner une lumière plus haute qui est distincte de l'intelligence et même paralyse l'exercice de l'intelligence, surtout si elle entre avec une certaine force. « Lorsque la lumière divine brille, la lumière humaine se couche » (*Quis rer. divin. hær.*, 264). C'est une sorte de grâce illuminatrice qui ne peut pas ne pas porter en même temps au bien. Ce n'est point un élément nécessaire de la nature, c'est un don ajouté. Voilà la grâce que nous procure l'*Esprit de Dieu*. Mais Philon réserve plus habituellement ce rôle au *Logos* dont il fait parfois l'équivalent de cet Esprit de Dieu (*Quod deterius potiori insidiari soleat*, 23).

Le *Logos* par lequel Dieu a créé le monde est aussi le dispensateur de ses dons (*Quod Deus immut.*, 57). C'est par lui que Dieu produit chez l'homme son œuvre de grâce. Philon, en effet, assimile, dans l'ordre moral, son *Logos* au *Logos spermaticos* des stoïciens; comme ce *Logos* des stoïciens est le principe de tous les germes qui se développent dans la nature, celui de Philon produit positivement toutes les bonnes actions qu'il engendre dans les âmes dociles (*Legum alleg.*, III, 150). « Le *Logos* de Dieu arrose les vertus, car il est le principe et la source des bonnes actions » (*De posteritate Caini*, 127). C'est lui qui est la source unique des quatre fleuves qui arrosent l'âme : image empruntée au paradis terrestre; si la source est le *Logos*, les quatre fleuves sont les vertus cardinales des philosophes (*De somniis*, II, 249). Le *Logos* est donc bien le producteur de la grâce, le générateur des vertus. Comme chez saint Paul, ne dirait-on pas encore, à côté de la grâce de Dieu, *la grâce du Christ?*

Voici même la *grâce médicinale :* à propos de la bénédiction accordée à Joseph par Jacob qui invoque « le Dieu qui l'a nourri depuis sa jeunesse et l'ange qui le

délivre de tous ses maux » (Gen., XLVIII, 16), Philon explique que c'est Dieu qui nourrit, non le *Logos*, tandis que l'ange, qui est le *Logos*, est le médecin des maux. Si c'est Dieu qui nourrit l'âme de la grâce, ce n'est pas à lui qu'il convient de toucher les plaies de cette âme pour les guérir; ce rôle revient au *Logos* avec sa grâce médicinale.

Cette grâce, versée dans l'âme par Dieu et son *Logos*, attachons-nous, avec Philon, à la suivre chez l'homme. Elle lui est *absolument nécessaire*, pour qu'il puisse remplir sa tâche et atteindre sa destinée. « Sans la grâce divine il n'est pas possible d'abandonner les choses mortelles et de rester attaché aux choses incorruptibles » (*De ebriet.*, 36). Saint Paul dira que Dieu « donne le vouloir et le faire » (Phil., II, 13); Philon proclame déjà que Dieu accorde et la bonne volonté et la persévérance : « il donne tout à la fois et de pratiquer les vertus et de ne jamais s'en écarter » (*Legum alleg.*, I, 28). L'impuissance de l'homme sans la grâce est affirmée en formules énergiques : « Quand l'intelligence, éprise d'elle-même et oublieuse de Dieu et se croyant égale à Dieu et s'imaginant qu'elle est active, alors qu'en réalité elle est passive, lorsque Dieu sème et plante dans l'âme de belles choses (les vertus), quand cette intelligence dit : « C'est moi qui plante! » quelle impiété! » (*Legum alleg.*, I, 48). On pourrait même croire que Philon considère l'âme comme purement passive sous l'influence de la grâce; mais d'autres passages corrigent cette impression; l'âme collabore activement à l'acquisition des vertus.

La gratuité de la grâce n'est pas moins énergiquement affirmée que sa nécessité. Il n'y a pas eu dans notre âme de mérite humain antérieur qui pût attirer cette grâce et lui imposer le caractère de dette. Philon applique, aux voies ordinaires de la faveur divine, les motifs que Dieu donne à Israël du choix dont il a été l'objet, de l'alliance dont il a été gratifié; ce n'est pas « la force et l'énergie de sa main qui a créé pour lui cette puissance » (Deut., VIII, 17); ce n'est pas « en raison de sa justice ou de sa sainteté qu'il entre dans la terre promise » (Deut., IX, 5), mais c'est afin que Dieu établisse son alliance. Et l'alliance, ajoute Philon, désigne symboliquement les « grâces de Dieu » (*De sacrificiis Abelis et Caini*, 14). Chez Philon, comme chez saint Paul, le choix de Dieu précède tout effort humain; il peut même précéder l'existence de l'élu. Ainsi l'élection d'Abraham et celle de Melchisédech prévinrent tout mérite de leur part (*Legum alleg.*, III, 25, 27; cf. Rom., IV, 1-4). La préférence accordée à Jacob sur Esaü eut lieu dès avant la naissance de l'un et de l'autre (*Legum alleg.*, III, 28, 29; cf. Rom., IX, 11). Cependant, par instants, le philosophe alexandrin laisse fléchir sa pensée et porte atteinte à la pleine gratuité de la grâce; il représente Dieu comme connaissant d'avance ses propres œuvres et comme prévoyant donc les actions et les dispositions de Jacob et d'Esaü (*Legum alleg.*, III, 29). « Si Dieu voulait, en dehors de toute miséricorde, juger le genre humain, il porterait une sentence de condamnation... Afin donc que le genre humain continue d'exister, il use d'un jugement miséricordieux et il fait du bien, même aux indignes » (*Quod Deus immut.*, 15, 16; cf. Rom., XI, 32).

Philon connaît la grâce actuelle; d'après lui, c'est Dieu qui procure à notre prière sa valeur et son efficacité. Moïse, en disant que « le cri du peuple est monté vers Dieu » (Ex., II, 23) « rend témoignage à la grâce de celui qui est, car si le Seigneur n'eût pas attiré à lui par sa puissance ce cri suppliant, jamais ce cri ne fût monté vers lui » (*Legum alleg.*, III, 76; cf. saint Augustin, *Confess.*, l. I, c. I, n. 1; l. XI, c. II, n. 4). De même encore, d'après Philon, Moïse dissipe l'orgueil quand il fait dire à Dieu : « C'est moi qui donne la force d'agir » (*De caritate*, 23; cf. I Cor., IV, 7).

Philon ne connaît pas moins la grâce sanctifiante. A propos d'Anne, dont le nom signifie « grâce », il parle de la grâce versée dans l'âme et qui ne peut être produite que par le *Logos* (*De ebriet.*, 145). Mais le *Logos* n'est pas seulement le dispensateur des dons de Dieu (*Quod Deus immut.*, 57), il semble être lui-même ce don (Joa., IV, 10). Il est le breuvage de l'âme; n'est-il pas « l'échanson de Dieu associé à son festin et en même temps la boisson,... le breuvage ambrosiaque qui donne la joie et le contentement (*De somniis*, II, 249)? Il est également la nourriture de l'âme, comme la manne qui, elle aussi, venait du ciel (*Legum alleg.*, III, 175). Breuvage et nourriture purement spirituels, certes. Philon ne peut songer ni à l'incarnation, ni à l'eucharistie; il faut donc que ce breuvage et cette nourriture soient le symbole des grâces répandues dans l'âme par le *Logos*. Et ces grâces ne sont pas simplement des invitations au bien, des secours de circonstance pour le pratiquer, mais elles constituent un principe générateur de vertus (*Legum alleg.*, III, 150); c'est une amitié avec Dieu, car elle unit à Dieu le juste et le sage, moins comme un serviteur que comme un ami (*De sobriet.*, 55; *Quæst. in Gen.*, II, 16). Cette grâce produit sur l'âme une action enivrante qui fait songer à l'enseignement unanime des auteurs spirituels sur les états mystiques. Le thème est cher à Philon; c'est le sujet d'un de ses traités et il y revient dans bien d'autres : « L'âme qui est remplie de la grâce se réjouit aussitôt et sourit et danse de joie; car elle est comme une bacchante, de sorte que ceux qui ne sont pas initiés s'imaginent qu'elle est ivre et prise de vin et hors d'elle même » (*De ebriet.*, 145).

Telle est donc, sur la grâce, la doctrine de Philon. Sans doute sa pensée a bien des inconsistances et des fléchissements; nous en avons signalé quelques-uns; il y en a bien d'autres : le *Logos* qui, par sa présence, préserve l'âme du péché, peut, d'après Philon, la quitter et la laisser ouverte aux fautes (*De fuga*, 117). Dans la théologie, le *Logos* ne s'éloigne pas le premier; c'est l'âme qui, par le péché, prend l'initiative de le chasser. Quand on songe que Philon n'a point accueilli l'avènement de la grâce qui s'est réalisé de son vivant, on se demande s'il peut y avoir autre chose qu'une analogie dans ce remarquable accord de sa doctrine avec celle du Nouveau Testament et de l'Église catholique. En tout cas, avec lui nous sommes bien loin de la justice propre des pharisiens. On se prend à regretter que le philosophe juif n'ait point subi l'attrait de la grâce du Christ; sa pensée s'y serait spontanément adaptée et y aurait trouvé le remède à ses faiblesses (cf. M.-J. Lagrange, *Le judaïsme av. J.-C.* [Philon, p. 542-580]; Jules Martin, *Philon* [*Les grands philosophes*], Paris, 1907; Em. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908; 2e éd. revue, 1925).

Sans être aussi explicites que Philon, les apocryphes juifs qui ont subi l'influence alexandrine sont favorables à l'action pénétrante de la grâce. La *Lettre d'Aristée* en particulier lui fait la part très large: elle répète volontiers que « tout est don de Dieu » (I, 175); Dieu donne de faire le bien (231, 234, 242, 245, 266, 267); il gouverne les cœurs ou dirige les volontés (17, 20, 227, 195); il donne de pratiquer les vertus, la tempérance, la simplicité, la chasteté (197, 237, 238, 247, 248, 278); il inspire de bonnes pensées (190, 236, 264, 270, 271) ou, plus universellement, il accorde la sagesse (cf. Eccli., I, 10, 26; VI, 37; XV, 1; XXIV, 8, 19; XXXII, 14; LI, 27; cf. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, t. I, Paris, 1935, p. 180).

2. *Le judaïsme palestinien. La part de fidélité à la doctrine de la grâce.* — Si d'Alexandrie nous passons en Palestine, nous voyons triompher la tendance contraire. Sans doute, depuis les Proverbes, la littérature sapientielle, même en milieu juif, avait des traditions d'universalisme. Le Siracide y reste fidèle; sans avoir la

même vue que l'auteur du livre de la Sagesse qui habite au milieu des païens, il a l'œil ouvert sur l'horizon du monde qu'il a parcouru dans ses voyages. Mais, au lieu d'aller s'accentuant comme à Alexandrie, ce courant subit une vive régression. Le formalisme et le particularisme avaient toujours été, en Israël, un danger contre lequel les prophètes avaient eu maintes fois à s'élever. Les circonstances de la restauration rendirent le danger plus menaçant, surtout quand, après Malachie, Dieu cessa d'envoyer des prophètes. La défense contre la civilisation grecque qui menaçait l'esprit israélite revêt les apparences du zèle pour la Loi. La prépondérance prise par les scribes, la lutte contre l'esprit hellèniste, l'âpreté des guerres macchabéennes favorisent la naissance et le développement du parti pharisien; celui-ci, en repliant le judaïsme sur lui-même, porta de graves atteintes à la doctrine de la grâce.

Cette réaction n'entraîna pas tout de suite les fâcheuses conséquences qu'elle devait amener; les scribes restèrent quelque temps fidèles à la doctrine traditionnelle des livres inspirés; c'est ce qu'on constate dans les apocryphes les plus anciens et même plus tard, quand les déviations deviendront sensibles, avec les apocryphes de tendance pharisienne et surtout avec le rabbinisme, la pensée juive se maintiendra dans l'orthodoxie sur bien des points de la doctrine de la grâce.

Ainsi en est-il d'abord de la *grâce objective* ou de la *grâce en Dieu*. Sur ce terrain, il n'y a guère de différence entre les alexandrins, les apocryphes et les rabbins. Le langage et la doctrine par lesquels l'Ancien Testament préludait à la *grâce* du Nouveau Testament (cf. col. 836, 858, 886) gardent tout leur relief dans le judaïsme; en Palestine comme à Alexandrie, il y a une tendance très marquée à exalter en Dieu la miséricorde et, en général, les attributs de grâce et même à leur donner la priorité sur les autres attributs.

La célèbre déclaration du Sinaï (Ex., XXXIV, 6-9) que nous avons entendu retentir à travers tout l'Ancien Testament (Joel., II, 13; Jon., IV, 2; II Esdr., IX, 17; Ps., LXXXVI, 15; CIII, 8), prolonge et multiplie ses échos dans le judaïsme des derniers temps; personne ne la rappelle plus souvent que les rabbins qui en ont tiré la formule classique : *les treize attributs de miséricorde* (*Pesiq.*, 57 *a*, R. Johanan). (Pour les références aux écrits rabbiniques, cf. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C. Sa théol.*, t. I, Paris, 1935, p. XXVII.) Dieu est, par excellence, le miséricordieux, le bon, le bienfaisant, avec les nuances de bonté gratuite, de bienveillance, de condescendance pour tous les hommes (חנן), mais aussi de pitié et de compassion pour les malheureux (רחם), de miséricorde pour les pécheurs (חסד) et même d'amour et de charité (אהב); ce dernier terme est plus rare; mais ainsi en était-il déjà dans les écrits inspirés de l'Ancien Testament. Bref, la gamme de la miséricorde est, dans tout le judaïsme, d'une exceptionnelle richesse. « C'est en miséricorde et en charité que Dieu a créé les mondes (*Mekh.*, XV, 13; *Sanh.*, 58 *b; Mekh.*, XXII, 26; *IV Esdr.*, VIII, 47). Il est bon, miséricordieux et plein d'amour pour toutes ses créatures (*Gen. R.*, XXXIII, 3; *Mekh.*, XV, 3; *Test. Jud.*, XIX, 3; *Test. Issach.*, VI, 4; *Psaumes de Salomon*, II, 37; X, 8; XVI, 3; XVII, 3; *Vita Adæ*, XXVII, 2; *IV Esdr.*, VII, 13-29; VIII, 10, 45). Même dans ses rigueurs, il agit par miséricorde (*Berakh.*, IX, 7, 14 *b*). « Tout ce que fait le miséricordieux est pour le bien » (R. Aqiba, *Berakh.*, 60 *b*). Il n'exclut aucun homme de son amour, pas même les impies, bien qu'il soit plus généreux pour les justes et pour les Israélites, ses enfants (*S. Num.*, XII, 10; V, 18; *Sanh.*, 111 *a; Mekh.*, XV, 1; *Yoma*, 75 *a*, etc.).

Cet amour est, de sa part, entièrement gratuit, car « il n'y avait pas, aux mains des hommes, d'œuvres bonnes » (*Mekh.*, XV, 13; *IV Esdr.*, VIII, 31, 32). Il a pitié d'eux en raison de leurs infirmités et de leurs fautes (*Test. Zab.*, IX, 7; cf. Eccli., XVIII, 7-11). Les rabbins parlent de l'*humilité* de Dieu qui condescend à tous nos besoins et à toutes nos misères (*Berakh.*, 16 *b; Deut. R.*, VII, 12 [R. Juda]; *Gen. R.*, 1, 12 [Ben Azzaï]; *Mid. Ps.*, XVIII, 26; cf. *Lettre d'Aristée*, 188, la douceur de Dieu). Sa miséricorde tempère, envers les pécheurs, les rigueurs de sa justice; il les épargne (*Berakh.*, IX, 3, 13); il leur accorde des bienfaits (*Mekh.*, XV, 1; XVI, 13; *Yoma*, 75 *a*); il est empressé à leur pardonner (*Deut. R.*, II, 1 [R. Johanan]; *Yalk. Deut.*, 820; *S. Num.*, XXVII, 12; cf. J. Bonsirven, *op. cit.*, t. I, p. 192-196).

Il est vrai qu'à côté de ces formules en faveur de la miséricorde, on en trouve d'autres où la miséricorde et la justice s'équilibrent; ainsi cette formule typique de *Sifra* : « Moi, juge; moi, rempli de miséricorde; juge pour punir et fidèle pour rendre la récompense » (*S. Lev.*, XVIII, 2, 5, 6). On en vient même à rattacher chacun de ces attributs à l'un des deux principaux noms divins : d'après Philon, c'est *El* qui représente la miséricorde et *Yâh*, la justice (*De plantatione Noe*, 20; *De sobriet.*, 11). Plus tard, au contraire, c'est *Yâh* qui signifie la miséricorde et *El* la justice (*S. Deut.*, III, 24, 71 *a; Mid. Ps.*, LVI, 3). Cet équilibre rétabli entre les deux attributs laisse pressentir la tendance qui devait finalement l'emporter : s'attacher plutôt au Dieu de justice qu'au Père de miséricorde.

Sur la *grâce subjective*, c'est-à-dire la *grâce dans l'homme*, l'accord n'est pas aussi étendu. Cependant, toutes les sources admettent les grâces extérieures : ainsi la lumière de la Loi qui est pour Israël un remède contre le mauvais penchant (*Baruch syriaque*, XIX, 3: *S. Deut.*, XI, 18; *Qid.*, 30 *b; Berakh.*, 5 *a*). Les rabbins sollicitent, dans leurs prières, une protection qui écarte les occasions du péché et ses instigateurs (*Test. Joseph*, II, 2-6; VI, 7; *Test. Issach.*, IV, 4); ils demandent à être gardés « de l'homme mauvais, de l'occasion mauvaise, du sens mauvais » (*Berakh.*, 16 *b*). Mais c'est peu de s'en tenir à ces grâces extérieures; elles devaient aussi être reconnues par les pélagiens, les ennemis par excellence de la grâce.

Toutes les sources juives admettent encore les grâces exceptionnelles d'ordre prophétique accordées à des personnages choisis. On sait les nombreuses formes qu'elles prennent : inspiration pour les écritures (*Mekh.*, XII, 36; *Berakh.*, 4 *b*); inspiration pour le gouvernement (*S. Num.*, XXVI, 54; *Sota*, IX, 6); inspiration de bonnes paroles (*Eccl. R.*, 7, 8 [Méir]); vision des cœurs (*Berakh.*, 31 *b*); inspiration prophétique (*Berakh.*, 10 *a; T. Sota*, XIII, 2). C'est un des thèmes communs des apocalypses : la révélation dont le voyant est gratifié vient de Dieu (cf. *Lettre d'Aristée*, 240; *Hénoch*, LXI, 13; LXII, 7; *Test. d'Aser*, V, 4; *Jubilés*, XII, 17; *IV Esdr.*, III, 14; *Baruch syriaque*, X, 3; LIV, 4, 5; XLVIII, 3). Mais toutes ces grâces ne touchent pas à l'intime de l'âme et ne contribuent pas nécessairement à la sainteté; selon le langage de la théologie catholique, elles ne sont que des *gratiæ gratis datæ*.

Cependant, en ce qui concerne la vie intérieure et la sanctification de l'âme, il y a au moins un domaine où se rencontrent toutes les formes de la tradition juive : c'est le domaine de *la pénitence;* les rabbins eux-mêmes ne le cèdent ni aux apocryphes, ni aux alexandrins. Les prières bibliques, avec leurs confessions des péchés et leurs amendes honorables (Neh., I, 4; IX, 6-37; I Esdr., IX, 5-15; Dan., IX, 4-19), avaient si nettement tracé la voie qu'elle a été fidèlement suivie. L'efficacité du repentir et la grâce qu'il procure sont un thème où se complaît la littérature du judaïsme; quand le Précurseur, Jésus et les apôtres commenceront leur prédication par la pénitence, l'accent sans doute sera nouveau, mais non pas le sujet.

Dieu ne se contente pas de préserver du péché, de ses causes ou de ses occasions (*Test. Joseph*, II, 2; IX, 3; *Jubilés*, XI, 17; XII, 20; *Vita Adæ*, XVII; *Psaumes de Salomon*, XVI, 4-15), de défendre contre Béliar (*Test. Issach.*, IV, 4; VII, 7; *Test. Nepht.*, VIII, 4; *Jubilés*, I, 20; X, 3, 6; XII, 20); comme le demandent les prières des rabbins (*Berakh.*, 16 *b*, 60 *b*), il assure par sa grâce la réparation du péché commis. Il fait bon accueil aux pécheurs repentants; ses mains sont étendues pour les recevoir (*Pesah.*, 119 *a; S. Deut.*, III, 29, 72 *a*); il leur fait miséricorde et leur pardonne (*Hénoch*, L, 2, 5; *Test. Jud.*, XIX, 2; *Rub.*, I, 9; *Siméon*, II, 13; *Jubilés*, XXXV, 5; XLI, 23, 24; *Psaumes de Salomon*, IX, 5; *Vita Adæ*, IV, 3; *Apoc. Mos.*, XXXII, 3; *IV Esdr.*, VII, 82, 133; *S. Lev.*, XXVI, 40, 112 *b;* Philon, Josèphe, etc.). Dieu convertit (*Vita Adæ*, XXVII, 1); il purifie (*Jubilés*, I, 23; XXII, 14; *Hénoch*, XII, 4, 5). Les péchés sont enlevés; comme dans l'Ancien Testament, quelques formules sont d'ordre juridique; les décrets de condamnation sont rapportés (*S. Num.*, VI, 26; *Lev. R.*, X, 5; *Pesiq.*, 157 *b*), mais la plupart des expressions indiquent une suppression totale et sont décisives contre la doctrine protestante de la justice imputative : les péchés sont oubliés, enlevés, supprimés, effacés (*Yoma*, VIII, 8; *P. Sanh.*, X, 1, 27 *c; P. Pea*, I, 1, 16 *b; Test. Gad*, VII, 5; V, 6-8). Les pécheurs sont purifiés (*Yoma*, VIII, 9 [R. Aqiba], 86 *b*); ils sont renouvelés comme d'une création nouvelle (*S. Deut.*, III, 29, 72 *a; Mid. Ps.*, CII, 3; *Ex. R.*, 3, 20; *Pesiq.*, 155 *b*). (C'est sans doute à ce langage des rabbins que saint Paul a pris son expression de « nouvelle créature », II Cor., V, 17; Gal., VI, 15). Dieu donne aux justes un cœur pur, un cœur saint; il circoncit leurs cœurs (*Jubilés*, I, 20-23; XXII, 14; *Psaumes de Salomon*, XVI, 4-7, 10, 13; III, 10; IX, 12; X, 1, 2, 3; *IV Esdr.*, VII, 138). Avec le péché lui-même sont enlevés ses effets; Dieu rétablit le pécheur dans sa paix et sa faveur (*S. Num.*, VI, 26, R. Siméon ben Jokaï). C'est là, on le voit, une part importante du domaine de la grâce intérieure.

Cette doctrine, si élevée soit-elle, n'est pas exempte d'exagération, surtout chez les rabbins. La pénitence devient un être transcendant, créé par Dieu avant le monde (*Pesah.*, 59 *a; Gen. R.*, 1, 7). Si Dieu donne aux justes un cœur pur, par contre, en abandonnant les impies au péché, il les livre à la possession de Béliar et des esprits mauvais (*Jubilés*, XXI, 22; XV, 31), car le mal serait la complète contre-partie du bien; ce serait une nécessité d'être possédé ou par Dieu ou par le diable (*Test. des douze patriarches : Issach.*, VII, 7; *Dan*, V, 1; *Aser*, III, 1; *Joseph*, X, 2, 3; *Benjamin*, VI, 4; *Gad*, IV, 7).

Le point culminant qu'atteindraient ces grâces intérieures, admises par le judaïsme, serait une sorte de *présence dans l'âme de l'Esprit saint ou de la Chekkina;* ce serait comme un investissement de l'âme par ces puissances divines : ainsi en est-il dans les apocryphes (*Jubilés*, I, 21, 23; *Test. des douze patriarches : Siméon*, IV, 4; *Lévi*, II, 3; XVIII, 7; *Nepht.*, X, 9; *Benjamin*, VIII, 2; *Psaumes de Salomon*, XVII, 42; XVIII, 8), mais aussi dans le rabbinisme pour l'Esprit-Saint : *Mekh.*, XII, 36; *Sota*, IX, 15; *S. Deut.*, XVIII, 12, 107 *b; T. Sota*, XIII, 3, 48 *b; Abot*, III, 10; *Mekh.*, XIV, 13; pour la *Chekkina: Sukka*, 28 *a; Berakh.*, 17 *a* (Meïr); *T. Sukka*, IV, 3 (Hillel). Ne serait-ce point là l'ébauche de la doctrine de saint Paul sur l'habitation de Dieu, du Saint-Esprit, dans l'âme des justes (Rom., VIII, 9, 11; I Cor., III, 16)? Le judaïsme aurait-il donc fait progresser la doctrine de l'Ancien Testament et préparé celle du Nouveau?

La thèse a été soutenue par M. Abelson (*L'immanence de Dieu dans la litt. rabbinique*, Londres, 1913; cf. A. Marmorstein, *L'Esprit-Saint dans la légende rabbinique*, dans *Archiv für Religionswiss.*, t. XXVIII, 1930; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme av. J.-C.*, p. 430). En partant des textes de l'Ancien Testament, peu nombreux, mais décisifs, sur le principe de la vie divine en l'homme par l'Esprit-Saint (Ez., XI, 19; XXXVI, 26; Jer., XXXI, 33; Ps., LI, 12, 14; CXLIII, 10; Sap., I, 4: cf. Jer., XXIII, 24; Ps., CXXXIX, 5; Is., XXVI, 8, 9, 13; Ps., LXXIII, 23 sq.), les rabbins auraient non seulement maintenu cette doctrine, mais ils l'auraient accrue et développée; ç'aurait été l'œuvre des maîtres les plus anciens, quoique leurs pensées ne nous soient connues que par des écrits plus récents. Le judaïsme aurait donc eu une véritable doctrine mystique : loin d'avoir dissipé le trésor de grâce des livres inspirés de l'Ancien Testament, il l'aurait fait fructifier.

Les savants juifs, « comme s'ils étaient encore en réalité imbus de cette répugnance pour le mysticisme qu'on prête aux anciens rabbins » (Lagrange, *Le judaïsme av. J.-C.*, p. 430), ne semblent pas avoir prêté attention à cette thèse, toute à l'honneur de leurs ancêtres. Quant aux savants chrétiens, ils paraissent la rejeter, pour maintenir l'opinion accréditée.

Quelques-uns des textes allégués sont impressionnants : Le *Livre des jubilés* fait écho au ps. LI. Moïse dit à Dieu : « Crée en nous un cœur pur et *un esprit saint.* » Et Dieu répond : « Je créerai en eux *un esprit saint* et je les purifierai de façon qu'ils ne s'écartent pas de moi. Et leurs âmes adhéreront à moi et à tous mes commandements. » (*Jubilés*, I, 21, 23.) *Le Testament de Lévi* dit du grand prêtre de l'avenir : « La gloire du Très-Haut sera prononcée sur lui et l'*esprit d'intelligence et de sanctification* reposera sur lui dans l'eau » *(Test. de Lévi*, XVIII, 7). D'après les *Psaumes de Salomon*, c'est le Messie que « Dieu a fait puissant *par l'Esprit-Saint* et *sage* par le don de conseil éclairé, accompagné de *la force et de la justice* » (Ps., XVII, 42) : ce qui fait songer à Is., XI, 1-5; mais tous les fidèles participeront à cette grâce « dans la *sagesse de l'esprit, de la justice et de la force* » (Ps., XVIII, 8; cf. *Test. Nepht.*, X, 5; *Benjamin*, IV, 5). Tous ces textes proviennent des apocryphes; s'ils étaient probants, ils ne vaudraient pas, en tout cas, pour le rabbinisme. Mais ils sont loin d'être probants; presque tous présentent quelque difficulté; plusieurs sont suspects d'interpolation chrétienne. Le *Testament de Lévi* (XVIII, 7) est une réminiscence du baptême de Jésus (*Benjamin*, IV, 5). D'autres perdent, dans leur contexte, la portée que leur donne la lecture que nous en faisons à la lumière du Nouveau Testament (*Test. Nepht.*, X, 9). Enfin, en supposant qu'il reste un ou deux textes isolés, suffisent-ils à étayer une thèse si contraire aux idées régnantes (*Jubilés*, I, 21, 23)?

Les textes rabbiniques qu'on allègue semblent se rapporter à des grâces extérieures ou à des grâces intellectuelles de prophétisme ou d'illumination, mais nullement à des grâces proprement intérieures ou de sanctification. Tout au plus y aurait-il à retenir la célèbre chaîne des vertus de Pinhas ben Jaïr (texte de la Mischna, *Sota*, IX, 15, reproduit dans le Talmud de Babylone, *Aboda Zara*, 20 *b*, sur l'autorité de ce rabbin) : « La Tôrâ conduit à la prévoyance, la prévoyance à la diligence, la diligence à la préservation des fautes (séparation, pureté, piété, humilité, crainte du péché); la crainte du péché à la sainteté, la sainteté à *l'Esprit-Saint*, *l'Esprit-Saint* à la résurrection des morts » (cf. II Cor., VI, 6, où le Saint-Esprit figure aussi au milieu d'une énumération qui comprend des vertus et d'autres éléments). La possession de l'Esprit-Saint serait au sommet de cette échelle des vertus, acquises par un effort persévérant selon les méthodes pharisiennes; elle est donnée comme le point culminant de la perfection, conduisant à la résurrection des morts. En réalité, le Saint-Esprit n'est ici qu'une récompense accordée à l'effort; il ne dépasse pas la sphère d'une connaissance qui, sans doute, est surnaturelle, mais qui n'appar-

tient pas à l'ordre de la sainteté. Il n'est ni un don gratuit, ni un principe d'action, germe des vertus. Il habite *sur les justes*, c'est-à-dire qu'il plane sur eux, comme un protecteur, il n'habite pas en eux. Pour trouver chez les rabbins des textes décisifs, il faut descendre jusqu'au XIIIe siècle. « Quoi que fassent les saints, ils le font par le pouvoir de l'Esprit-Saint » (*Yalqout*, sur Gen., XLIX). « N'ai-je pas mis mon Esprit en eux, afin qu'ils puissent accomplir de bonnes actions? » (Pseudo-Jonathan, sur Gen., VI, 3; cf. M.-J. Lagrange, *Le judaïsme av. J.-C.*, p. 443-444.)

La thèse de l'immanence divine bénéficie de la doctrine des hypostases bibliques. Un chrétien est porté à voir, dans l'*Esprit-Saint* et la *Chekkina* des documents rabbiniques, des personnifications comme celles de la Sagesse (Prov., VIII; Eccli., XXIV; Sap., VII) et de la Parole de Dieu (Sap., XVIII, 15). Mais quand on y regarde de près, on s'aperçoit que c'est à tort. La révélation de l'Ancien Testament, en distinguant en Dieu des hypostases, mettait en relief la richesse de sa nature et de sa vie et l'immanence de son action dans ses créatures. Le rabbinisme, au nom d'un rigide et étroit monothéisme, condamna ces hypostases et arrêta le mouvement commencé. A la place, il multiplia les dénominations abstraites, les façons de parler vides et emphatiques qui, avec les apparences de personnifier des attributs divins, ne s'élèvent guère au-dessus de la prosopopée; au lieu de réalités divines, on n'a dans l'âme que des abstractions. La suppression des hypostases divines barre la voie à l'immanence et à l'action de Dieu dans les âmes.

Les auteurs chrétiens n'ont donc pas tort quand, après avoir rendu hommage au judaïsme et à sa haute conception de la spiritualité de Dieu, ils lui reprochent d'avoir éloigné ce Dieu dans sa transcendance, en le reléguant dans les sphères les plus hautes du ciel et d'avoir supprimé la familiarité des rapports des patriarches avec le Dieu vivant, d'Israël avec celui qui était son chef, mais aussi son pasteur et son père. Il peut sembler que le reproche est mal fondé; les rabbins n'affirment-ils pas de mille manières la proximité de Dieu et même sa présence? Mais c'est pure illusion; cette proximité et cette présence sont représentées par des abstractions (cf. J. Bonsirven, *op. cit.*, t. I, p. 212-219; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme av. J.-C.*, p. 430).

3. *Le pharisaïsme contre la grâce. — a) D'après les écrits rabbiniques.* — Quoi qu'il en soit des illusions et des fâcheuses tendances du rabbinisme pharisien, il ne trébuche vraiment sur la doctrine de la grâce que lorsqu'il rencontre les deux dogmes de la *liberté* et de la *rétribution*. Ce sont certes deux dogmes fondamentaux de l'ancienne loi comme de la nouvelle, mais le pharisien les professe avec des dispositions qui vont les exagérer et les mettre en opposition avec la grâce de Dieu.

a. La liberté contre la grâce. — Le rabbin pharisien a une grande estime de la liberté et des forces morales de l'homme : cette estime repose sur une conviction profonde, non seulement de l'existence du libre arbitre, mais de son intégrité, en dépit de la mauvaise nature. L'homme est l'artisan de sa destinée, l'auteur de son bonheur ou de son malheur (*Psaumes de Salomon*, IX, 7-9; *IV Esdr.*, VIII, 12, 56; IX, 11; *Baruch syriaque*, XV, 5; LIV, 15; LXXXV, 8; *Apoc. Mos.*, XIII, 5; cf. Eccli., XV, 14-20; XVII, 5-18). Il est placé entre deux voies; c'est à lui de choisir entre le bien et le mal, entre la vie et la mort (*Test. Jud.*, XX, 1-3; *Test. Lévi*, XIX, 1; *Test. Nepht.*, III, 1; *Test. Aser*, VII, 1; *IV Esdr.*, VII, 129; *Jubilés*, XX, 2, 3; *Hénoch*, XCIX, 10; *Mekh.*, XIV, 29 [R. Aqiba]; *S. Lev.*, XX, 16, 92 *c, d*; *Hénoch slave*, XXX, 15); entre Dieu et Béliar (*Test. Nepht.*, II, 6); entre les deux anges (*Test. d'Aser*, VI, 4-6; cf. Eccli., XXXIII, 14; *Ép. Barnabé*, XVII; *Didachè*, I, 1). Si l'homme a deux penchants, il est toujours en son pouvoir d'assurer la victoire du bon sur le mauvais.

C'est le souci de sauvegarder cette souveraineté de la liberté qui provoque chez le rabbin la répugnance à admettre l'intervention de Dieu et de sa grâce dans le domaine de la vie morale. Le pharisien — pourtant fort modéré — des *Psaumes de Salomon* écrit : « Nos œuvres dépendent du choix et du libre arbitre de notre âme, pour que nous accomplissions le bien et le mal par les œuvres de nos mains; puis, dans ta justice, tu examines les enfants des hommes » (*Psaumes de Salomon*, IX, 7-8). On dirait que Dieu n'a rien à faire dans ces œuvres de notre liberté, mais il aura ensuite à les examiner et à les juger avec justice.

A vrai dire, deux doctrines se font jour. La première, plus nette, plus radicale, est celle de presque toutes les sentences rabbiniques et des apocryphes pharisiens (*IV Esdr.*, *Apoc. de Baruch*). L'homme possède, d'une part, dans sa nature, douée d'une inclination double et, d'autre part, dans l'aide extérieure de la Loi, les forces suffisantes pour triompher des sollicitations intérieures du mal. Si Dieu assiste l'homme dans son effort moral, c'est par les dons qu'il a départis à tous et à chacun, la liberté, les facultés spirituelles, la Tôrâ, remède souverain et universel. Dieu n'a plus à intervenir dans l'exercice de la liberté de l'homme, du moment qu'il l'a doué, en le créant, de toutes les facultés nécessaires pour faire le bien et qu'il met à sa disposition tous les moyens propres à l'éclairer et à le soutenir (cf. J. Bonsirven, *op. cit.*, t. I, p. 181; t. II, p. 24-25). C'est à peu près l'attitude que devait prendre plus tard le pélagianisme.

La seconde doctrine, plus modérée, est celle des *Testaments des douze patriarches*, de la *Lettre d'Aristée* et de maximes dispersées un peu partout : Dieu accorde, tout au moins au juste, un appui constant et efficace. Le Juif pieux prie le Seigneur de le délivrer du penchant mauvais auquel il ne saurait résister sans ce secours (*Sukka*, 52 *b* [R. Siméon ben Laquis]; cf. *Yalqout*, sur Os., XIV, 2 [R. Sinai]. On croirait cette attitude pleinement orthodoxe; en fait, elle semble le demeurer chez Aristée. Mais chez les Palestiniens, qu'on y regarde de plus près : à défaut de l'erreur du pélagianisme, c'est au moins celle du semi-pélagianisme; la liberté humaine a toujours « le primat et l'initiative » qui déterminera le sens du concours divin. Si l'homme se sanctifie un peu, on (Dieu) le sanctifie beaucoup (*Yoma*, 38 *b*). Dieu rapproche qui s'approche de lui (*S. Num.*, X, 29). Dans la voie où l'homme veut aller, on (Dieu) le fait aller (*Mak.*, 10 *b*). Si un homme se garde de la transgression une, deux et trois fois, dorénavant le saint le gardera (*P. Pea.*, I, 1, 16 *b*). La multiplication de ces formules nous montre que c'est toujours l'homme qui commence et la grâce de Dieu qui suit. Plus de traces de la grâce prévenante, rencontrée si souvent dans les livres sapientiaux (Sap., VI, 13, 14, etc.).

A la base de cette estime de la liberté, il y a, chez les rabbins pharisiens, une disposition apparentée à celle du stoïcisme : le sentiment de la dignité humaine travesti en indépendance à l'égard de Dieu, en orgueil qui refuse de reconnaître sa misère devant Dieu.

b. La rétribution contre la grâce. — L'autre dogme qui, chez le pharisien, fait échec à la grâce, est celui de la rétribution. Ce dogme n'est pas moins fondamental que celui de la liberté, soit dans l'Ancien Testament, soit dans le Nouveau. Il comporte deux propositions corrélatives : d'une part toute action obtient son salaire, récompense pour le bien, châtiment pour le mal; d'autre part, tout bonheur, comme tout malheur, est une sanction; le bien comme le mal qui arrive à l'homme est le fruit de ses œuvres, bonnes ou mau-

vaises. Ces principes, communs à tous les écrits du judaïsme, sont particulièrement fréquents dans la littérature rabbinique. Dieu ne laisse aucune œuvre bonne, si petite soit-elle, sans la récompenser. « Moi, Yâh, moi fidèle pour payer le salaire. » (*Abot*, II, 16 [R. Tarphon]; *S. Lev.*, XIX, 36, 91 *b*; XXII, 31, 99 *d*.)

Que Dieu observe cette justice, c'est l'effet de sa souveraine perfection. Mais du même coup on l'assujettit aux étroitesses et aux préjugés dont la pensée juive a compliqué cette justice. Cette justice, en effet, on ne la comprend pas comme celle d'un père et d'un souverain, qui reste toujours libre de déterminer le sort de ses enfants et de ses créatures, suivant son bon plaisir et sans se croire tenu à un égalitarisme étroit. Dieu a beau être le maître du monde, le pharisien l'astreint au régime de la justice stricte : justice commutative, rétribution rigoureuse et proportionnelle. Les libres initiatives de sa volonté et de sa grâce sont entravées. Les décrets de prédestination doivent tenir compte des mérites et observer un certain égalitarisme.

Cette conception d'une rétribution automatiquement appliquée et strictement proportionnelle a contribué à créer chez le pharisien une disposition très fâcheuse : il a conscience de posséder des droits sur Dieu; les biens qu'il attend de lui ne sont pas une faveur, mais un dû; de là une suffisance ridicule qui ferme les voies à toute aspiration vers un surnaturel gratuit et inaccessible aux conceptions et aux forces de la nature. Quelques maximes des rabbins protestent contre cette conséquence; elles montrent simplement que cette conséquence avait été sentie (cf. J. Bonsirven, *op. cit.*, t. II, p. 63).

Si ces deux exagérations, celle de la liberté et celle de la rétribution, aboutissent également à compromettre la grâce, c'est qu'elles procèdent l'une et l'autre d'un rationalisme inconscient : de la répugnance à admettre une action divine profonde dans les âmes, de l'élimination, dans les concepts sur la nature et la vie de Dieu, de tout ce qui dépasse l'ordre naturel, de tout ce que la raison humaine ne peut découvrir, ni concevoir.

Enfin, pendant que l'universalisme se déploie à Alexandrie, le particularisme triomphe en Palestine; pour tous, rabbins et apocryphes, la grâce divine est réservée au seul Israël. Pour concilier ces vues avec les données bibliques dont s'autorise l'universalisme, on ne craint pas de recourir à des expédients. S'il s'agit de grâces extérieures, les rabbins sont bien obligés de convenir que Dieu a daigné parfois favoriser quelques gentils de révélations et de prophéties (Balaam, dans *Num.*, XXIV). S'il s'agit de grâces intérieures qui conduisent au salut : rémission des péchés, préservation des fautes, secours pour faire le bien, comme ces faveurs sont le privilège des justes, on ne peut les refuser aux gentils qui pratiqueraient la justice. Mais les gentils qui ont obtenu la justification ont dû renoncer à l'idolâtrie; or, on les considère, de ce seul fait, comme agrégés à Israël; et ainsi, par un détour de casuistique, c'est à Israël qu'est octroyée la grâce dont ils bénéficient. C'est de la même façon que le prosélytat, qui est pourtant d'inspiration universaliste, se trouve, en fait, jouer au profit du particularisme. La pénitence même, sur laquelle les rabbins semblaient si bien entrer dans les vues miséricordieuses de Dieu, reste, malgré tout, l'apanage d'Israël; d'après la plupart des docteurs, elle semble fermée aux gentils (cf. Kœberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christentum*, München, 1905; J. Bonsirven, *op. cit.*, t. I, p. 181-182).

b) Le pharisaïsme contre la grâce, d'après l'Évangile. — L'Évangile nous donne bien du pharisaïsme la même idée que les écrits rabbiniques et les apocryphes : c'est un système religieux qui fait échec à la grâce. L'hostilité constante et acharnée que les pharisiens manifestent envers Jésus montre qu'ils ont senti d'instinct que l'esprit de sa doctrine et de sa vie contredit et condamne leurs principes les plus chers. Il en est de même, en quelque façon, de l'attitude de Jésus envers les pharisiens; il ne se contente pas de se défendre contre eux; lui, si doux et si miséricordieux, les attaque avec vivacité; il les traite d'hypocrites (Matth., VI, 2, 5, 16; XV, 7; XXIII, 13, 15, 23, 27, 29; Marc., VII, 6), de sépulcres blanchis (Matth., XXIII, 27; cf. Luc., XI, 44), de race de vipères (Matth., XII, 34; XXIII, 33), de génération perverse et adultère (Matth., XII, 39; XVI, 4), de guides aveugles (Matth., XV, 14; XXIII, 16, 19, 24, 26); il met ses disciples en garde contre leur levain (Matth., XVI, 6, 11; Marc., VIII, 15; Luc., XII, 1). Il reconnaît donc que l'opposition qu'ils lui font porte sur l'essentiel : bien mieux, leur attitude religieuse, jointe à leur influence sur la masse, est le grand obstacle à sa mission; il ne peut convertir le peuple qu'en l'arrachant à leur emprise; aussi déclare-t-il leur justice insuffisante pour le royaume des cieux, celle qu'ils pratiquent et, dans une certaine mesure, celle qu'ils enseignent (Matth., V, 20).

Ce n'est pas que Jésus porte la moindre atteinte aux dogmes fondamentaux dont ils se font les défenseurs : inutile de mentionner la liberté que Jésus suppose toujours, sans avoir à en parler; mais, sur la rétribution, Jésus n'est pas moins formel que les pharisiens. Il ne cesse de parler de la récompense de nos œuvres par Dieu (Matth., VI, 1, 2, 3, 4, 6, 16, 18; X, 41, 42; XX, 1-7; XXIV, 45-51; XXV, 14-28; Marc., IX, 41; Luc., VI, 35; X, 7; Joa., IV, 36); il présente même le royaume de Dieu, avec ses équivalents, la vie ou la vie éternelle, comme une récompense accordée à l'accomplissement de la justice (Matth., VI, 20; XIX, 17; XXV, 31-46; Marc., X, 29, 30).

Mais il préconise une conception bien différente de la grâce. A vrai dire, pour bien pénétrer la doctrine de la grâce dans l'Évangile, il faut se représenter la doctrine pharisienne comme arrière-plan et comme contraste. Toute la différence qui sépare Jésus des pharisiens est impliquée dans l'idée nouvelle qu'il donne de Dieu; c'est désormais le *Père céleste* par opposition au *Dieu législateur et juge* dont l'idée avait fini par prévaloir chez les pharisiens. C'est à cette idée du Père céleste que Jésus rattache déjà celle de *récompense* (Matth., VI, 1, 4, 6, 18). En enseignant ainsi à ses disciples à envisager leurs relations avec Dieu comme celles d'un enfant avec son père, il exclut d'avance la forme de relations à laquelle s'attachent les pharisiens.

Pour Jésus, en effet, la religion est une amitié avec Dieu; le lien religieux qui unit Dieu et l'homme est, du côté de Dieu, *la grâce* et, du côté de l'homme, la *confiance, l'amour et l'obéissance cordiale*. Les pharisiens en avaient fait tout autre chose : les relations, à leurs yeux, étaient purement légales; elles étaient fondées sur un contrat qui donnait à Dieu des droits sur l'homme, mais aussi, réciproquement, des droits à l'homme sur Dieu. Le zèle pour la Loi est, chez le pharisien, une obéissance intéressée; la récompense immédiate et surtout la récompense suprême sont un *salaire dû au service accompli* et non *une grâce octroyée par la miséricorde*.

Les pharisiens limitent le champ de la grâce aux Juifs qui vivent sous la Loi; Jésus proteste contre leur étroitesse, quand il leur montre plus de foi chez le centurion romain que chez les meilleurs d'entre eux (Matth., VIII, 10) et, pendant que les gentils viennent d'Orient et d'Occident prendre place au banquet suprême avec Abraham, Isaac et Jacob, les fils du royaume, c'est-à-dire les Juifs, sont jetés dans les ténèbres extérieures (Matth., VIII, 11, 12).

Les pharisiens rétrécissent le cœur de Dieu et méconnaissent en lui la disposition d'où procède la grâce. Que la parabole de l'enfant prodigue soit ou non dirigée contre eux, ils ont leur image fidèle dans le frère aîné; celui-ci se plaint de ce que le père a fait pour son frère coupable. C'est la protestation contre la grâce. Aussi est-ce la grâce que Jésus proclame à deux reprises par la bouche du père : « Mangeons joyeusement. Car *mon fils que voici* était mort et il est revenu à la vie... Il fallait festoyer et se réjouir. Car *ton frère que voici* était mort et il est revenu à la vie; il était perdu et il est retrouvé » (Luc., xv, 24, 32).

Les pharisiens se scandalisent de voir Jésus fréquenter les publicains et les pécheurs (festin de Lévi, Matth., ix, 11; Marc., ii, 16; Luc., v, 30), accueillir la pécheresse (Luc., vii, 39), entrer dans la maison du publicain Zachée (Luc., xix, 7); c'est toujours le désaveu de l'attitude dictée par la grâce. Mais c'est encore le principe de la grâce que Jésus proclame dans sa réponse : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs à la pénitence » (Luc., v, 32; cf. Matth., ix, 13; Marc., ii, 17). La pécheresse s'est vu pardonner ses nombreux péchés, parce qu'elle a beaucoup aimé, tandis que celui auquel on pardonne peu, aime peu (Luc., vii, 47). « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc., xix, 10). « Il y a plus de joie dans le ciel pour un pécheur repentant que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. » (Luc., xv, 7; cf. 10.) Jésus déclare aux pharisiens que les publicains et les courtisanes les précèdent dans le royaume de Dieu (Matth., xxi, 31) : c'est que les pécheurs humbles sont plus ouverts à la grâce que les formalistes orgueilleux. Contrairement à la prétention des pharisiens qui méprisent quiconque n'est pas scrupuleux observateur de la Loi, Dieu, dans sa grâce, a souci des pécheurs et tient ouvertes les portes du royaume à quiconque veut entrer.

Ces pharisiens, qui refusent ainsi la grâce aux païens, aux publicains, aux pécheurs de toute sorte et qui s'en arrogent le monopole, tout au contraire, ce sont eux qui, de ce seul chef, ferment leur cœur à la grâce. Les discours de Jésus aux pharisiens dans le quatrième évangile (v, vii, viii, x) sont remplis de traits qui montrent leur résistance à la grâce; non contents de la refuser, ils se mettent, par leur orgueil et leur obstination, dans l'impossibilité de la recevoir. En s'opposant à Jésus, ils suivent les inspirations du diable, leur père, et ils font ses œuvres; ils sont, comme lui, menteurs et meurtriers (Joa., viii, 44, 45); ils ne peuvent pas croire en Jésus, parce qu'il est de la vérité (Joa., viii, 45-47); ils ne peuvent pas saisir les preuves de son origine divine, parce que leur malice les aveugle; les ténèbres ne peuvent pas recevoir la lumière. Ils sont incapables de le suivre, parce qu'ils n'ont en eux ni la parole de Dieu, ni son amour, ni sa vie (Joa., v, 38). Bref, c'est la grâce, sous toutes ses formes, qui leur échappe, parce qu'ils sont eux-mêmes les premiers à s'y soustraire.

Les pharisiens que vise l'Évangile sont bien les mêmes que ceux des apocryphes et des écrits rabbiniques; ils enchaînent Dieu, pour la distribution de ses grâces, à un strict égalitarisme, à l'exercice d'une justice commutative qui proportionne rigoureusement le salaire au travail, à une véritable comptabilité qui inscrit et calcule, en quantité et en qualité, d'une part les mérites et les actes conformes à la Loi, d'autre part les péchés et les transgressions. C'est pour réagir contre cette conception que Jésus aime à représenter Dieu comme un roi avec ses sujets, un maître avec ses serviteurs; il distribue librement ses biens, talents (Matth., xxv, 14) ou mines (Luc., xix, 11); personne n'a à lui demander compte de la répartition qu'il en fait.

Sa distribution procède d'après sa grâce souveraine et non d'après la prétendue dette qu'imaginent les pharisiens. Le serviteur, au sens de l'antiquité (l'esclave) ne peut mériter; il doit tout son travail à son maître; quand il a fait tout ce qu'il doit, il demeure « un serviteur inutile » (Luc., xvii, 10; cf. Matth., xxiv, 45-51; xxv, 14-30). Si son maître veut le récompenser, c'est un acte de bon plaisir.

La parabole des ouvriers de la vigne (Matth., xx, 1-16) est particulièrement significative. Le maître invite à travailler à sa vigne tous les ouvriers, au fur et à mesure qu'il les rencontre, à toutes les heures du jour; il leur demande de se fier à lui pour le salaire : « Je vous donnerai ce qui sera juste » (xx, 4). En fait, avec des durées de travail très inégales, tous reçoivent le même salaire; ce trait est manifestement dirigé contre ceux qui prétendent imposer à Dieu une stricte proportion entre le travail et la récompense et mettre ainsi des limites à sa grâce. Pourtant s'il est un cas où cette proportion devrait exister, c'est bien celui-ci, car il ne s'agit pas de serviteurs qui doivent tous leurs services à leur maître, mais d'ouvriers loués à la journée (xx, 2). Et pourtant, même en ce cas, le maître, dans sa bonté, ne se laisse pas lier par cette règle; la raison est formulée : il est maître de ses biens; il peut en disposer à sa guise (xx, 15).

Peut-être pourrait-on se plaindre, si quelqu'un était privé de son dû, mais il n'en est rien; tous, même les derniers venus, reçoivent le prix convenu pour la journée entière : un denier. Le maître dit au meneur des ouvriers mécontents : « Je ne te fais pas d'injustice; n'as-tu pas été d'accord avec moi sur un denier? » (xx, 13.) C'est sans faire tort à personne que le maître en avantage certains. Dans la libre et souveraine disposition de ses biens, il se réserve de dépasser à son gré la mesure fixée; c'est bien ce que Dieu fait à notre égard et tel est le caractère de la récompense du chrétien, une « gracieuse surabondance », c'est-à-dire une surabondance qui vient de la grâce (Marc., x, 30; Matth., xxiv, 46, 47; xxv, 21-23; Luc., vi, 38). Le principe de la rétribution, loin de subir la moindre atteinte, reçoit la plus glorieuse transfiguration.

c) Le pharisaïsme contre la grâce chez les judaïsants, d'après saint Paul. — Ce que Jésus nous fait entrevoir chez les pharisiens, saint Paul nous le montre chez les judaïsants qui sont les véritables successeurs des pharisiens de l'Évangile; ce sont d'ailleurs des pharisiens mal convertis qui ont apporté dans leur foi nouvelle leurs errements antérieurs sur la grâce; ils cherchent leur justice propre, une justice qui vient d'eux-mêmes, une justice qui repose sur leurs œuvres, les œuvres de la Loi, considérées comme méritoires du salut (Rom., x, 3, 5; Phil., iii, 6, 9). Cette justice propre a exactement les caractères opposés à la justice par la foi, puisque saint Paul décrit souvent celle-ci par contraste avec celle-là (Rom., iv, 11, 13; x, 3, 5-6; Phil., iii, 9). C'est faute de pouvoir être justifié par ses œuvres que l'homme est gratuitement justifié par la foi (Rom., iii, 22-25; v, 15-17; ix, 30-x, 3). Le pouvoir de la foi repose sur le fait qu'elle est la confiance de l'homme appuyé sur la puissance et la grâce de Dieu; elle reconnaît la justice de Dieu et s'y soumet; elle accepte sa promesse. En un mot, sans aucune arrière-pensée de mérite ni d'exigence de la part de l'homme, elle « rend gloire à Dieu »; c'est l'argument auquel saint Paul revient sans cesse (Rom., iii, 23; iv, 1-5, 20-24; x, 3).

Au contraire, le judaïsant, comme le pharisien, ne rend pas gloire à Dieu; c'est sa propre glorification qu'il cherche et non pas celle de Dieu (Rom., iv, 2); c'est le reproche habituel que saint Paul lui adresse. Au lieu de s'incliner devant Dieu, s'en remettant à sa miséricorde, quand il a fait ce qu'il devait (Luc., xvii, 9), le judaïsant se présente devant Dieu pour traiter avec lui d'égal à égal, pour conclure le marché de son salut avec la monnaie de ses œuvres; il présente son

travail, il réclame son salaire comme un dû; il fait appel à la justice de Dieu, il n'a pas besoin de sa grâce.

C'est aux judaïsants qu'il faut appliquer l'argumentation de saint Paul. Tandis que les gentils, qui ne poursuivent pas la justice, ont atteint la justice, c'est-à-dire la justice qui vient de la foi, Israël, poursuivant une loi de justice, n'est point parvenu à la Loi, c'est-à-dire : n'arrive point à pratiquer ce que commande la Loi (Rom., VIII, 3-4). Pourquoi? Parce qu'il n'a pas cherché à parvenir par la foi, mais par les œuvres (Rom., IX, 31-32). L'application aux points positifs de la Loi a induit les Juifs à croire qu'ils se faisaient une justice en pratiquant les œuvres. Or il n'y a de véritable justice que celle qui vient de la foi. Les Juifs devaient pratiquer la Loi, mais ne pas se figurer que les œuvres par elles-mêmes les rendraient justes, comme le soutenait le rabbinisme contemporain et comme les judaïsants en avaient gardé la persuasion dans leur foi nouvelle.

4. *Le terme de la grâce.* — Il est un point sur lequel le judaïsme, même dévié par l'erreur pharisienne, n'a point trahi la mission confiée au peuple de Dieu; s'il a laissé s'éclipser la grâce, du moins a-t-il toujours maintenu fermement, devant les regards des croyants, le terme où conduit cette grâce.

Si, durant l'Ancien Testament, l'ombre a longtemps plané sur l'issue de la vie d'ici-bas, la clarté s'était faite aux derniers temps, comme nous l'a montré le livre de la Sagesse. Si l'obscurité antérieure n'était pas aussi profonde qu'on veut bien le dire, du moins les faibles rayons que nous avons surpris chez quelques privilégiés (Ps., XVI, 11; XVII, 15; XXXVI, 9, 10; LXXIII, 23-26; Is., XXVI, 19; Dan., XII, 2) sont devenus une grande lumière proposée à tous, car des pharisiens cet enseignement passait dans la croyance du peuple (Joa., XI, 24); seuls les sadducéens, une aristocratie sans influence sur la masse, semblent avoir obstinément fermé les yeux à ce grand éclat (Matth., XXII, 23-33; cf. Marc., XII, 18-27; Luc., XX, 27-40; Act., XXIII, 8).

La sagesse grecque, qui semblait avoir devancé de loin la sagesse hébraïque, devait finalement être déçue, car si elle possédait de précieuses données sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme, elle ne détenait pas la pleine vérité: l'homme, en effet, revit avec tous ses éléments. En rejetant dédaigneusement la résurrection des corps (Act., XVII, 31), elle faisait obstacle à la parfaite révélation. Il était réservé à cette sagesse juive, si dédaignée des Grecs, de recevoir les clartés décisives et de faire converger vers la pleine lumière de l'Évangile les rayons qu'elle avait recueillis et conservés.

Le tableau que tracent de la vie future les écrits du judaïsme appelle bien des réserves et porte en bien des traits la rançon d'un état d'esprit dont nous avons constaté les lacunes, mais il garde en vif relief, au point central, l'essentiel des vérités révélées.

a) Les réserves. — Les premières portent sur l'*aspect temporel.* Sans doute les traits spirituels essentiels ne sont point absents : mais, comme déjà dans l'Ancien Testament, ils sont entourés de bien des traits temporels. Il est possible que ces derniers soient à entendre symboliquement ou du moins ne sont-ils là que comme enveloppe des traits spirituels. Peut-être les auteurs eux-mêmes les entendaient-ils de cette manière; mais en était-il ainsi du peuple auquel ces textes s'adressaient? Qu'on examine les développements des rabbins et même des apocryphes sur le théâtre de la récompense (J. Bonsirven, *op. cit.*, t. I, p. 511) et sur le festin des élus (id., *ibid.*, p. 520), on verra que tous ne partageaient point les hautes vues spirituelles que nous allons rencontrer.

D'autres réserves s'imposent du côté du *légalisme.* Le culte exagéré de la Loi, qui suggère aux rabbins tant de bizarreries, a projeté ses ombres jusque sur la vie future. Si Dieu lui-même se livre au ciel à l'étude de la Tôrâ, comment les élus pourraient-ils sans elle avoir le parfait bonheur? Ayant eu ici-bas la *Chekkina*, ils mériteront d'avoir là-haut la Tôrâ. Ainsi, à l'Éden, les justes seront assis sous l'arbre de vie pour étudier la Tôrâ (*Cant. R.*, VI, 9). Les anges s'informeront auprès des élus des dernières législations divines. C'est pour récompenser Israël de sa fidélité à la Tôrâ que Dieu organise le banquet céleste (*Gen. R.*, XLVIII, 10). Dans la gloire, il y aura un éclat plus éblouissant pour quiconque s'est appliqué à la Tôrâ (cf. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien. Les modalités de la récompense*, t. I, p. 517-526).

Des réserves s'imposent encore à raison du *pharisaïsme* qui a transporté jusque dans la vie future quelques-uns de ses préjugés ou de ses erreurs : le droit à la récompense, la rigoureuse proportion entre les mérites et la rétribution, la comptabilité précise des bonnes et des mauvaises actions.

Ce n'est pas que le bonheur futur ne soit parfois présenté comme une miséricorde de Dieu, donc comme *une grâce;* c'est surtout chez les apocryphes, moins profondément imprégnés de pharisaïsme que les écrits des rabbins. « Les saints hériteront de la vie dans la joie *au jour de la miséricorde, réservée aux justes* » (*Psaumes de Salomon*, XIV, 6). « Ceux qui craignent le Seigneur obtiendront miséricorde en ce jour-là et ils vivront par la miséricorde de leur Dieu » (XV, 15; cf. XVII, 51; XVIII, 6; *Test. Nepht.*, IV, 5; *IV Esdr.*, XIV, 34). Cette récompense, immense, sans mesure ni limites, personne n'en est digne, pas même David (*S. Deut.*, XXXIII, 29; *Mid. Ps.*, XVII, 13 (R. Siméon ben Jokaï); *Gen. R.*, XXXIII, 1; *IV Esdr.*, VII, 17; *Apoc. de Baruch*, XVI; LI, 7).

Mais habituellement, surtout chez les rabbins, ce bonheur est présenté comme une *récompense* et un *salaire;* c'est la juste et nécessaire rétribution des mérites, le fruit des bonnes œuvres et de la fidélité aux commandements et cette récompense est strictement proportionnée aux actions à récompenser; on recevra mesure pour mesure : « *opus* subsequetur et *merces* ostendetur » (*IV Esdr.*, VII, 35). « Les justes, qui ont beaucoup d'œuvres en réserve, recevront la *récompense de leurs œuvres propres* » (VIII, 33). « De nombreux biens vous seront donnés en récompense de vos travaux » (*Hénoch*, CIII, 3). La vie du juste, dans l'autre monde, est un trésor qu'il a gagné et « mis en réserve pour lui » en pratiquant ici-bas « la justice » (*Psaumes de Salomon*, IX, 9; cf. *Abot*, II, 15 [R. Tarphon, שכר]; *Mekh.*, XVI, 13; *Mid. Ps.*, XXVII, 7). Plusieurs des expressions qui désignent cette récompense future insistent sur le mérite humain, au détriment de la grâce divine, sur l'effort personnel plus que sur le secours de Dieu; on « mérite le siècle à venir, les deux siècles, la vie du siècle à venir » (*Berakh.*, 28 *b*; *P. Berakh.*, VII, 6, 11 *d* [R. Hanina]; *Erub.*, 54 *b*); on « acquiert le ciel et la terre, les deux mondes » (*S. Num.*, X, 29; *Abot*, II, 7 [Hillel]; *Pesiq. R.*, 42 *a*).

Il n'est pas jusqu'au *particularisme juif* qui ne se fasse encore sentir dans l'au-delà : au banquet céleste, pendant que les justes sont assis et se délectent, les gentils et les pécheurs ne font que les contempler (parabole du banquet de R. Jochanan ben Zakkaï : *Sab.*, 153 *a*; *Pesiq. R.*, 174 *b*; *Eccl. R.*, IX, 8).

En dépit de ces réserves, il faut rendre hommage à la beauté spirituelle du sort réservé aux élus et de l'idéal de bonheur qui leur est promis; le judaïsme, en cela du moins, a bien conservé le dépôt que l'Ancien Testament lui avait confié, que le Nouveau devait mettre en pleine lumière.

b) Le tableau de la vie future : vie et gloire éternelles. — La récompense réservée à la grâce est un bien ou un bonheur (*Mekh.*, XII, 12). Ce bonheur consiste essen-

tiellement dans la possession du siècle à venir, le siècle des justes (*Apoc. de Baruch*, xv, 7; li, 8; *Hénoch slave*, lxv, 8). Cet objet reçoit un grand nombre de désignations, suivant les nombreux aspects délectables qu'il présente. On dit: avoir part au siècle futur (*Sanh.*, x), recevoir les deux mondes (*Mekh.*, xiv, 31; *Qid.*, 71 *a; Sanh.*, 43 *b*), recevoir la récompense du siècle à venir (*Gen R.*, lxxxii, 8; *Eccl. R.*, ii, 1). Par analogie avec l'avenir messianique dont il se distingue pourtant, on dit aussi : acquérir ou hériter la terre (*Hénoch*, v, 7; *Qid.*, i, 10; *S. Num.*, x, 29), la terre promise, la terre renouvelée (Matth., v, 5). Le seul mot *Éden* représente tout à la fois le lieu de la récompense et toutes les félicités dont ce lieu est le centre (*Berakh.*, 28 *b*; *Hag.*, 15 *a*). Déjà aussi le mot « salut » prend, au lieu du sens messianique, le sens eschatologique qu'il gardera dans la langue chrétienne (*Hénoch*, xlviii, 8-10; l, 2-4; lxiii, 8; *IV Esdr.*, vi, 25-26; vii, 60, 66, 131; *Psaumes de Salomon*, iii, 3, 6-7; vi, 2).

Mais les deux expressions les plus remarquables et les plus fréquentes sont la *vie* et la *gloire;* elles seront retenues par le Nouveau Testament et consacrées par la théologie catholique. Elles figurent déjà en tête d'une maxime célèbre, professée par des *amoras*, mais qui se rattache à des traditions « tannaïtes ». On imagine volontiers la vie future à l'image du bonheur primitif. Or il y a six choses qui ont été enlevées à Adam et qui seront rendues à l'homme par le Messie : *la gloire, la vie,* la taille élevée, les fruits de la terre et des arbres, les lumières (astres) (*Gen. R.*, xii, 5; *Num. R.*, xiii, 11; *Ex. R.*, xxx, 2). C'est à juste titre que la gloire et la vie figurent au premier rang.

a. La vie, si souvent promise par les textes bibliques à qui observe la Loi, n'est pas la simple vie physique d'ici-bas; c'est une existence de durée indéfinie, affranchie de la dure nécessité de mourir. Elle est appelée, dans les écrits du judaïsme : « vie éternelle » (*Hénoch*, xxxvii, 4; lviii, 3; *Test. d'Aser*, v, 2; vi, 6; *Psaumes de Salomon*, xv, 15; xiv, 1, 2; iii, 11-16; *Hénoch slave*, xlii, 5; lxv, 8; lxvi, 6; *IV Esdr.*, vii, 129; viii, 6), « temps infini » (*Hénoch slave*, lxvi, 6), « jours innombrables » (*Hénoch*, lviii, 3), « temps innombrable » (*Hénoch*, cviii, 13; xci, 13-17), « plus de mort » (*Apoc. de Baruch*, lxxiv, 3; *IV Esdr.*, vii, 13, 113, 119, 120; viii, 54). Quelques formules semblent n'indiquer qu'une vie très longue, plusieurs fois séculaire (*Hénoch*, x, 17), mille générations (*Damas*, viii, 21); mais en réalité, il s'agit bien d'une vie sans fin.

Quand les textes promettent simplement la vie, il s'agit de la vie par excellence, de la vraie vie, celle qui s'oppose à la mort et à la corruption, celle que n'attriste plus la crainte de la misère ou d'une fin quelconque; c'est la vie spirituelle, la vie qui s'oppose à la perdition : « Celui qui fait le bien thésaurise *la vie* pour lui auprès du Seigneur et celui qui fait le mal est cause que son âme est dans *la perdition* » (*Psaumes de Salomon*, ix, 9). C'est la vie spirituelle qui n'a rien à redouter de la mort physique. « Vos âmes, à vous qui êtes *morts* (physiquement) dans la justice, *vivront* (spirituellement) et se réjouiront et exulteront et elles ne périront pas » (*Hénoch*, ciii, 4).

Cette vie commence ici-bas. Les justes vivent dans la Loi, dans la justice, dans la sainteté. Elle se continue ensuite dans l'autre monde, soumise à des conditions nouvelles. « Les justes vivent » (*Psaumes de Salomon*, iii, 16; ix, 9; xiii, 9; xiv, 1-2, 6; xv, 15); ils ne revivent pas, comme s'ils avaient perdu leur vie première, pour en recevoir une nouvelle. Cette vie « ne subira pas de défaillance », elle est « éternelle » (*Psaumes de Salomon*, iii, 16; xiii, 9; xiv, 3; J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911, introd., p. 61).

Cette vie éternelle et bienheureuse est symbolisée par l'arbre de vie qui fait le principal ornement du nouveau paradis (*Hénoch*, xxiv, 4, 5; *Hénoch slave*, viii, 3-5); les justes vivent à son ombre (*Hénoch*, xxv 5-6; *Test. de Lévi*, xviii. 11; *IV Esdr.*, viii, 52) et mangent de son fruit qui leur confère l'immortalité (*Mid. Ps.*, i, 19; *Cant. R.*, vi, 9). Pour les *Psaumes de Salomon*, ce sont les saints eux-mêmes qui sont les arbres de vie, arbres vivants recevant leur vie du Seigneur (xiv, 2).

Du même ordre que la vie sont d'autres images qui reparaîtront aussi dans le Nouveau Testament. L'entretien de cette vie est représenté par le festin céleste; il est un des thèmes favoris des apocryphes et surtout des rabbins qui font des descriptions plantureuses des mets servis aux élus. Dieu les rassasie « du pain du siècle à venir » (*IV Esdr.*, vi, 49-52; *Apoc. de Baruch*, xxix, 4-8; *Gen. R.*, lxxxii, 8). Cette vie ne rencontrera plus d'entraves : plus d'infirmités ni de douleurs; celles dont les hommes étaient accablés seront enlevées (*Hénoch*, x, 22; xxv, 6; *IV Esdr.*, viii, 53, 54); plus de vieillesse, ni de corruption (*Apoc. de Baruch*, li, 9, 16; lxxiii, 1, 6; lxxiv, 2; lxxxv, 4, 5). Il y aura des remèdes capables de toutes les guérisons; les apocryphes nous parlent de l' « huile du paradis » (*Vita Adæ*, xxxvi; *Apoc. Mos.*, xiii, 2; *IV Esdr.*, vii, 123). Le soleil guérit les justes. (*T. Qid.*, v, 17, R. Siméon ben Jokaï). Enfin cette vie est un parfait repos : plus de travail (*Apoc. de Baruch*, lxxiv, 1; *S. Deut.*, xxxii, 12; *Mekh.*, xix, 6); plus de fatigue (*Test. Dan*, v, 12, 13; *Hénoch*, xlv, 6; lxii, 14; *IV Esdr.*, vii, 36, 38). « Le siècle futur est tout entier sabbat » (R. Aqiba; cf. Hebr., iii, 11, 18; iv, 1; Apoc., vi, 11; xiv, 13).

b. La gloire. — A côté de la vie, dans l'état futur, les documents du judaïsme font une grande place à la gloire. Elle est constituée par la lumière qui est envisagée, tantôt comme spirituelle, tantôt comme matérielle, celle-ci n'étant que le reflet de celle-là. Pendant que les damnés sont plongés dans l'obscurité, les justes jouissent d'une lumière abondante (*Héroch*, xcii, 4; cviii, 11; l, 1; lviii, 3, 4, 6; xxxviii, 2, 4; *Test. de Lévi*, iv, 3; *Psaumes de Salomon*, iii, 16; *Hénoch slave*, xlii, 5; lxv, 9; *IV Esdr.*, vii, 42; *Apoc. de Baruch*, xlviii, 50; *Ex. R.*, xxxv, 1 (R. Juda ben Simon); *Eccl. R.*, xi, 7). On imagine cette lumière comme le retour de la lumière primitive qui éclairait le monde d'un bout à l'autre (*Pesiq. R.*, 118 *a; Hag.*, 12 *a*, *b*). Aussi, pendant que ce siècle est nuit, le siècle à venir sera tout entier jour (*Hag.*, 12 *b*).

Cette lumière pénètre les élus qui en deviennent eux-mêmes lumineux, plus éblouissants que le soleil (*Hénoch*, civ, 2; cviii, 12; *Vita Adæ*, xxix, 9; *Hénoch slave*, lxvi, 7; *IV Esdr.*, vii, 97, 125). Cette lumière est une participation de la gloire divine, car Dieu, qui a été glorifié par les justes ici-bas, les environne à son tour de sa gloire dans le siècle à venir (*Hénoch*, l, 1; lviii, 2; lxii, 15; *Hénoch slave*, xliii, 3; *IV Esdr.*, vii, 95; viii, 51; *Apoc. de Baruch*, xlviii, 50; xlix, 2; li, 16; *Mid. Ps.*, xxx, 3). Cette gloire est symbolisée soit par les couronnes que Dieu met sur la tête des justes (*Berakh.*, 17 *a; Menah*, 29 *b;* d'après certains rabbins Dieu sera lui-même cette couronne, *Sanh.*, 111 *b; Meg.*, 15 *b*, R. Hanina); soit par les habits célestes dont ils sont honorés : ce sont des vêtements de gloire (*Hénoch*, lxii, 15; *Hénoch slave*, xxii, 8; cf. *Asc. Is.*, ix, 1, 2); soit par le siège qui leur est accordé : c'est un siège de gloire (*Hénoch*, cviii, 12; *Asc. Is.*, ix, 10, 18; *Hénoch slave*, xlv, 2).

Comme chez saint Paul (I Cor., xv, 39-41), il y aura des degrés dans cette gloire et certains rabbins distinguent au paradis sept groupes d'élus qui s'étagent l'un au-dessus de l'autre (*S. Deut.*, i, 10, 67 *a*). Comme dans la maison du Père (Joa., xiv, 2), il y a, suivant le degré de gloire, des demeures distinctes, appelées de noms caractéristiques (*Hénoch*, xlv, 4; lxii, 14;

IV Esdr., VII, 96; *Hénoch slave*, LXI, 2, 3; *Sab.*, 152 *a* (R. Isaac); *Mekh.*, VII, 37). C'est Dieu lui-même qui construira ces demeures et dressera ces tentes (*Lev. R.*, XXV, 1; *Pesiq. R.*, 145 *a*).

L'épanouissement de la vie et de la gloire produit d'autres biens, la paix et la joie, ces deux compagnes inséparables de la grâce, dans le Nouveau Testament. La paix : il n'y aura entre les justes « ni haine, ni jalousie, ni disputes » (*S. Deut.*, XI, 21). La joie découle de tous les bonheurs de l'Éden, en particulier de l'éclat des justes (*Jubilés*, XXIII, 29; *Hénoch*, CIV, 4, 6; CIII, 3, 4; *Hénoch slave*, XLII, 3; *IV Esdr.*, VII, 36-38). Il convient que les justes, ayant été ici-bas dans l'affliction, soient au siècle à venir dans l'allégresse (*S. Deut.*, XI, 26).

Tous ces éléments de bonheur que nous venons d'énumérer à part se rencontrent et se combinent : *la gloire et la vie* : les vêtements de gloire des élus sont aussi des vêtements de vie (*Hénoch*, LXII, 15, 16). *La lumière et la vie:* « la vie des élus, dans la lumière du Seigneur, ne cessera plus » (*Psaumes de Salomon*, III, 16). *La joie et la vie :* « les saints du Seigneur hériteront de la vie dans la joie » (*Psaumes de Salomon*, XIV, 6; cf. *Hénoch*, XLII, 5). Enfin *la joie et la lumière :* les sept joies lumineuses de R. Siméon ben Jokaï (*S. Deut.*, I, 10).

c. La communion avec Dieu. —Ce sont déjà des félicités spirituelles qu'expriment toutes ces images. Les rabbins essaient parfois de leur substituer un langage plus direct. Les habitants du siècle futur auront été purifiés par Dieu (*Hénoch*, X, 22; *Jubilés*, V, 12; I, 23; L, 5; *Apoc. de Baruch*, LXXXV, 15); leur cœur circoncis (*Jubilés*, I, 23; *Apoc. Mos.*, XIII, 5); Dieu exterminera la nature mauvaise qui les avait fait pécher (*IV Esdr.*, VIII, 53); il la remplacera par un cœur nouveau (R. Siméon ben Jokaï, *Ex. R.*, XLI, 12 et *Deut. R.*, VI, 6, suivant Ez., XXXVI, 26). Toutes les vertus seront données aux justes : la vérité, la sagesse, la justice, la connaissance de Dieu, la bonté (*Hénoch*, X, 16; XI, 2; XLV, 6; LVIII, 6; XCI, 10; CXII, 3; *IV Esdr.*, VII, 114; VIII, 52; *Jubilés*, I, 16; *Test. de Lévi*, XIII, 5; XVIII, 1-5).

Enfin le bien suprême que procurera le siècle futur, bien supérieur à tous les autres et qui les comprend tous, c'est *la communion avec Dieu*, ainsi que toutes les grâces qui en découlent : les justes vivent « auprès du Seigneur », « dans le Seigneur » (*Psaumes de Salomon*, III, 16; IX, 9; XIV, 2), « dans la lumière du Seigneur » (III, 16), « dans la joie ou le contentement du cœur » (XIV, 6; X, 9). Quoique enveloppé dans les descriptions sensibles, ce thème hautement spirituel est commun à toutes les traditions juives. D'après les apocryphes, Dieu descendra au milieu des justes, habitera avec eux, les protégera, les dirigera et les soutiendra (*Hénoch*, XXV, 3-6; XLV, 6; LVIII, 6; LXII, 14; *Oracles sibyllins*, III, 7, 87; *Jubilés*, I, 17-29; *Test. de Dan*, V, 12, 13; *Test. de Lévi*, V, 2; *Zab.*, IX, 8; VIII, 2; *Vita Adæ*, XXIX, 7; *Assumpt. Mos.*, X, 9; *IV Esdr.*, VII, 122; *Apoc. de Baruch*, XXI, 23; LI, 11; LIV, 22). Les rabbins abondent en développements et en détails réalistes : Dieu révélera sa *Chekkina* qui remplace le soleil (*Tanh. B. Sophetim.* 8; *Menah*, 43 *b* (R. Siméon ben Jokaï); *Mid., Ps.*, XVII, 13). Tous les justes recevront la face de la *Chekkina* et marcheront à sa splendeur (*Berakh.*, 17 *a; Mid.*, Ps., XI, 6, *Pesiq. R.*, 2 *a*). Dieu se promènera à l'Éden avec les justes dans la plus grande familiarité (*S. Lev*, XXVI, 12, 111 *b; S. Deut.*, XXXIV, 3, 149 *b; Taan*, 31 *a* [R. Éléazar]; *Eccl. R.*, I. 11). Ces anthropomorphismes ne doivent pas causer de méprises; ils signifient que les justes, vivant avec Dieu, seront comblés par lui des plus hautes faveurs spirituelles; ils seront appelés de son nom (R. Johanan); ils recevront son esprit (*Gen. R.*, 26 [R. Ismael ben José] suivant Ez., XXXVI, 27; *Pesiq.*, 148 *a*). Dieu révélera aux sages ses secrets et les mystères de ce monde (*Hag.*, 14 *a* sur Job, XXII, 16) et les justes chanteront le cantique (*Mid.*, Ps., XLVIII, 4). Et ce bonheur sera sans fin, car ce siècle n'a pas de terme. « Ceux qui craignent le Seigneur ressusciteront *pour la vie éternelle* et leur *vie*, dans *la lumière du Seigneur, ne cessera plus.* » (*Psaumes de Salomon*, III, 16; cf. J. Bonsirven, *op. cit.*, t. I. p. 517-526.)

III. La grace dans le Nouveau Testament. — 1° *L'avènement de la grâce.* — Le Nouveau Testament s'ouvre par l'avènement du Fils de Dieu dans le monde. Cet avènement est « une apparition », une « manifestation » qui ne se dévoile que par étapes; c'est l'aurore qui précède et prépare le plein jour. Les auteurs inspirés du Nouveau Testament, écrivant dans la pleine lumière de l'économie nouvelle, se sont plu à rappeler cette bienheureuse apparition et l'ont saluée à l'envi comme l'*avènement de la grâce.*

1. *La plénitude des temps.* — Saint Paul, après avoir proclamé que l'échéance de cette longue préparation est le centre de l'histoire, « la plénitude du temps » (Gal., IV, 4), même « la plénitude des temps » (Eph., I, 10), voit, dans l'envoi du Fils (Gal., IV, 4) « l'apparition de la grâce même de Dieu apportant le salut à tous les hommes » (Tit., II, 11). Quelques versets plus loin il salue encore cette même grâce en termes équivalents : c'est « *l'apparition* de la *bénignité et de l'amour pour les hommes* de Dieu notre Sauveur... » (Tit., III, 4). Et cette apparition de *la grâce de Dieu* prépare le déploiement de *la grâce de Jésus-Christ* qui assure notre justification (Tit., III, 7). Sans doute cette grâce a été préparée; elle nous a même été « donnée » en Jésus-Christ, avant le commencement des siècles; mais c'est par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ qu'elle a été manifestée (II Tim., I, 9, 10; cf. II Cor., VIII, 9; XIII, 13).

Saint Jean, après avoir exprimé l'incarnation dans sa formule lapidaire : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous... » (Joa., I, 14), s'empresse d'ajouter que ce Verbe contient « la plénitude de la grâce et de la vérité » (I, 14), sublime transposition de la formule de l'Ancien Testament (Gen., XXIV, 27; Ps., XL, 12; LXI, 8; LXXXIV, 12; LXXXIX, 15, 25); elle s'élargit et embrasse désormais les deux grands points de vue qui résument tous les biens : *la grâce* et *la vérité.* Le Verbe est l'unique présentation de la divine *grâce*, la suprême manifestation de la divine *vérité.* Bref, il est l'auteur, tout à la fois, de la parfaite *rédemption* et de la pleine *révélation.*

Saint Pierre demande aux fidèles de tourner toute leur espérance vers la grâce apportée par l'apparition de Jésus-Christ; depuis qu'elle a été manifestée par les mystères du Sauveur, elle demeure présente et sans cesse à leur portée (I Petr., I, 13).

Pour tous, cette apparition de la grâce en Jésus marque tout à la fois, de la part de Dieu, le suprême geste d'amour (Joa., III, 16) et la suprême manifestation de vérité (Hebr., I, 2) et, pour l'homme, les suprêmes richesses de vie et de lumière (Joa., I, 4, 6).

2. *L'aurore du salut.* — *L'Évangile de l'enfance* nous fait assister à quelques-unes des phases de cette *aurore du salut*, des étapes de cet avènement de la grâce. Elles sont marquées de prodiges extérieurs; ce ne sont point là les plus hautes faveurs divines; mais à travers leurs manifestations, nous percevons l'action de la grâce dans les âmes. Et cette grâce agit avec une force inconnue aux âges antérieurs. Nous devinons la cause supérieure avant de la voir apparaître.

Dès l'*annonciation du Précurseur* (Luc., I, 5-25), nous pressentons, nous sentons même la grâce du Nouveau Testament. L'idée et le terme de « grâce » flottent sur tout le récit. La *prière* de Zacharie qui a été exaucée est un appel à la « grâce » ou « faveur » de Dieu pour son peuple et c'est la réponse du ciel que

cette annonce de Jean avec tout ce qu'elle comporte : cet enfant est « une grâce », une faveur de Yahweh. Son nom l'exprime : Jean veut dire : « faveur de Yahweh » ou « Yahweh a été favorable » (Luc., I, 13, 63). La mission va réaliser la signification du nom : c'est une œuvre de grâce qu'elle va accomplir; le Précurseur, non content de faire revivre les manifestations extraordinaires de l'Esprit, fera pénétrer la grâce dans les âmes, pour convertir les fils d'Israël au Seigneur, ramener les cœurs des pères vers les enfants et les indociles à la sagesse des justes, pour préparer au Seigneur un peuple parfait (Luc., I, 16, 17). Mais surtout il sera lui-même, dès le sein de sa mère, un temple de l'Esprit-Saint; c'est un grand prodige, mais le plus grand est encore la présence de la grâce sanctifiante (Luc., I, 44). Il ne s'agit plus, comme dans l'Ancien Testament, de communication partielle pour une mission déterminée, mais de la pleine sanctification de l'âme où le Saint-Esprit remplit le rôle qui sera désormais le sien dans le Nouveau Testament.

Avec l'*annonciation à Marie* (Luc., I, 26-38) va apparaître la cause déjà agissante; Zacharie et Élisabeth étaient justes devant Dieu de toute la justice que la Loi peut mettre dans les âmes (Luc., I, 5). Avec Marie, la grâce a pris les devants; le Verbe s'est préparé le tabernacle où commencera sa vie d'ici-bas. Marie est saluée par l'ange : « pleine de grâce » (κεχαριτωμένη), celle qui, par excellence, a reçu la grâce; c'est comme sa désignation caractéristique, son nom; il ne lui en est pas donné d'autre. Le terme est donc bien rendu par : « pleine de grâce » (Luc., I, 28). C'est une plénitude, car il ne faut pas moins pour recevoir le Verbe, mais une plénitude qui s'augmentera encore et indéfiniment, du fait de la présence du Verbe, source de la grâce. Le sein de Marie est le vrai sanctuaire de Dieu ici-bas. Le Saint-Esprit commence son rôle d'agent révélateur et sanctificateur; en attendant que, avec le plein épanouissement de la nouvelle économie, il travaille, de concert avec le Fils, à la sanctification des âmes, il va, dès à présent, opérer sur le Messie (Is., XI, 2). Il couvre Marie de son ombre (I, 35). Cette ombre rappelle la *Chekkina* qui était la manifestation de la présence de Dieu au-dessus du tabernacle. Celui que son action forme dans le sein de Marie sera l'Être saint par excellence, le Fils de Dieu. Il s'appellera Jésus qui veut dire « sauveur »; l'ange expliquera à saint Joseph la signification de ce nom : celui qui le porte sauvera son peuple de ses péchés; il sera la source de toute grâce, particulièrement de la grâce rédemptrice (Matth., I, 21). Marie prononce sa parole d'acquiescement (Luc., I, 38) : alors s'accomplit le grand mystère, le Verbe se fait chair (Joa., I, 14); il réalise la participation au sang et à la chair (Hebr., II, 15); dans un homme habite corporellement la plénitude de la divinité (Col., II, 9). L'homme-Dieu entre dans le monde (Hebr., X, 5) : le premier acte qui marque cette entrée est l'offrande du corps que le Père lui a préparé (Hebr., X, 5) par le Saint-Esprit (Luc., I, 35) et, par cet acte de volonté (Hebr., X, 10), par cette unique oblation faite une fois pour toutes, nous sommes tous sanctifiés (Hebr., X, 10, 14). L'homme-Dieu est la grâce souveraine; cette grâce n'est pas encore pleinement déployée; elle demeure toujours en réserve; cependant elle agit déjà en notre faveur; ce premier acte d'offrande du Verbe « plein de grâce » (Joa., I, 14) contient en puissance toute notre sanctification (Hebr., X, 14).

Du sein de sa Mère, le Messie rayonne autour de lui la grâce dont il porte en lui la source. C'est sans doute l'extraordinaire intensité de ce rayonnement qui nous aura valu le récit de la *visitation* (Luc., I, 39-79). A la salutation de Marie, l'enfant tressaille de joie (℣. 41, 44) dans le sein d'Élisabeth; c'est Jésus qui exerce son rôle; il vient d'enrichir son Précurseur de la plénitude de l'Esprit-Saint annoncée par l'ange (Luc., I, 15). La tradition chrétienne n'a pas hésité à y voir la pleine sanctification, la grâce sanctifiante de l'économie chrétienne.

Le futur Précurseur n'est pas le seul bénéficiaire de la grâce de Jésus qui, par le Saint-Esprit, agit aussi sur Zacharie et Élisabeth. Élisabeth est, comme son enfant, remplie du Saint-Esprit (℣. 41); elle est éclairée sur ce qui s'est passé en Marie dont elle célèbre la foi (℣. 5). L'Esprit-Saint remplira aussi Zacharie, au jour de la circoncision de l'enfant (℣. 67). Pour Marie, elle n'a que faire de l'Esprit-Saint avec le Verbe de Dieu dans son sein, avec sa propre plénitude de grâce, encore augmentée, depuis, par la présence de l'auteur de la grâce.

Marie et Zacharie ont été éclairés en même temps que sanctifiés; comme de concert, ils célèbrent, dans les événements qui viennent de s'accomplir, l'aboutissant des desseins de Dieu, du dessein de miséricorde et de grâce (℣. 54, 72), juré à Abraham et à sa race (℣. 54, 55) dans la maison de David (℣. 69) : c'est le commencement du règne de Dieu; dès lors on va servir ce Dieu en justice et en sainteté (℣. 75). Zacharie entrevoit le rôle de son enfant : il sera le Précurseur de celui qui est la *grâce* (℣. 76); lui-même sera donc déjà *un agent de grâce;* la grâce seule peut opérer l'œuvre qui lui est attribuée, la rémission des péchés (℣. 77), œuvre qui a sa source dans la tendresse de la miséricorde de Dieu (℣. 78); il prêchera et administrera le baptême de pénitence pour la rémission des péchés (Luc., III, 3).

La *nativité* marque une nouvelle étape de l'apparition du Messie, une nouvelle forme de son action (Luc., II, 1-20). A peine l'enfant est-il né à Bethléem que la « gloire de Dieu » enveloppe les bergers; c'est le rayonnement de Jésus (II, 9). Le chant des anges en dévoile le symbolisme : « Gloire dans les hauteurs à Dieu! Et sur la terre, paix aux hommes, objet de la bienveillance divine » (II, 14). Cet enfant sera *une source de paix* (Is., IX, 6, 7; Mich., V, 5), de cette paix qui, dans la salutation chrétienne, est la compagne de la grâce (Rom., I, 7; I Cor., I, 3). Dès maintenant cet enfant est le gage suprême de la bienveillance divine, source de la grâce.

La scène de la *présentation* au Temple (Luc., II, 22-39) est encore, comme celle de la visitation, une *rencontre*, ainsi que l'appelle la liturgie grecque; le rayonnement du Messie, par l'intermédiaire du Saint-Esprit, n'y est pas moins intense. Le vieillard Siméon est vraiment sous l'action de cet Esprit de Dieu (Luc., II, 25, 26, 27; remarquer ces trois mentions coup sur coup); c'est l'Esprit qui guide tous ses mouvements; il l'amène à la rencontre de Jésus (℣. 27); c'est lui qui remplit son âme des plus hautes lumières; c'est lui qui inspire toutes ses paroles. Dans l'enfant qu'il tient entre ses bras, le saint vieillard, comme s'il pressentait la formule de saint Jean (I, 14), reconnaît et salue « la plénitude de la grâce et de la vérité »; la plénitude de la *grâce*, c'est « le salut que Dieu a préparé à la face de tous les peuples » (Luc., II, 30-31); la plénitude de la *vérité*, c'est « la lumière qui doit dissiper les ténèbres des nations » (Luc., II, 32). La plus haute idée que l'Esprit de Dieu eût inspirée dans l'Ancien Testament, celle du *Serviteur de Yahweh*, principe de lumière (Is., XLII, 6; XLIX, 6) et de rédemption (Is., LIII) pour tous les peuples, a ici manifestement son écho : cet enfant est bien le vrai *Serviteur de Yahweh*, source de la grâce sous toutes ses formes, grâce de lumière pour l'intelligence, grâce de force pour la volonté.

Ces quelques scènes de surnaturel rayonnement s'éteignent bientôt dans l'obscurité de Nazareth et l'effacement volontaire de la vie cachée. Saint Luc signale simplement que « *la grâce de Dieu* était sur l'enfant » (II, 40) et que « *Jésus progressait*, en même temps qu'en sagesse et en taille, *en grâce devant Dieu et*

devant les hommes » (II, 52). Quelle que soit la portée de ces expressions où l'évangéliste a conformé son style au dessein divin de cacher la merveille, la réalité demeure ce que l'ont montrée les premières manifestations.

3. *L'inauguration de l'Évangile.* — Le ministère public du Messie s'ouvre par une nouvelle manifestation surnaturelle, celle du baptême (Matth., III, 13-17; Marc., I, 9-11; Luc., III, 21-22); cette fois, ce n'est plus simplement Jésus qui répand autour de lui les flots de sa grâce; c'est le ciel qui le dévoile à la terre; c'est le Père et le Saint-Esprit qui montrent en lui cette source de grâce qui va commencer son épanchement régulier, car, l'évangéliste le marque (Luc., III, 23), c'est un *nouveau commencement*.

Tel est le sens de la déclaration *du Père;* il proclame Jésus son « Fils bien-aimé, en qui il a mis toutes ses complaisances ». Jésus est bien celui qu'a annoncé le prophète (Is., XLII, 1), celui qui est l'objet suprême de la bienveillance divine et l'instrument de cette bienveillance envers les hommes.

Tel est aussi le sens de l'intervention *du Saint-Esprit;* il descend sur Jésus pour le consacrer en vue de sa mission. Le Christ n'a pas à recevoir des dons surnaturels dont son humanité est comblée; comme la parole du Père a *proclamé* ces dons, la manifestation du Saint-Esprit les *montre* et symbolise l'usage qui va en être fait dans la mission dont le Fils est investi; c'est « l'onction d'Esprit-Saint et de puissance » dont parle saint Pierre (Act., X, 38).

L'Esprit-Saint, non content de descendre sur Jésus, y *demeure*, déclare le quatrième évangéliste (I, 32, 33) : cette permanence de l'Esprit-Saint souligne la permanence en Jésus de la source de la grâce. *L'Évangile selon les Hébreux*, cité par saint Jérôme (*Comm. in Is.*, XI, 2, *P. L.*, t. XXIV, col. 145) a voulu ajouter, à ce trait de la durée, celui de la plénitude : « Toute la source du Saint-Esprit descendit et se reposa sur lui ». C'est un noble commentaire des paroles de saint Jean (I, 32-33). D'autres apocryphes, moins heureux dans leurs inventions, ont voulu symboliser l'illumination que le Messie apportait; en même temps que la sanctification, ils ont imaginé qu' « une grande lumière » brilla sur le Jourdain (*Évang. des Ébionites;* saint Épiphane, *Panarion*, XXX, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 429).

Ce que ces textes laissent dans l'ombre, c'est que si Jésus a vu descendre sur lui toute « la source de l'Esprit-Saint », c'est pour la faire couler sur son Église. Cette onction sera communiquée aux chrétiens à leur propre baptême (I Joa., II, 20, 27; I Cor., I, 21); c'est alors qu'ils participeront à la grâce que Jésus reçoit aujourd'hui symboliquement pour eux.

Le Saint-Esprit, demeuré sur Jésus, le pousse au désert pour la tentation (Matth., IV, 1; Marc., I, 12-13; Luc., IV, 1) et le ramène en Galilée (Luc., IV, 14) pour son ministère de prédication. Ce ministère s'inaugure à la synagogue de Nazareth (Luc., IV, 16-22). Dans les « paroles de grâce » sorties de sa bouche, Jésus invoque cette onction qu'il vient de recevoir au baptême : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres » (Luc., IV, 18; cf. Is., LXI, 1). Cette onction, faite par Dieu avec l'Esprit, indique bien la grâce dont l'Esprit va être l'agent. L'Esprit de Dieu est sur son « oint » pour « publier une année de grâce de la part du Seigneur » (Luc., IV, 19; Is., LXI, 2), c'est-à-dire une ère nouvelle qui, pareille à l'année du jubilé, apportera aux hommes les faveurs divines. Jésus laisse bien entendre qu'il est prêt à distribuer cette grâce divine dont la plénitude repose en lui. Alors va commencer l'enseignement de Jésus, c'est-à-dire l'Évangile; c'est dans cet enseignement qu'il nous faut maintenant suivre la doctrine de la grâce.

La descente du Saint-Esprit au Jourdain marque l'ouverture du courant de grâce qui, venu du ciel sur Jésus, continuera à se répandre sur le monde: le baptême est le prélude de la Pentecôte. La Pentecôte, en effet, ne sera que l'extension, à tous les hommes, de l'action du Saint-Esprit, jusque-là réservée à Jésus.

2° *La grâce dans les évangiles synoptiques. Grâce et royaume de Dieu.* — Le terme de « grâce », nous l'avons vu (col. 716), ne semble pas avoir été employé par Jésus. Les deux premiers évangiles ne le contiennent pas; si le troisième s'en sert, il ne le met guère sur les lèvres de Notre-Seigneur (I, 30; II, 40, 52; IV, 22, etc.); le quatrième, après l'avoir utilisé dans son prologue, avec son sens le plus caractérisé (I, 14, 16, 17), l'abandonne délibérément dans le cours de son récit. Cependant l'Évangile est plein de la doctrine que devait exprimer ce terme, mais il la désigne par des noms différents : dans les synoptiques, c'est le *royaume de Dieu;* dans le quatrième évangile, la *vie éternelle* ou simplement la *vie*.

Pour les évangiles synoptiques, qu'il faut examiner d'abord, n'y a-t-il pas lieu d'envisager à part le troisième? Il n'est pas sans conséquence que saint Luc soit seul à employer le mot « grâce ». Ce trait caractéristique du langage est révélateur du contenu de l'ouvrage; *la doctrine de la grâce* y a bien plus de relief que dans les deux évangiles parallèles. Les causes en sont multiples : l'influence de saint Paul dont saint Luc a été le compagnon et le disciple; la sollicitude de l'évangéliste pour les destinataires de son œuvre — les gentils — qui ont été les principaux bénéficiaires de la grâce de Jésus-Christ, etc. Sans déborder le cadre de la vie et de l'enseignement de Jésus, saint Luc y fait une grande place à la *grâce* sous toutes ses formes; il en souligne le rôle dans les récits communs; si Jésus guérit des aveugles, il leur « accorde la grâce de voir » (VII, 21); évangéliste psychologue, il note avec plus de soin l'action de la grâce dans les âmes (V, 8-10). Mais c'est surtout dans la partie qui lui est propre qu'il multiplie les *enseignements de Jésus où la grâce est manifestée* et *les épisodes où la grâce est mise en acte;* comme *enseignement*, la parabole du figuier stérile (XIII, 6-9), les paraboles de la miséricorde : drachme perdue et retrouvée (XV, 8-10), enfant prodigue (XV, 11-32); la parabole du pharisien et du publicain (XVIII, 9-14); la parabole du serviteur à tout faire, avec la déclaration : « Nous sommes des serviteurs inutiles » (XVII, 7-10; cf. XII, 13-21; XIII, 1-5, etc.); — comme *épisodes :* la pécheresse de Galilée avec le pardon de Jésus et la parabole des deux débiteurs (VII, 36-50), la conversion de Zachée avec la miséricordieuse déclaration de Jésus (XIX, 1-10), le regard de Jésus à saint Pierre (XXII, 61), la prière et l'exaucement du bon larron (XXIII, 40-43), la mission de prêcher à tous le pardon des péchés (XXIV, 47), etc. On sait d'ailleurs que saint Luc est par excellence l'évangéliste de la prière (III, 21; V, 16; VI, 12; IX, 18, 28, 29; XI, 1, 5-8, 9-15; XXI, 36; XXIII, 41). Or la prière tient de très près à la grâce qu'elle sollicite (cf. W. Alexander, *The leading ideas of the Gospels*, London, 1898, p. 95-98).

Malgré ces particularités, le troisième évangile ne donne point, sur le thème de la grâce, une autre impression que les deux premiers; la différence n'est qu'une affaire de degrés. Tous les traits essentiels de la doctrine sont déjà dans saint Matthieu et saint Marc. La déclaration de Jésus dans la maison de Zachée (spéciale à Luc., XIX, 10) n'est que l'écho de celle que Jésus avait faite au festin de Lévi (commune aux trois synoptiques : Matth., IX, 12-13; Marc., II, 17; Luc., V, 31-32). Saint Matthieu a en commun avec saint Luc une des trois paraboles de la miséricorde, celle de la brebis égarée et retrouvée (XVIII, 12-13); il est seul à présenter la parabole du serviteur impitoyable (XVIII,

23-35) et celle des ouvriers de la vigne (xx, 1-16). Si saint Luc a celle des mines (xix, 12-27), saint Matthieu a celle des talents (xxv, 14-30); si saint Luc a celle des invités discourtois (xiv, 15-24), saint Matthieu a celle du festin et de la robe nuptiale (xxii, 1-14). Il n'y a donc pas lieu de séparer l'exposé de saint Luc; mais à l'exposé commun, le troisième synoptique apportera une plus riche proportion de références et bien des traits particuliers de doctrine.

Le trait qui rapproche entre eux les trois synoptiques et les oppose au quatrième évangile, c'est de faire converger l'enseignement de Jésus vers la notion du *royaume de Dieu.* Or, sous cette expression, qui devait vite devenir archaïque et, dès l'âge apostolique, sinon disparaître, du moins se réduire à son sens eschatologique, ce qui se cache, c'est *la doctrine même de la grâce* sous une forme parfaitement adaptée au temps et au milieu. En effet cette notion du royaume de Dieu, héritée de l'Ancien Testament, était familière aux Juifs. Jésus n'a pas besoin de la définir; il l'emploie couramment sans jamais l'expliquer, mais il la remplit d'un nouveau contenu. Car s'il n'est pas de notion que les Juifs eussent plus fidèlement conservée, il n'en est pas non plus qu'ils eussent plus complètement dénaturée et comme vidée de son contenu spirituel. Le pharisaïsme, en tant qu'erreur doctrinale, n'est-il pas avant tout la méconnaissance de la grâce divine (cf. col. 937)? Jésus lui-même n'a-t-il pas déclaré « la justice des scribes et des pharisiens » impuissante à introduire dans le royaume de Dieu (Matth., v, 20)?

Ce sont donc autant de traits de la doctrine de la grâce que vont nous présenter les divers aspects de ce royaume de Dieu dont il faut considérer : *l'auteur, les sujets, les effets.*

1. *L'auteur du royaume.* — Le royaume, que saint Paul appellera le plan divin du salut (Eph., i, 3-14, etc.) c'est le dessein de grâce et de miséricorde de Dieu sur l'humanité. Dieu l'a préparé par le peuple juif; la venue de Jésus-Christ en marque le point tournant et en inaugure ici-bas la réalisation universelle, en attendant sa consommation dans la vie éternelle (cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. i, p. 380). Ce royaume est donc tout à la fois celui de Dieu le Père et celui de Jésus-Christ.

a) La paternité divine. — En prêchant l'avènement du royaume de Dieu, Jésus lui donne comme fondement la *paternité divine.* Cette paternité de Dieu, qui est une des révélations caractéristiques de l'Évangile, nous introduit dans le domaine de la grâce et donne à cette grâce le couronnement réservé au Nouveau Testament. Ce n'est pas que Jésus spécule sur les attributs divins; son enseignement est tout concret et objectif; il nous montre Dieu dans son action : c'est en le désignant sans cesse sous le nom de Père (Matth., v, 16, 45, 48; vi, 1, 4, 6, 8, 9, 14, 15, 18, 26, 32; vii, 11, 21; x, 32, 33; xi, 25; xii, 50; xiii, 43; Marc., viii, 38; xi, 25, 26; Luc., vi, 36; x, 21; xi, 13) qu'il nous livre le secret de sa conduite envers l'homme et du retour qu'il en attend : ce secret, c'est la grâce.

La proclamation évangélique de la paternité divine n'est pas, à vrai dire, une révélation proprement dite. Dans l'Ancien Testament déjà, Dieu est qualifié de Père; il l'est à l'égard du peuple d'Israël qu'il a choisi, qu'il entoure de sa sollicitude paternelle (Deut., i, 31; viii, 5; xxxii, 6; cf. Tob., xiii, 4; II Macch., vi, 3). Dieu prend ce nom (Os., xi, 1; Is., i, 2; Mal., i, 6); les Israélites le lui donnent (Is., lxiii, 16; lxiv, 8; Jer., iii, 19). Si les autres peuples aussi sont enfants de Yahweh, Israël est son premier-né (Ex., iv, 22), son peuple particulier (Deut., xiv, 2); il lui porte un amour unique (Jer., xxxi, 8; Eccli., xxxvi, 14). Dieu est d'une manière spéciale le Père du roi théocratique, représentant le plus éminent du peuple choisi, image du Messie futur (II Sam., vii, 14; I Par., xvii, 13; Ps., ii, 7; lxxxix, 27, 28; cf. Ps., cxxxii). Enfin, dans les derniers livres de l'Ancien Testament, Dieu apparaît comme le Père des âmes individuelles (Mal., ii, 10; Eccli., xxiii, 1, 4; cf. li, 10); au dire des impies, les justes se vantent d'être « fils de Dieu » (Sap., ii, 16, 18). Dieu est Père dans sa providence (Sap., xiv, 3).

Mais ce point de vue, il faut en convenir, est exceptionnel dans l'Ancien Testament. Habituellement Dieu est envisagé comme *roi* (Ps., v, 3; x, 16; xxiv, 7; xliv, 5; xlvii, 3, 7-9; cf. Jer., vi, 5; xxxiii, 22; xli, 21; xliv, 6). Par corrélation, les Israélites sont, par rapport à Dieu, ses *sujets*, ses *serviteurs* (Ps., xix, 12, 14; xxvii, 9; xxxi, 17; xxxiv, 23; xc, 13; cxix, 122; cxliii, 2). De même, c'est le nom de « Serviteur de Yahweh » qui est donné tantôt au peuple d'Israël (Is., xli, 8, 9; xlii, 19; xliii, 10; xliv, 1, 2, 21; xlv, 4; xlviii, 20), tantôt au personnage mystérieux représentant un des aspects du Messie (Is., xlii, 1; xlix, 3, 5, 6, 7; lii, 13; liii, 11). Ce point de vue répond bien à l'idée que les Israélites se font du gouvernement divin sur eux, aussi les attributs qui reçoivent le plus de relief sont ceux de puissance et de justice.

Cet aspect, d'ailleurs, n'exclut pas la doctrine de la grâce; un roi peut être, à l'égard de son peuple, plein de sollicitude et même de tendresse. La puissance et la justice qui conviennent au souverain n'excluent pas la fidélité envers tous, la bienveillance envers quelques-uns, ni même la miséricorde et le pardon envers les coupables. L'Ancien Testament a célébré, en termes magnifiques, les tendresses et les compassions du roi Yahweh envers son peuple (Ex., xxxiii, 19; xxxiv, 6; Joel., ii, 13; Jon., iv, 2; Ps., lxxxvi, 15; ciii, 8; cxi, 4; cxlv, 8; Neh., ix, 17).

Le développement de l'Ancien Testament aboutissait à tempérer l'image du roi par celle du Père; mais aux derniers siècles, le triomphe du pharisaïsme avait renversé le courant; la notion du Dieu Père avait été tellement mise en oubli qu'à l'époque de Notre-Seigneur, elle était à redécouvrir. La notion même du Dieu souverain avait été rendue plus rigide; de roi à sujet, de maître à serviteur, c'était une rigoureuse comptabilité d'œuvres et de récompenses; l'inférieur pouvait être assuré de la rémunération de ses services, mais sans rien attendre au delà. Bref, *à l'économie de grâce*, qui s'ébauchait dans l'Ancien Testament, le pharisaïsme avait substitué un *strict régime de justice légale* (cf. ci-dessus, col. 938).

Si Jésus prend le contre-pied du pharisaïsme (Matth., v, 21-22, 27-28, 31-32, 33-34, 38-39, 43-44; xxiii; Marc., xii, 38; Luc., xi, 39-52; xx, 46), il ne rompt pas avec l'Ancien Testament: il n'est pas venu abolir la Loi et les prophètes, mais les accomplir (Matth., v, 17). Un des indices les plus caractéristiques de cette attitude, c'est le maintien de l'expression « royaume de Dieu » qui n'est pas sans avoir un retentissement sur l'ensemble de l'enseignement de Jésus (Matth., v, 35; xviii, 23; xxii, 2; Matth., xi, 25; Marc., x, 27; xii, 24; xiv, 36; Matth., x, 28). Notre-Seigneur fait cependant une innovation décisive en donnant la prépondérance au nom de Père, car s'il garde ordinairement l'expression « royaume de Dieu », il applique rarement à Dieu lui-même la qualification de « roi »; celle-ci est résolument supplantée par celle de « Père » et la révélation que contient l'emploi habituel de ce terme est caractéristique de l'Évangile. La paternité, qui représente chez les hommes le plus haut degré de la tendresse, n'est pas jugée trop forte pour marquer les sentiments et la conduite de Dieu envers l'homme, comme elle appelle, de la part de l'homme, des sentiments et une conduite réciproques; dans ces rapports est incluse *toute l'économie de la grâce de Dieu et de la correspondance de l'homme;* le cœur éternel du Père

céleste est caractérisé comme le prototype du cœur du père humain; c'est Jésus lui-même qui fait la comparaison : « Si vous, tout méchants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, *combien plus votre Père qui est dans les cieux donnera-t-il ce qui est bon à ceux qui le prient* » (Matth., vii, 11; cf. Beyschlag, *N. T. theol.*, trad. angl. Buchanan, t. i, iv, § 2).

Mais quelle est la relation établie entre Dieu et l'homme? Comment Dieu est-il Père et à l'égard de qui l'est-il? Comment les hommes reçoivent-ils cette filiation et quels sont ceux qui y participent?

Le langage évangélique nous met en présence d'une antinomie. D'une part, Dieu est Père sans aucune réserve; il est le Père par excellence, le Père qui est dans les cieux (Matth., v, 16, 45, 48; vi, 1). Il est Père à l'égard de tous les hommes qu'il ne sépare pas dans sa sollicitude, car il fait lever son soleil et descendre sa pluie indistinctement sur les bons et les méchants (Matth., v, 45). Il n'est jamais question pour lui de *devenir* le Père, même de ceux qui deviennent ses fils (Matth., v, 45). D'autre part, il ne semble pas y avoir toujours chez les hommes la réciprocité attendue: ceux-ci sont invités à devenir « fils de Dieu » (Matth., v, 45); c'est donc qu'ils ne le sont pas d'eux-mêmes; surtout ils ne le sont pas tous. Les enfants de Dieu (Matth., v, 9, 45; Luc., vi, 35) sont généralement identifiés avec « les fils du royaume » (Matth., viii, 12; xiii, 38). Or tous les hommes n'appartiennent pas au royaume : les bons en font partie, mais les méchants en sont exclus.

Pour résoudre cette antinomie, il faut distinguer divers modes ou degrés dans cette relation de l'homme avec Dieu. Il est un mode qui appartient à tous les hommes; c'est celui que vise Jésus, quand il nous montre le Père céleste étendant sa sollicitude sur tous, sans distinguer les bons et les méchants (Matth., v, 45). Faut-il dire alors, comme on le fait souvent, qu'il ne s'agit que d'un rapport de nature, d'un rapport de Créateur à créature? Il ne semble pas que Jésus fasse cette abstraction et envisage ce rapport isolément. Si les méchants n'ont pas effectivement la filiation divine dont il va être question, ils gardent le pouvoir radical de l'obtenir, la destination à cet état supérieur dont le recouvrement leur est sans cesse proposé; créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, ils gardent la marque et le titre de leur destinée surnaturelle (cf. G.-B. Stevens, *Theol. of the New Test.*, Edinburgh, 1901, p. 72). La paternité de Dieu s'étend à tous les hommes, même aux pécheurs, mais elle ne va pas au delà. Le Père céleste, en effet, qui veille sur les hommes ne veille pas moins sur les oiseaux du ciel et les lis des champs (Matth., vi, 26, 28), mais il n'est pas leur Père, car Jésus, parlant d'eux aux apôtres, ne dit pas : « leur Père », mais : « votre Père les nourrit » (Matth., vi, 26). La filiation divine, quelle qu'elle soit, demande pour condition une créature raisonnable.

Mais cette parole de Jésus (Matth., v, 45) est exceptionnelle. Habituellement il réserve, en Dieu, la qualification de Père et, chez les hommes, celle de fils à ceux qui appartiennent au royaume; la restriction est parfois explicite, le plus souvent elle est implicite, parce que ceux à qui Jésus s'adresse sont des disciples (Matth., v, 16, 45, 48; vi, 4, 6, 8, 18, 26, 32; xxiii, 9; Marc., xi, 25; Luc., xii, 32). Les enfants de Dieu, ce ne sont donc pas tous les hommes, mais seulement ceux qu'un acte de la faveur de Dieu a mis dans cette situation, ceux qui, par leurs dispositions de fidélité et d'obéissance, ont obtenu l'amitié de Dieu et la possession de la grâce divine. Ce sont ceux qui, d'après saint Paul, ont « reçu l'adoption » (Gal., iv, 5; cf. Rom., viii, 15, 23; Eph., i, 5), ceux à qui, d'après saint Jean, le Verbe « a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Joa., i, 12). La distinction, formellement marquée par saint Paul et saint Jean, est donc toujours supposée par les synoptiques.

Tous les hommes n'ont point, de fait, cette grâce de la filiation divine, mais tous en sont susceptibles, y sont destinés et invités. Ce qui fait obstacle à la possession effective, c'est le péché; or ce que le péché enlève, ce ne sont pas les propriétés de la nature, mais les faveurs gratuites de Dieu. Voilà la clef de l'antinomie; voilà pourquoi la corrélation ne semble point parfaite de la paternité en Dieu à la filiation en l'homme. Dieu est toujours Père; il est toujours, si l'on ose ainsi dire, ce qu'il doit être. L'homme, au contraire, n'est pas toujours ce qu'il doit être : il n'est pas toujours fils; ce que le péché lui a enlevé, il doit le reconquérir. Il ne le peut que moyennant un changement opéré en lui (cf. G.-B. Stevens, *op. cit.*). En somme, dans l'Évangile, Dieu est le Père de tous les hommes (Matth., v, 45); à ce titre, il tient en réserve pour tous la grâce qui constitue la filiation; mais si tous peuvent avoir accès à cette grâce, ceux-là seulement sont appelés fils qui la possèdent actuellement.

Quand l'Évangile nous présente le Père céleste comme la source de toute grâce, nous pouvons suivre comme un triple épanchement concentrique de ses faveurs divines. Il en verse la plénitude en Jésus-Christ (Matth., xi, 27; Luc., x, 22) qui est son Fils d'une façon unique; Jésus, en effet, revendique, à un titre spécial, la paternité divine et jamais dans cette revendication, il ne s'associe lui-même à ses apôtres (Matth., xi, 25, 26, 27; Marc., xiv, 36; Luc., xxiii, 46; Matth., x, 32; xviii, 19; Luc., xxii, 29); tantôt il dit : « *Mon* père » (Matth., vii, 21; xv, 13; xviii, 10, 35), et tantôt : « *Votre* Père » (Matth., v, 16, 45, 48; vi, 1, 14, 26, 32; vii, 11; x, 29). Du Père, par Jésus-Christ, cette grâce se répand avec mesure sur les membres du royaume; c'est une filiation *réelle*, mais seulement *adoptive*. Enfin elle s'étend comme une offre généreuse à tous les autres hommes qui ne sont fils de Dieu qu'en puissance, mais qui sont destinés à le devenir et susceptibles de l'être (cf. J. Orr, *The kingdom of God*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. ii, p. 851).

La paternité de Dieu, source de la grâce, lui donne le cachet de perfection réservé au Nouveau Testament; mais ce titre suprême n'exclut pas les titres inférieurs qui continuent la doctrine de l'Ancien Testament. Si Dieu est notre Père, il reste notre *Maître;* pour l'accomplissement de sa sainte volonté, il commande et nous avons à obéir; or, sous ce rapport, il n'y a pas de différence essentielle entre l'obéissance du serviteur à son maître et celle du fils à son père; le chef de famille peut demander les mêmes services à ses fils (Matth., xxi, 28-32) qu'à ses serviteurs (Matth., xxv, 14). Voilà pourquoi, dans le Nouveau Testament, les relations de maître à serviteur, tout en cédant le pas à celles de père à enfant, subsistent cependant à côté d'elles. Dieu est, dans la parabole du débiteur impitoyable (Matth., xviii, 23-35), un roi qui règle ses comptes avec ses serviteurs (ỳ. 23); dans la parabole du grand festin (Matth., xxii, 2-14), un roi qui célèbre les noces de son fils (ỳ. 2); dans la parabole des mines (Luc., xix, 11-27), un prétendant à la royauté (ỳ. 12). Celui qui préside au jugement dernier est un roi (Matth., xxv, 34, 40). Plus souvent, Dieu est un maître avec ses serviteurs : paraboles des invités discourtois (Luc., xiv, 15-24), des talents (Matth., xxv, 14-30), des ouvriers de la vigne (Matth., xx, 1-16), de l'économe habile (Luc., xvi, 1-9; cf. xvi, 13); nombreuses paraboles sur le service domestique (Luc., xii, 36-48; cf. Matth., xxiv, 43-51; Marc., xiii, 34-36; Luc., xvii, 7-10). Dans ces conditions, les disciples, malgré leur titre de fils, sont encore appelés « serviteurs » (Luc., xvii, 10) et leur fidèle accomplissement de la volonté divine est un service (Luc., xvi, 13). Aussi Jésus conti-

nue-t-il à parler de récompense; les moindres actes auront leur rémunération et ceux qui les auront faits seront assurés de la recevoir (Matth., v, 46; vi, 1; x, 41; Marc., ix, 41; Luc., vi, 23; xiv, 14).

Il ne s'ensuit nullement que Jésus persiste dans le point de vue strictement légal des pharisiens. Entre eux et lui demeure une différence capitale. Pour les pharisiens, Dieu accorde une récompense proportionnée aux bonnes actions des justes, mais il ne va pas au delà et refuse ses bienfaits à quiconque ne lui obéit pas. Au contraire, d'après Jésus, Dieu commence par récompenser le mérite, non seulement d'une façon proportionnée, mais avec surabondance et il va bien au delà; il ne restreint pas sa bienveillance aux justes; dans sa tendresse paternelle, il prodigue ses biens gratuits même à ceux qui en sont indignes; il est prêt à pardonner aux coupables repentants. Il fait lever son soleil et descendre sa pluie, même sur les méchants (Matth., v, 45). Il accorde ce qui est bon à tous ceux qui le lui demandent, non pour leur obéissance, mais pour leur prière (Matth., vii, 11). Les ouvriers de la vigne (Matth., xx, 1-16), quoique loués à différentes heures du jour, reçoivent tous le même salaire, mais le salaire intégral; s'il y en a d'avantagés, il n'y en a point de frustrés. Dieu accorde le salut par grâce et non exclusivement au mérite, ni selon la proportion du travail; Dieu est maître de ses dons et n'en doit compte à personne; quiconque a son dû ne peut se plaindre de la faveur accordée à autrui. Le serviteur impitoyable (Matth., xviii, 23-25) a obtenu de son maître la remise d'une dette colossale et il refuse de remettre à l'un de ses frères une dette insignifiante : la leçon est claire : les membres du royaume reçoivent de Dieu le Père un pardon si illimité qu'ils sont tenus eux-mêmes de pardonner généreusement à leurs frères qui les offensent, car il n'y a pas de proportion entre leur propre générosité et la grâce qu'ils ont reçue de Dieu.

Mais l'idée de la paternité de Dieu demeurant dominante dans l'Évangile, c'est elle qui donne son couronnement à la doctrine de la grâce; ce trait est la protestation suprême contre le rétrécissement du cœur de Dieu par le dogmatisme pharisien. Les formules de miséricorde de l'Ancien Testament sont dépassées; elles laissent tomber les réserves qu'elles contenaient encore (Ex., xxxiv, 7). L'attitude que comporte en Dieu son titre de Père, par contraste avec la rigueur légale que lui prêtait le pharisaïsme, a trouvé sa plus belle et sa plus claire expression dans la parabole de l'enfant prodigue (Luc., xv, 11-32). Il ne faut pas y voir seulement, comme on le fait trop souvent, l'image de la dégradation de l'homme loin de Dieu, de la misère du péché, du retour par la pénitence et de l'accueil joyeux et empressé de Dieu; dans cette interprétation, on n'a que faire de l'épisode du fils aîné qui est pourtant essentiel à la parabole. Le personnage principal, c'est le Père qui représente Dieu et il faut l'envisager dans sa conduite envers ses deux fils : car les deux épisodes ont chacun leur portée et ils convergent vers la même leçon. L'accueil fait par le Père au prodigue montre la conduite du cœur paternel de Dieu envers le pécheur repentant; la conduite du Père envers le fils aîné défend cette attitude de miséricorde contre la rigueur du point de vue légal et les étroitesses du sens humain. Que le fils aîné représente ou non les pharisiens, qu'il ait ou non quelque chose à se reprocher, ce sont des détails qu'il ne faut pas presser au point de les allégoriser. Le fils aîné blâme l'accueil fait au prodigue; il trouve excessives cette joie, cette générosité; sa fidélité n'obtient rien de pareil. Or le père repousse ce reproche; après avoir expliqué au fils fidèle qu'il n'est pas mis en état d'infériorité, le père insiste sur la légitimité de faire fête au prodigue retrouvé, ressuscité; la répétition de cette pensée, dans les mêmes termes, à la fin de chacun des deux épisodes (24, 32) dévoile bien la « pointe » de la parabole. Ainsi la troisième des paraboles de la miséricorde rejoint bien le sens fondamental des deux premières : « Il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentir » (Luc., xv, 7; cf. 10). Voilà bien le cœur paternel de Dieu, si accueillant au pécheur qu'il risque de scandaliser nos cœurs trop étroits. C'est vraiment l'illustration de cette autre parole de Jésus qui choquait les pharisiens : « Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin du médecin, mais ceux qui se portent mal. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (Matth., ix, 12-13; Marc., ii, 17; Luc., v, 31-32). Bref, Dieu, par la grâce, agit avec les hommes en vrai père, c'est-à-dire non en simple justice rétributive, mais avec une abondante générosité.

b) Jésus et le royaume. — Le royaume de Dieu que Jésus prêche est aussi *son royaume;* dans tout l'Évangile, les deux expressions sont prises l'une pour l'autre. Pour la première, c'est tantôt le royaume *des cieux*, spécialement dans saint Matthieu, tantôt le royaume *de Dieu*, surtout dans saint Marc et saint Luc, parfois aussi le royaume du Père (Matth., xiii, 43; xvi, 27, etc.). Pour le royaume de Jésus-Christ, voir Matth., xiii, 41; xvi, 28; xix, 28; xx, 21; cf. Marc., x, 37; Matth., xxi, 4, 5; xxiv, 30; xxv, 34, 40; xxvi, 64; Luc., xix, 38; xxiii, 42, etc. Parfois les deux expressions se côtoient dans les textes (cf. Matth., xiii, 41 avec xiii, 43; xvi, 27 avec xvi, 28). Saint Paul tiendra le même langage et parlera du « royaume de son Fils bien-aimé » (du Fils de son amour) dans lequel le Père nous a transportés (Col., i, 12, 13).

A quel titre ce royaume est-il à Jésus-Christ? Jésus en est d'abord l'annonciateur. Le premier mot de sa prédication est : « Le temps est accompli! Le royaume de Dieu est proche! » (Marc., i, 15; cf. Matth., iv,17.) Il ne fait que reprendre à la lettre le langage du Précurseur (Matth., iii, 2) dont la prédication a marqué le vrai commencement de l'Évangile (Marc., i, 1-6). Mais Jean-Baptiste a annoncé un royaume de *justice*, *de rigueur et de jugement* (Matth., iii, 7; Luc., iii, 7) : déjà la cognée est à la racine des arbres (Matth., iii, 10; Luc., iii, 9); celui qui doit venir a le van à la main pour nettoyer son aire (Matth., iii, 12; Luc., iii, 17). Dès le début, Jésus annonce un royaume de *grâce et de miséricorde;* ce trait éclate dans la scène qui ouvre sa mission, la prédication à la synagogue de Nazareth : ce sont des *paroles de grâce* qu'il prononce (Luc., iv, 22); c'est *une année de grâce* du Seigneur qu'il proclame (iv, 19); l'œuvre de cette année symbolique est, en effet, toute de grâce et de faveur; c'est, selon la prophétie d'Isaïe, la vue rendue aux aveugles, la délivrance accordée aux captifs, la liberté aux opprimés (Luc., iv, 18; cf. Is., lxi, 1, 2). Quant à la part de jugement que comporte l'oracle cité : « le jour de vengeance pour Dieu » (Is., lxi, 2), elle est délibérément passée sous silence.

Cette scène marque, en la personne de Jésus, l'inauguration du royaume (Luc., iv, 21). A mesure que se poursuit le ministère public, on a l'impression que, par la présence et l'action de Jésus, le royaume de Dieu se réalise : « Voici que le royaume de Dieu est au milieu de vous » (Luc., xvii, 21). Un des indices du progrès du royaume de Dieu, c'est le recul du royaume de Satan : « Si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu sur vous est arrivé » (Matth., xii, 28; Luc., xi, 20; cf. Luc., x, 18).

Ce royaume qu'il a annoncé et inauguré, Jésus en est le révélateur. Toute son activité est une lumière qui brille avec une telle clarté qu'il suffit d'avoir des yeux pour voir (Luc., xi, 33-36; Marc., iv, 21). Tout ce langage imagé n'est pas pur énoncé théorique; il vise ce

qui se passe autour de Jésus et s'accomplit par lui; ceux qui se laissent éclairer par lui sont des « enfants de lumière » (Luc., xvi, 8). Ce n'est donc pas seulement dans le quatrième évangile, mais dès les synoptiques, que l'image de la lumière joue un grand rôle dans l'enseignement de Jésus. Pour éclairer la notion du royaume et l'économie de grâce qu'il comporte, le Christ met en relief la paternité divine qui est le principe de cette économie; c'est à la faire ressortir que tout concourt en Jésus, son enseignement, ses miracles, sa conduite. Son enseignement révèle un Père soucieux de réaliser ici-bas son règne par l'accomplissement de sa volonté (Matth., vi, 10), de rétablir la vérité du sentiment religieux contre le formalisme des pratiques, d'appeler au salut ceux qui sont dédaignés et regardés comme perdus : les paraboles de la miséricorde, brebis perdue (Luc., xv, 4-7), drachme perdue (8-10), enfant prodigue (11-32), le pharisien et le publicain (Luc., xviii, 1-14), le bon Samaritain (Luc., x, 25-37), les dix lépreux (Luc., xvii, 12-19, etc.). Ses miracles, qui sont avant tout des miracles de bonté, des guérisons, des expulsions de démons — il refuse les miracles de pure puissance (Matth., xvi, 1) — sont l'image de la tendresse du Père céleste pour ses enfants. Sa conduite réalise, avec une touchante condescendance, les dispositions qu'il révèle chez le Père: il fréquente les publicains, les pécheurs, les déshérités, pour les amener à la pénitence et les sauver; il s'attire ainsi les reproches des scribes et des pharisiens, de ceux qui croient n'avoir pas besoin de pénitence et qui ne sont souvent que des hypocrites : le festin de Lévi (Matth., ix, 10-13; Marc., ii, 15-17; Luc., v, 29-32), la pécheresse de Galilée (Luc., vii, 36-50), l'épisode de Zachée (Luc., xix, 1-10), celui du bon larron (Luc., xxiii, 40-43, etc.).

Est-ce là tout le rôle de Jésus? La théologie du protestantisme libéral l'a soutenu et a longtemps prétendu imposer cette attitude à l'exégèse. Jésus n'aurait été qu'un docteur, un moraliste éminent, qui a mis en relief, avec la valeur de l'âme humaine, la paternité divine, un initiateur que nous avons à imiter pour aller à Dieu, mais qui, une fois Dieu atteint, n'a qu'à s'effacer. Le Père seul, et non le Fils, est l'objet du message de grâce que Jésus a prêché; de ce message, Jésus lui-même ne serait rien autre que le promulgateur (cf. Adr. Harnack, *L'essence du christianisme*, 4e éd., p. 79).

Réduire à ce rôle la mission de Jésus, c'est mutiler l'Évangile, rejeter un grand nombre de textes ou en méconnaître la portée. Jésus possède, avec le royaume qu'il prêche, un rapport beaucoup plus intime : il incarne ce royaume, il en est le germe; pour réaliser ce royaume en nous ou pour nous y introduire, il faut entrer en des relations vitales avec Jésus, non moins qu'avec le Père; il faut recevoir la personne et le message de Jésus, comme on reçoit ceux du Père; il faut croire en lui, se soumettre à lui comme au Père; il faut aller à lui, comme on va au Père, pour trouver le repos de son âme (Matth., xi, 28-30); il faut porter sa croix après lui (Matth., xvi, 24; Marc., viii, 34; Luc., ix, 23). Jésus demande pour lui, comme pour le Père, un dévouement qui aille jusqu'au sacrifice de la vie (Luc., xiv, 26). Il sollicite un amour devant lequel doivent céder les sentiments les plus sacrés; il faut l'aimer plus que son père et sa mère (Matth., x, 37; Luc., xiv-26). Le salut dépend de l'attitude envers lui : bienheureux qui n'est pas scandalisé en lui (Matth., xi, 6), qui est persécuté à cause de lui (v, 11), qui perd sa vie pour lui (x, 39; xvi, 26). Celui-là seul qui l'aura confessé devant les hommes, sera reconnu par lui devant Dieu (x, 32, 33). Il revendique pour lui (Matth., ix, 6; Marc., ii, 10; Luc., v, 24) et transmet à ses disciples (Matth., xviii, 18) un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu, celui de remettre les péchés. C'est suivant notre attitude envers lui que sera prononcée notre sentence au jugement dernier (Matth., xxv, 40, 45). Il offre sa vie en rançon pour les hommes, afin d'assurer l'efficacité de la nouvelle économie de grâce (Matth., xx, 28; Marc., x, 45). Il verse son sang, afin de sceller la nouvelle alliance (Matth., xxvi, 28; Marc., xiv, 24; Luc., xxii, 20). Ainsi, à travers tout l'Évangile, nous sommes renvoyés pour le pardon à obtenir, tantôt à Dieu (Matth., vi, 12; xviii, 27), tantôt à Jésus-Christ et à son sang rédempteur (Matth., xx, 28; xxvi, 28). Bref Jésus-Christ nous est présenté, ou se présente lui-même, comme l'unique et nécessaire médiateur de salut (Act., iv, 12).

Ce rôle est bien éclairé par les deux titres de Jésus : Fils de Dieu et Fils de l'homme. On l'appelle *Fils de Dieu* (Matth., iv, 3, 6; xvi, 16; xxvii, 40; Marc., i, 1; iii, 11, etc.); comme tel, il possède tout en commun avec le Père; il a la plénitude de cette vie qu'il transmettra aux hommes par la grâce. Il s'appelle lui-même *Fils de l'homme* (Matth., viii, 20; ix, 6; x, 23; xi, 19; xii, 8, etc.), nom mystérieux et complexe : nom de majesté qui rappelle la grande image prophétique de Daniel (vii, 13, 14), mais aussi nom de faiblesse qui marque la pleine réalité de sa nature humaine et le met sur le plan de cette humanité à laquelle il communiquera les biens divins de la grâce.

Ce rôle souverain de Jésus est encore plus manifeste dans la consommation du royaume; c'est là surtout que, dans l'Évangile, il est question de *son royaume* (Matth., xiii, 41; xvi, 28; xxv, 34, 40). Cet arbitrage suprême n'est que la conséquence logique de sa mission de médiateur nécessaire. Mais s'il n'a voulu être ici-bas que Sauveur, là-haut il sera juge (Joa., iii, 17). C'est le « Fils de l'homme » qui viendra dans la gloire du père, avec ses saints anges, rendre à chacun selon ses œuvres (Matth., xvi, 27). C'est le Fils de Dieu qui enverra ses anges pour enlever de son royaume tous les scandales et qui dira à ses anges : « Liez l'ivraie en gerbes pour la brûler et amassez le froment dans mon grenier » (Matth., xiii, 30, 41). En ce jour, à ceux qui lui ont dit : Seigneur, Seigneur! sans lui obéir, il répondra : « Je ne vous connais point » (Matth., vii, 21). C'est lui qui ouvrira à ses fidèles la porte du festin céleste (Matth., vii, 22-23; xxii, 13); c'est lui qui fermera aux vierges imprévoyantes la porte de la salle des noces éternelles (Matth., xxv, 11-12; cf. Luc., xiii, 25). C'est lui qui présidera comme roi (Matth., xxv, 34, 40) les assises solennelles du jugement dernier (Matth., xxv, 31-46).

Le royaume, cet organisme de la grâce et du salut, est donc bien tout à la fois, le royaume de Dieu et le royaume du Christ, le royaume du Père et le royaume du Fils. Mais cette dualité n'est pas une division : l'œuvre divine n'est pas divisée contre elle-même (Matth., xii, 25). La théocratie de l'Ancien Testament a montré comment, du haut du ciel, Dieu exerçait sa royauté par l'intermédiaire de son « Oint » (Ps., ii, 2). Désormais l'Oint véritable, le Christ, est son propre Fils. Dans la nouvelle économie de grâce, le Père est la source, le Fils médiateur et sauveur est le canal, voilà bien d'avance *la grâce de Dieu et la grâce du Christ* dont parlera saint Paul.

2. *La nature du royaume*. — Il n'y a pas de notion plus complexe que celle de royaume ou de règne de Dieu; sous tous les aspects, elle nous offre des antinomies. Considéré dans sa *nature*, le royaume est tantôt quelque chose d'*extérieur* qui approche (Matth., iii, 2; Marc., i, 15; Matth., iv, 17; x, 7; Marc., ix, 1; xi, 10), qu'on attend (Matth., vi, 10), qui est arrivé (Matth., xii, 28; Luc., xvii, 20-21); une sphère, un territoire, une société où l'on entre (Matth., v, 20; xviii, 3; xix, 23, 24; xxi, 31; Marc., ix, 47; cf. Matth., xi, 12; Luc., xiii, 41), un royaume qu'on ouvre (Matth., xvi, 19), qu'on

ferme (Matth., XXIII, 14), dont on est plus ou moins éloigné (Marc., XII, 30), tantôt quelque chose d'*intérieur* qu'on a à recevoir dans son cœur (Marc., X, 15; Luc., XVIII, 17), qui vous est offert, vous appartient (Matth., V, 3, 10); l'expression désigne ici les prérogatives des membres plutôt que la société elle-même; autrement on dirait qu'ils *font partie* du royaume des cieux et non pas que le royaume des cieux leur *appartient* (Luc., XII, 32) : « Il a plu à votre Père de vous donner le royaume. » Parfois même on hésite entre ces deux sens, dans des expressions comme : « *le royaume préparé* depuis le commencement du monde » (Matth., XXV, 34); « *Je vous prépare un royaume*, comme mon Père me l'a préparé » (Luc., XXII, 29); s'agit-il du trésor, du glorieux héritage qui est réservé ou du lieu où il est tenu en réserve?

Considéré dans son *développement historique*, le royaume apparaît tantôt comme une réalité *déjà présente* (Matth., V, 3, 10; XI, 12; XII, 28; Luc., XVII, 21), tantôt comme une réalité *toujours à venir* (Matth., V, 20; VIII, 11; cf. Luc., XIII, 29; Marc., IX, 1).

On connaît les solutions radicales et contradictoires de la critique indépendante : ou bien Jésus aurait eu, sur ce sujet, au cours de son ministère, des fluctuations de pensée dont les textes auraient gardé la trace; ou bien ce serait après lui que les textes se seraient agglutinés. Les libéraux ne retiennent qu'un *royaume intérieur présent* (Harnack, *L'essence du christianisme*, H.-J. Holtzmann). Les eschatologistes, qu'un *royaume extérieur attendu pour l'avenir* (J. Weiss, *La prédication du Christ sur le royaume de Dieu;* A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*).

Il n'est aucunement nécessaire de sélectionner les textes, ni de leur faire violence; de tout leur ensemble résulte une notion, complexe sans doute, mais nullement contradictoire. Il se trouve même qu'un texte reproduit deux fois : « Quiconque ne *recevra point le royaume de Dieu* comme un petit enfant, *n'y entrera point* » (Marc., X, 15; cf. Luc., XVIII, 17), donne du même coup la solution des deux antinomies : d'une part il montre comment le royaume a deux aspects qui se concilient au point que la pensée glisse insensiblement de l'un à l'autre : le royaume, c'est d'abord une disposition intérieure qu'il faut accepter dans son cœur pour être ensuite incorporé à l'assemblée des fidèles, puis introduit dans la sphère des élus. D'autre part, ce texte laisse entrevoir que ce royaume, dans la complexité de ces deux aspects, c'est-à-dire soit dans les dispositions intérieures, soit dans l'organisme extérieur, comporte deux phases, la phase imparfaite de cette vie qui est le *règne de la grâce* et la phase parfaite de là-haut qui est le *règne de la gloire*.

Mais ce texte révèle surtout comment la *grâce* est l'élément constitutif et vital qui se cache sous ce terme tout extérieur de « royaume ». Le royaume est à recevoir. Or, d'après le langage évangélique, on reçoit *une personne* (Marc., IX, 37), on reçoit *un message* (Luc., VIII, 13), on reçoit *un don* (II Cor., VI, 1; XI, 4). La personne, c'est le Christ; le message, c'est l'Évangile; le don, c'est la *grâce* (cf. Swete, Lagrange, sur Marc., X, 15). Ce dernier terme d'ailleurs, englobe les deux autres; le Christ et l'Évangile sont des *grâces*. Le royaume, en ce sens, est donc l'ensemble des biens surnaturels accordés par Dieu « au peuple des rachetés, les richesses spirituelles qu'ils tiennent de la munificence de Dieu, ce trésor intérieur que ne saurait leur ôter aucune puissance du monde » (J. Bovon, *Théol. du Nouv. Test.*, t. I, p. 406). C'est en considérant, sous l'enveloppe du terme devenu archaïque, *cette réalité toujours vivante de la grâce*, qu'on suit le plus clairement l'évolution de cette notion et qu'on rend le mieux compte de ses divers caractères. Le royaume de Dieu, en effet, est d'une valeur incomparable; il est intérieur et spirituel; il est universel; enfin il s'extériorise dans une société religieuse.

a) Valeur incomparable du royaume. — Elle s'explique par son caractère de *grâce*. La grâce est un bien transcendant; elle vient de Dieu, non pas seulement du Dieu créateur, mais du Dieu Père, par faveur gratuite; elle conduit l'homme à Dieu, non seulement au Dieu de la raison, mais au Dieu bienveillant et généreux de la révélation. Du même coup, elle assure à l'homme tout ce qui peut le combler, le salut et le bonheur. Car la grâce du royaume, c'est le salut : « Et qui pourra être sauvé? » demandent les apôtres, en entendant Jésus dire combien il est difficile aux riches d'entrer dans le royaume de Dieu (Matth., XIX, 25; cf. Luc., XIX, 9, 10). Or sans le salut, tout le reste ne sert de rien (Matth., XVI, 26; Marc., VIII, 36; Luc., IX, 25). La possession de tous les biens temporels (parabole du riche insensé, Luc., XII, 16-20) est inutile à l'homme, s'il perd son âme (vie spirituelle), car il n'y a pas de prix pour la racheter (Matth., XVI, 26; Marc., VIII, 37).

La grâce du royaume, c'est le bonheur, c'est-à-dire un état où l'homme reçoit le pardon de ses péchés (Matth., VI, 14), la satisfaction de tous ses besoins spirituels et les espérances les plus illimitées (Matth., XXV, 34). A qui possède la grâce du royaume, le bonheur est attribué dès maintenant dans les béatitudes du premier évangile (V, 3-10); la formule est explicite dans la première (V, 3) et dans la dernière (V, 10); elle est implicite, à cause du parallélisme, dans toutes les béatitudes intermédiaires (V, 4-9). Aussi l'annonce de cette grâce du royaume est-elle la bonne nouvelle par excellence, l'Évangile, d'où l'expression chère aux évangélistes : « L'Évangile du royaume » (Matth., IV, 23; IX, 35; XXIV, 14), même : « L'Évangile du royaume de Dieu » (Marc., I, 14; Luc., I, 8; cf. Matth., XIII, 19 : la parole du royaume).

Voilà pourquoi cette grâce du royaume mérite tout notre effort : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, le reste vous sera donné par surcroît » (Matth., VI, 33; cf. Luc., XII, 31). Cet effort n'est vraiment total et sincère que s'il est exclusif, car tout autre souci est un obstacle au royaume de Dieu : « Nul ne peut servir deux maîtres » (Matth., VI, 24; Luc., XVI, 13); obstacle tout particulièrement la recherche immodérée des richesses : le jeune homme riche (Matth., XIX, 16-21; Marc., X, 17-21; Luc., XVIII, 18-22), l'économe habile (Luc., XVI, 1-9), le mauvais riche (Luc., XVI, 19-31); obstacle même, dans une certaine mesure, le souci de la nourriture et du vêtement (Matth., VI, 25-32; Luc., XII, 22-30).

Cette grâce du royaume mérite aussi qu'on lui sacrifie tout le reste; l'homme qui a découvert un trésor dans un champ vend tout ce qu'il a et achète le champ pour avoir le trésor (Matth., XIII, 44); le marchand, qui a trouvé une perle de grand prix, vend tout ce qu'il a pour acquérir la perle (XIII, 45). Pour ne pas compromettre cette grâce du royaume, il faut sacrifier les objets les plus chers et les plus indispensables : la main, le pied, l'œil (Matth., XVIII, 8-9; Marc., IX, 43, 45, 47), même l'œil droit et la main droite (Matth., V, 29-30).

b) Caractère intérieur et spirituel du royaume. — C'est le caractère qui s'harmonise le mieux avec la grâce. Le grand travestissement que le judaïsme avait apporté au dessein de Dieu, avait là son point central : comme règne de Dieu, les Israélites attendaient une domination temporelle du peuple choisi sur les gentils. Sans doute la révolution serait religieuse, mais elle consisterait à imposer aux païens des rites que le formalisme pharisien avait dépouillés de leur valeur surnaturelle. Bref, de cet avènement d'un règne tout de surface, disparaissait toute véritable grâce intérieure.

Voilà pourquoi ç'a été la grande innovation de Jésus de proclamer que le règne de Dieu est *avant tout intérieur et spirituel comme la grâce;* il ne dépend d'aucune prérogative terrestre; sa possession est liée à des dispositions morales (Matth., v, 3); il se fonde et grandit dans le sanctuaire des cœurs; il y introduit un principe nouveau de soumission à Dieu, d'accomplissement de sa sainte volonté, car c'est là la *justice du royaume* (Matth., vi, 33). Dans le *Pater*, la deuxième demande : « Que votre règne arrive », est expliquée par la troisième : « Que votre volonté soit faite » (Matth., vi, 10). Dans le texte de saint Luc (xi, 2), cette dernière demande est même supprimée, comme comprise dans la précédente. On pourrait multiplier les traits à travers tout l'Évangile; il ne suffit pas de nettoyer l'extérieur du plat, il faut avant tout purifier l'intérieur (Matth., xxiii, 25-26). La valeur des hommages rendus à Dieu dépend de la part qu'y prend le cœur (xv, 8). La moralité des actes provient de l'intention (vi, 22-23). Pour exprimer ce caractère, on recourt volontiers à la formule : *Regnum Dei intra vos est*, « Le règne de Dieu est *au dedans de vous* » (Luc., xvii, 21). Cette traduction est chère à la théologie libérale qui trouve là sa thèse favorite, mais le contexte demande qu'on traduise : « Le règne de Dieu est au milieu de vous. » Si cette expression est une sorte de trompe-l'œil, il y en a assez d'autres pour exprimer un caractère dont l'Évangile est profondément imprégné. Il est vrai que le royaume, même sous sa forme définitive, est souvent comparé à un festin (Matth., viii, 12; xxii, 1-12; xxvi, 29; Luc., xxii, 30). Mais cette comparaison ne saurait donner le change; le caractère métaphorique du langage est évident.

c) Universalité du royaume. — C'est parce qu'il est *intérieur* et *spirituel* que le royaume doit être *universel*. Ce caractère pose le problème, délicat entre tous, de la distribution des grâces par Dieu; s'il fait à quelques-uns des faveurs qu'il répartit selon sa volonté souveraine, il offre sa grâce à tous et l'effet n'en va pas sans la collaboration des appelés parmi lesquels les privilégiés ne sont pas toujours les plus empressés.

Les prophètes d'Israël avaient clairement annoncé l'universalité du règne de Dieu (Mich., iv, 1-4; Is., ii, 1-5; xl-lxvi (passim); Jer., i, 10; iii, 17, etc.; Dan., vii, 14; Agg., ii, 8; Zach., ii, 11; viii, 22) et par conséquent l'effusion universelle de la grâce (Joel., iii, 1-2; col. 854). Mais le judaïsme des derniers temps avait fermé ces perspectives. L'économie privilégiée que Dieu avait octroyée à Abraham pour la bénédiction de toutes les nations (Gen., xii, 3; xviii, 18; xxii, 18; xxvi, 4; xxviii, 14) avait été transformée en un égoïste monopole : non seulement les grâces de Dieu étaient réservées aux Israélites et les gentils n'y pouvaient participer qu'en se faisant juifs, mais il suffisait aux enfants d'Israël d'invoquer leur qualité de « fils d'Abraham » pour trouver un jugement favorable (Matth., iii, 9; Luc., iii, 8).

Le Précurseur proteste déjà contre cette infatuation: « Dieu, déclare-t-il, peut, de ces pierres, susciter des enfants à Abraham » (Matth., iii, 9; Luc., iii, 8). Jésus, dès le début de sa prédication, pose nettement le principe de l'universalité du royaume et de sa grâce; les conditions d'admission qu'il fixe font abstraction des différences de race et de nationalité (Matth., v-vii). Le Père du ciel accorde ses bienfaits à tous indistinctement et ceux qui ne sont pas encore ses enfants sont invités à le devenir (Matth., v, 45). Le champ ensemencé par le Fils de l'homme est le monde entier (Matth., xiii, 37-38). Au banquet des élus, il vient des convives de l'Orient et de l'Occident (Matth., viii, 11).

Cependant les Israélites ont une position privilégiée; ils sont le peuple de la révélation, « les fils du royaume » (Matth., viii, 12); leur histoire n'a été tout entière qu'une préparation à ce royaume. Ils ont donc le droit de recevoir les premiers le message de grâce, d'être les premiers invités au festin (Matth., xxii, 2-6; Luc., xiv, 16-20). « Au Juif d'abord, puis au Grec », dira saint Paul (Rom., i, 16). Aussi Jésus déclare-t-il n'avoir mission personnelle que pour « les brebis perdues de la maison d'Israël » (Matth., xv, 24). De même recommande-t-il d'abord aux apôtres de n'aller, ni vers les gentils, ni vers les Samaritains, mais plutôt vers ces « brebis perdues de la maison d'Israël » (Matth., x, 5-6).

Toutefois, le privilège des Juifs ne les dispense pas de réaliser les conditions demandées; s'ils résistent à l'appel de Dieu, ils seront expulsés du royaume (Matth., viii, 12). Leur privilège, surtout, ne doit pas faire échec au dessein de Dieu; il ne faut pas que leur refus d'entrer dans le royaume en ferme la porte aux autres (Matth., xxiii, 13). Or, de bonne heure, leur attitude envers Jésus laisse pressentir la douloureuse issue; l'échec de la prédication à Nazareth autorise les plus sombres pressentiments (Matth., xiii, 54; Marc., vi, 1; Luc., iv, 23). Aussi Jésus, à maintes reprises, entr'ouvre devant leurs regards les perspectives qu'ils se préparent : au festin, les premiers invités de marque (Luc., xiv, 16-20) sont remplacés par des invités quelconques, raccolés sur les chemins et que l'on fait entrer, jusqu'à ce que la maison soit pleine (℣. 21-24). Les invités homicides (Matth., xxii, 6) ne sont pas seulement remplacés au banquet (℣. 8-10), ils sont punis et exterminés (℣. 7). Les vignerons, meurtriers du fils unique de leur maître (Matth., xxi, 39; Marc., xii, 8; Luc., xx, 15) verront la vigne qu'ils ont voulu s'approprier (Matth., xxi, 38; Marc., xii, 7; Luc., xx, 14) confiée à d'autres vignerons qui en donneront les fruits en leur temps (Matth., xxi, 41; Marc., xii, 9; Luc., xx, 16).

A la fin, Jésus lève toutes les restrictions et proclame ouvertement l'universalité de son règne de grâce. « L'évangile prêché dans le monde entier » portera partout la gloire de Marie de Béthanie (Matth., xxvi, 13; Marc., xiv, 9). Le discours eschatologique, qui semble pourtant barrer l'horizon, connaît « les temps des nations » (Luc., xxi, 24) et déclare que cet « Évangile du royaume sera prêché dans tout l'univers » (Matth., xxiv, 14; cf. Marc., xiii, 10). Ces déclarations universalistes ont leur digne couronnement dans la solennelle mission donnée aux apôtres par le Christ ressuscité : « Allez, enseignez toutes les nations » (Matth., xxviii, 19). « Allez par le monde entier prêcher l'Évangile à toute créature » (Marc., xvi, 15; cf. Luc., xiv, 47).

d) Caractère extérieur et social du royaume. — Ce règne de Dieu, qui doit commencer par s'établir dans le cœur de l'homme, n'est pas destiné à s'y confiner; ce principe intérieur doit agir du dedans au dehors pour le renouvellement et la transformation de tous les domaines de la vie terrestre : mariage, famille, état, société (Matth., xix, 3-9; Joa., ii, 1-11; Matth., xxii, 21). Le règne de Dieu n'est point parfait tant qu'il reste, dans la vie humaine, dans les relations des hommes entre eux, quelque chose qui n'est pas en harmonie avec la volonté de Dieu (Matth., vi, 10). Ce développement au dehors du principe intérieur est bien représenté par la parabole du levain (Matth., xiii, 33; Luc., xiii, 20-21).

Pour la poursuite de cette tâche, le règne de Dieu doit se réaliser dans un organisme historique; pour répondre à la nature de l'homme, composé d'un corps et d'une âme, cet organisme sera *extérieur* et *visible;* pour refléter le caractère social de l'homme, ce sera une *société;* pour régir des êtres raisonnables, élevés à l'état surnaturel, cette société aura *la disposition des biens de la grâce* qui, tout spirituels qu'ils sont en eux-mêmes, sont en partie attachés à des signes sensibles.

Cette idée d'une société religieuse n'est absente, ni de l'Ancien Testament, le royaume des saints de Daniel (VII, 27), ni de la littérature juive, où il est déjà question de *troupeau* et de *pasteur* (*Psaumes de Salomon*, XVII, 36, 40-44; *Jubilés*, I, 28; *Oracles sibyllins*, III, 47-50, 767-783). Jésus entre, pour ainsi dire, spontanément dans cette voie; dans le petit groupe d'apôtres et de disciples réunis autour de lui s'ébauche l'Église qui sera pratiquement la réalisation du règne de Dieu ici-bas; c'est à ce petit troupeau que le Père a bien voulu donner le royaume (Luc., XII, 32). Ce que Jésus a inauguré par sa conduite, il le confirme et le précise par des déclarations solennelles, il établit son Église sur l'autorité collective des apôtres (Matth., X, 1-4; Marc., III, 16-19; Luc., VI, 13-16; Matth., XVIII, 18) et, sur le fondement unique de Pierre (Matth., XVI, 18); il lui donne des règles de discipline (Matth., XVIII, 15-18); il lui fait des promesses (Matth., XVI, 18-20; XXVIII, 20); mais surtout il lui confie l'administration des biens spirituels de la grâce; il lui laisse, pour cela, les sacrements : le baptême (Matth., XXVIII, 19-20), l'eucharistie (Luc., XXII, 19), le pouvoir des clefs (Matth., XVI, 18), le pouvoir de lier et de délier (Matth., XVI, 19; XVIII, 19, etc.).

Seulement, toute préposée qu'elle soit à la gestion de biens surnaturels, cette société est extérieure; les effets surnaturels de son ministère sacré échappent aux organes des sens et à l'action de son gouvernement. Tant qu'elle reste dans l'état imparfait d'ici-bas, elle est exposée à incorporer des hommes qui n'ont pas son esprit, qui présentent, au dehors, des signes favorables, mais qui ne jouissent pas au dedans des biens de la grâce. Aussi le royaume est-il comparé à une salle de festin où viennent s'asseoir bons et mauvais, où réussit même à s'introduire celui qui n'a pas la robe nuptiale (Matth., XXII, 8-14). C'est un champ où croissent ensemble l'ivraie et le bon grain et, pour éviter un mal pire, il faut attendre la moisson, pour faire la séparation (Matth., XIII, 24-31). C'est un filet où s'entassent pêle-mêle les bons et les mauvais poissons et il faut attendre la fin de la pêche, pour faire le triage (Matth., XIII, 47-51). Bref, dans le royaume ici-bas, il y a « des scandales »; c'est au jugement seulement que le Fils de l'homme les fera enlever par ses anges; il y a « des ouvriers d'iniquité » que les anges jetteront dans la fournaise de feu (Matth., XIII, 41). Il y a des membres du royaume qui ont avec lui les liens extérieurs de la société, mais qui n'ont pas les liens intérieurs de la grâce.

3. *Le développement du royaume : ses phases.* — Le royaume, complexe dans sa nature, ne l'est pas moins dans son développement qui comporte deux phases principales, ici-bas, la phase initiale qui est le règne de la *grâce;* là-haut, la phase finale qui est le règne de la *gloire.* Ce n'est pas sans raison qu'il s'appelle le royaume *de Dieu* ou le royaume *des cieux :* il a son point de départ aux cieux; c'est de Dieu que nous viennent les biens surnaturels qui le constituent et dont il comble ses membres; il retourne aux cieux où il s'achèvera et réalisera sa perfection; dans l'intervalle, c'est ici-bas qu'il se développe et recrute ses membres.

Ce développement du royaume, tel que nous le dépeint l'Évangile, représente, d'une façon saisissante, le *travail de la grâce dans les âmes.* Son apparition n'a rien de fulgurant. « Il ne vient pas de manière à être observé » (Luc., XVII, 21). Certains Juifs, à l'imagination échauffée par la lecture des apocalypses, attendaient ce règne de Dieu à la façon d'une catastrophe, comme s'il devait descendre du ciel dans un décor de féerie; pendant qu'ils en épient les signes précurseurs, leur déclare Jésus, ce règne est au milieu d'eux (Luc., XVII, 21). Il vient donc « lentement, silencieusement, mystérieusement » (G.-B. Stevens, *Theol. of the New Test.*, p. 35).

Les lois de son développement sont bien marquées par la série des paraboles dites du royaume de Dieu. La pittoresque parabole du grain qui, une fois semé, n'a plus besoin de l'intervention du cultivateur (Marc., IV, 26-29) montre le royaume se développant, sans que les hommes aient à y mettre la main, sous la seule impulsion de Dieu et des agents naturels à son service. La parabole du semeur, au contraire, sous l'image des qualités requises dans le terrain pour la fructification de la semence (Matth., XIII, 3-9, 18-23, et paral.), présente les conditions à réaliser par les âmes pour tirer profit de la grâce. Le grain est jeté partout, sur le chemin, dans le terrain pierreux, dans les épines et dans la bonne terre; mais si, ailleurs, la croissance s'ébauche, elle n'aboutit à une récolte que dans la bonne terre et dans la proportion de sa valeur. La grâce est offerte à tous : chez les âmes insensibles, elle ne prend pas; chez les âmes superficielles et les âmes encombrées, elle ne produit que des fruits passagers; chez les âmes bien disposées seulement, elle donne son profit et dans la proportion même de ces bonnes dispositions. Les deux paraboles du grain de sénevé (Matth., XIII, 31-32; Marc., IV, 31-32; Luc., XIII, 19) et du levain (Matth., XIII, 33; Luc., XIII, 20-21) marquent la croissance du royaume; la première l'envisage plutôt par le dehors et en souligne l'extension; la seconde le considère par le dedans et en souligne la puissance de transformation. La première s'est réalisée par la propagation du royaume dans le monde, la seconde par la transformation morale et spirituelle qu'il y a opérée. Cette loi du développement est constante; même lorsqu'il semble réalisé, ce règne peut toujours croître; le *Pater* est à réciter sans cesse. Or nous y demandons que « le règne de Dieu arrive et que sa volonté soit faite sur la terre » (Matth., VI, 10; Luc., XI, 2). Si la volonté de Dieu peut être faite de mieux en mieux sur la terre, son règne peut aussi arriver de plus en plus.

Ce développement commence sur la terre; c'est la première phase du royaume. Avec le ministère de Jésus, il est présent; pendant que les Juifs l'attendent et observent les signes de sa venue, il est au milieu d'eux (Luc., XVII, 21). C'est la prédication de Jean-Baptiste qui en a marqué l'échéance. « Jusqu'à Jean, la Loi et les prophètes. Depuis lors, le royaume de Dieu. » (Luc., XVI, 16; cf. Matth., XI, 13.) Car Jean a annoncé et désigné celui qui en est le fondateur. Le nouveau régime est tellement supérieur à l'ancien que le plus petit dans le royaume de Dieu est supérieur à Jean qui était, jusque-là, le plus grand des fils de la femme et le plus éminent des prophètes. C'est que *ce régime est celui de la grâce;* il est inauguré par l'*auteur de la grâce.* Avec le ministère de Jésus, ce royaume est prêché, et l'on s'y empresse (Matth., XI, 12; Luc., XVI, 16); avec le groupement, autour de Jésus, des apôtres et des disciples, il se fonde. Mais il n'aura sa pleine efficacité que lorsque Jésus aura mis le sceau à son enseignement et à ses institutions par les grands mystères de sa passion et de sa glorification; alors seront ouverts tout grands, pour l'humanité, les sources du salut et les canaux de la grâce.

Tant que dure cette première phase et que le royaume se développe ici-bas, il subit les conditions de l'humanité coupable; il contient des éléments hostiles et paie tribut aux souillures du péché. L'œuvre de la grâce rencontre des obstacles : si elle ne les surmonte pas, son succès peut être compromis. Dans la parabole du semeur, les différents défauts du terrain représentent ces obstacles qui font échec à la grâce : c'est le démon qui enlève la parole aux âmes insensibles (Matth., XIII, 19); c'est l'épreuve qui, après une réception empressée, arrache cette parole aux âmes superficielles (Matth., XIII, 20-21); ce sont les soucis, la

richesse et les plaisirs de la vie qui étouffent cette parole chez les âmes passionnées (Matth., XIII, 22). Le mélange du bien et du mal pour la première phase du royaume est surtout représenté par les paraboles de l'ivraie et du filet : le bon grain reste mêlé à l'ivraie jusqu'au moment de la moisson (Matth., 24-30, 36-43); les mauvais poissons aux bons jusqu'au triage (Matth., XIII, 47-50).

Mais ce royaume aura une phase définitive qui ne connaîtra plus ces misères; elle est au ciel où tous doivent s'acheminer. Jésus, même dans des expressions qui peuvent s'appliquer au règne présent, en laisse, pour ainsi dire, la perspective toujours ouverte : c'est le royaume promis aux « pauvres en esprit » (Matth., V, 3), à ceux qui souffrent persécution pour la justice (Matth., V, 10), à ceux qui font la volonté du Père (VII, 21), aux enfants et à ceux qui leur ressemblent (Matth., XVIII, 2-3; XIX, 14); c'est la terre que les doux recevront en héritage (Matth., V, 4); c'est « la joie du Seigneur » où entreront les serviteurs fidèles (Matth., XXV, 21, 23). Mais les formules explicites abondent dans l'Évangile.

Pour les individus, cette phase nouvelle s'ouvre à la mort et au jugement. Au bon larron qui le supplie : « Souviens-toi de moi, lorsque tu seras entré dans ton royaume », Jésus répond : « Aujourd'hui même tu seras avec moi dans le paradis » (Luc., XXIII, 42-43). Pour l'ensemble du genre humain, il s'inaugurera par le retour (la parousie) du Fils de l'homme et le jugement général (Matth., XXIV, 30; Marc., XIII, 26; Luc., XXI, 27 ; Matth., XXV, 31-46). C'est alors qu'aura lieu l'avènement fulgurant que les Juifs ont en vain attendu à l'époque messianique (Luc., XVII, 20). A l'inverse de la ruine de Jérusalem qu'on pourra pressentir (Matth., XXIV, 32; Marc., XIII, 28; Luc., XXI, 28), aucun signe précurseur ne permettra d'en prévoir la date (Matth., XXIV, 36; Marc., XIII, 32). Aussi cette incertitude est-elle une perpétuelle invitation à la vigilance (Matth., XXIV, 42; Luc., XXI, 34-36). Ce sera « la consommation du siècle » (Matth., XIII, 39), « la régénération » (Matth., XIX, 28). C'est alors que le Messie nettoiera son aire, amassera son froment dans le grenier et brûlera la balle dans un feu inextinguible (Matth., III, 12; Luc., III, 17). Ce sera la séparation de l'ivraie et du bon grain; l'ivraie sera liée en bottes et jetée au feu, le froment sera amassé dans le grenier (Matth., XIII, 30); c'est-à-dire les « scandales » qui avaient subsisté dans le royaume ici-bas seront enlevés par les anges au service du Fils de l'homme; les « ouvriers d'iniquité » seront jetés dans la fournaise de feu, tandis que les justes seront brillants, comme le soleil, dans le royaume de leur Père (Matth., XIII, 41-42). C'est alors que les poissons du filet seront triés, les bons ramassés dans des vases, et les mauvais jetés dehors; c'est-à-dire les anges sépareront les méchants du milieu des justes et les jetteront dans la fournaise de feu (Matth., III, 49-50). C'est alors que les brebis seront séparées des boucs (Matth., XXV, 32-33); les méchants iront au châtiment éternel et les justes à la vie éternelle (XXV, 46). Le temps de la grâce sera fini : pour ceux qui auront suivi ses inspirations et vu Jésus dans leurs frères (Matth., XXV, 40), ce sera la récompense sans fin dans la gloire; pour ceux qui l'auront repoussée (Matth., XXV, 45), ce sera le châtiment sans fin dans la douleur et la honte.

4. *Les sujets du royaume : conditions d'admission.* — Si le royaume est destiné à tous, quelle est, à son égard, la situation de l'homme? Pour l'obtenir, qu'a-t-il à attendre de Dieu? Qu'a-t-il à faire lui-même?

a) L'impuissance de l'homme. — L'homme, en face du royaume qui lui est destiné, ne peut le saisir lui-même; il faut qu'il le reçoive (Marc., X, 15; Luc., XVIII, 17). Partout dans l'Évangile, les hommes, en présence des biens surnaturels, sont des captifs à délivrer (Luc., IV, 18), des débiteurs insolvables à libérer (Matth., XVIII, 25), des coupables à pardonner (Matth., XVIII, 17, 18), des égarés à ramener (Luc., XV, 4), des perdus à sauver (Luc., XIX, 10), même des morts à ressusciter (Luc., XV, 24-32). S'ils ont la vie physique, ils sont privés *de la vie surnaturelle, de la filiation divine* que demande leur destinée; s'ils gardent, par rapport à cette vie supérieure, un titre véritable, une sorte de capacité radicale, ils sont impuissants à se la procurer eux-mêmes à cause du péché. En effet, les évangiles synoptiques, non moins que saint Jean et saint Paul, rendent témoignage à l'universalité du péché; Jésus, ainsi qu'avait fait avant lui le Précurseur (Matth., III, 2), ainsi que feront, après lui et sur son ordre, les apôtres (Matth., VI, 12; Act., II, 38) adresse à tous, comme préface au message du salut, l'obligation de faire pénitence (Matth., IV, 17; Marc., I, 15; cf. Luc., XIII, 2, 5; Matth., XII, 39; XVI, 4; Luc., XI, 29). Les enfants du royaume eux-mêmes, les disciples sont invités à demander la rémission de leurs péchés (Matth., VI, 12). Devant un Israélite qui peut se rendre le témoignage d'avoir observé toute la Loi depuis sa jeunesse, Jésus proclame que nul n'est bon, si ce n'est Dieu (Marc., X, 18 et paral.). Les hommes, par rapport à Dieu, sont tous méchants (Matth., VII, 11). Jésus explique ce fait en attestant que le « cœur », ce centre de vie morale d'où procèdent les pensées et les actions, est comme une source impure (Matth., VII, 11; XV, 19). Sans doute l'Évangile fait parfois la distinction entre les « bons » et les « méchants », les « justes » et les « injustes » (Matth., V, 45); mais ces bons, ces justes ne sont tels que d'une façon hypothétique (Marc., II, 17; Luc., XV, 7) ou toute relative (Matth., V, 45; XII, 45; XXII, 10).

Au contraire, il existait, au temps de Jésus, des hommes qui pensaient être des justes au sens strict et qui se seraient présentés, le front haut, devant la justice divine. Jésus juge qu'il n'est pires pécheurs que ces hypocrites orgueilleux, satisfaits d'eux-mêmes. Quelle ironie à l'adresse de cette prétendue justice qui ne saurait ouvrir le royaume de Dieu (Matth., V, 20); les bien-portants n'ont pas besoin de médecin! Il n'est pas venu appeler les justes! (Matth., IX, 12-13 et paral.). La parabole du pharisien et du publicain flagelle cruellement cette prétention : le publicain se reconnaît pécheur et cet aveu humble et repentant le justifie; le pharisien, qui se croit juste et méprise les autres, ne fait qu'aggraver son état; sa prière est une nouvelle faute (Luc., XVIII, 9-14). Ces prétendus justes (les pharisiens) seront précédés dans le royaume de Dieu par les prétendus pécheurs, les publicains et les courtisanes (Matth., XXI, 31-32). Même contraste entre la pécheresse repentante et le pharisien Simon (Luc., VII, 43-47).

Les hommes étant donc tous pécheurs et d'autant plus qu'ils le reconnaissent moins, sont, par eux-mêmes, indigents et impuissants devant les biens surnaturels du royaume. Ce royaume, ils devront le recevoir comme une grâce.

b) L'initiative de Dieu. — Si le royaume est à recevoir (Marc., X, 15), il faut qu'il soit offert. Cette offre ne peut venir que de Dieu; chaque fois, en effet, que, dans l'Évangile, il est question, sous une forme ou sous une autre, d'appel au royaume, d'invitation au royaume, de concession du royaume, l'initiative part de Dieu ou de Jésus-Christ, son représentant; il y a toujours, au point de départ, la généreuse et gratuite bienveillance du Père. Si le petit troupeau que forment les disciples a reçu le royaume, c'est « un don » qui leur vient « du bon plaisir du Père » (Luc., XII, 32). Le royaume dont les « bénis du Père », sont invités à prendre possession a été préparé par Dieu dès la créa-

tion du monde (Matth., xxv, 34). Les biens surnaturels qui constituent ce royaume appartiennent à Dieu qui en dispose à son gré et les distribue par grâce (parabole des ouvriers de la vigne (Matth., xx, 1-16). C'est au Père qu'il appartient de fixer les places dans le royaume (Matth., xx, 23). Le royaume est un nouvel ordre de choses qui vient de Dieu; il fond sur les hommes (Matth., xii, 29; Luc., xi, 20; cf. Luc., x, 9); ceux-ci n'ont qu'à le recevoir; il est impossible de l'amener par la violence, comme le croyaient les zélotes; il arrive à l'heure marquée par Dieu (Act., i, 7). C'est Dieu qui, par compassion, remet au pécheur toute la dette que celui-ci est incapable de solder (Matth., xviii, 27). C'est déjà un don de Dieu, par conséquent une grâce, que la simple connaissance des mystères du royaume de Dieu, connaissance refusée à la foule, mais accordée aux apôtres (Matth., xiii, 11; Marc., iv, 11; Luc., viii, 10). Ce n'est pas *la chair et le sang,* c'est-à-dire *la nature,* mais *le Père,* c'est-à-dire *la grâce,* qui a révélé à Pierre la divinité de Jésus (Matth., xvi, 17).

Dieu a prodigué cet appel. Jésus rend grâces au Père d'avoir révélé ces mystères surnaturels non aux « sages », mais de préférence aux « petits », parce que, s'il n'est pas possible aux « petits » de se faire « sages », il est toujours possible aux « sages » de se faire « petits » par l'humilité (Matth., xi, 25-26; Luc., x, 21-22). Mais c'est Jésus surtout qui, venu ici-bas pour révéler le cœur du Père, a largement diffusé cet appel : « Venez tous à moi... » (Matth., xi, 28). Il donne à cet appel les formes les plus variées; c'est d'abord l'appel à la pénitence : la pénitence n'est-elle pas la première disposition au royaume? Aussi Jésus commence par là son ministère (Matth., iv, 17; Marc., i, 15; Luc., v, 32; xiii, 3, 5) et, sur son ordre, les apôtres en font autant (Marc., vi, 12). C'est l'invitation à travailler à la vigne du Seigneur, afin de gagner le salaire du royaume (Matth., xx, 2, 4). C'est l'invitation au festin qui représente la jouissance des biens du royaume (Matth., xxii, 3; Luc., xiv, 16); non content de convoquer les invités et de les attendre, Jésus multiplie à leur égard les initiatives et les prévenances; il envoie ses serviteurs sur les places, dans les rues, le long des chemins, pour ramasser des hôtes, jusqu'à ce que la maison soit pleine (Luc., xiv, 23). Il va lui-même à la recherche de la brebis égarée (Luc., xv, 4; Matth., xviii, 12). Il s'invite lui-même chez Zachée (Luc., xix, 5), afin d'aller « chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc., xix, 10). Il a multiplié en vain, à l'égard d'Israël, le geste de la poule qui, au moment du danger, rassemble ses poussins sous ses ailes (Matth., xxiii, 37; Luc., xiii, 34).

c) La coopération de l'homme. — C'est donc Dieu qui offre la grâce du royaume. L'homme n'a qu'à le recevoir; du moins faut-il qu'il l'*accueille,* voilà la disposition fondamentale, car cet accueil suppose l'humilité, le sentiment de son indigence, du besoin de la grâce. Au contraire l'orgueil, la suffisance, le sentiment de n'avoir besoin de rien conduisent au refus.

En fait, cet accueil emporte toute une série de dispositions que l'Évangile nous présente; elles sont demandées à qui veut acquérir le royaume. Jésus les résume dans la conversion : « Si vous ne vous convertissez et ne devenez comme de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (Matth., xviii, 3; cf. Luc., xxii, 32; Matth., xiii, 13; Joa., xii, 40; Is., vi, 10). Clément d'Alexandrie rapproche Matth., xviii, 3 de Joa., iii, 5 et de la nouvelle naissance du chrétien (*Protrept.*, ix, 82, 4). La conversion, suivant la force de l'image, c'est le mouvement de l'âme qui se détourne du mal et se tourne vers le bien : telles sont les deux phases de la coopération de l'homme à l'action de la grâce pour l'acceptation du royaume de Dieu.

La première phase, négative, la rupture avec le mal, est représentée par le repentir, la pénitence. C'est le regret de la conduite passée, c'est un changement de sentiment; reconnaissant qu'on a fait fausse route, on choisit une autre voie. Cette disposition est constamment demandée dans l'Évangile, comme le premier pas vers le royaume de Dieu : elle est demandée par le Précurseur (Matth., iii, 2, 8, 11; Marc., i, 4; Luc., iii, 3, 8), par Jésus (Matth., iv, 17; Marc., i, 15; Luc., v, 32; xiii, 3, 5; xxiv, 47), par les apôtres (Marc., vi, 12; Act., ii, 38). Les évangiles synoptiques, en particulier saint Luc, offrent des types admirables de cette forme de grâce : comme épisodes, celui de la pécheresse de Galilée (Luc., vii) et celui de Zachée (Luc., xix); comme paraboles celle du pharisien et du publicain (Luc., xviii) et surtout celle de l'enfant prodigue (Luc., xv).

La deuxième phase, positive, l'attachement au bien ou à Dieu, est plus complexe : elle comporte, suivant les circonstances, des dispositions et des exigences variées. La première est la foi, suivant la courte et riche formule qui ouvre le ministère de Jésus en Galilée : « Faites pénitence et croyez à l'Évangile » (Marc., i, 15). La foi, c'est, avant tout, l'acceptation d'un témoignage et l'adhésion de l'esprit à une doctrine (Marc., xi, 31); il est demandé de croire à Dieu (Marc., xi, 22), au Christ (Matth., xviii, 6; Marc., ix, 42), à l'Évangile (Marc., i, 15; cf. Matth., iv, 28); de croire simplement (Matth., xxi, 22; Marc., v, 36; ix, 24; xi, 24; Luc., viii, 13, 50); il est demandé, en des formules équivalentes, de confesser le Christ devant les hommes (Matth., x, 32), de venir à lui et de prendre son joug (Matth., xi, 28-30). Mais, dans tous ces cas, l'assentiment de l'esprit se complète de toutes les dispositions du cœur qui sont dans la logique de cette adhésion initiale, et ces dispositions vont jusqu'à la charité : « Ta foi t'a sauvé », dit Notre-Seigneur à un grand nombre des bénéficiaires de sa grâce ou de ses miracles (Matth., ix, 22; Marc., v, 34; x, 52; Luc., viii, 48; xvii, 19; xviii, 42). Le cas de la pécheresse de Galilée est particulièrement remarquable : on voit assez en elle les fruits du repentir; quant à son pardon, Jésus l'attribue, tantôt à la foi : « Ta foi t'a sauvée » (Luc., vii, 50), tantôt à la charité : « De nombreux péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé » (vii, 47; cf. Gal., v, 6).

A cette équivalence de la foi et de la charité, il faut ajouter celle de la justice dont Jésus souligne l'exigence (Matth., v, 20; vi, 33). Il en fait le thème fondamental du *discours sur la montagne* (Matth., v-vii). Cette justice, c'est tout à la fois les dispositions requises pour recevoir le royaume, les dispositions acquises par cette réception du royaume, enfin les dispositions proposées aux membres du royaume, car ces dispositions sont indéfiniment perfectibles dans la ligne de l'idéal divin qu'est le Père céleste (Matth., v, 48). Les dispositions morales en harmonie avec les bénédictions du royaume trouvent encore un grand nombre de formules équivalentes; les textes évangéliques en fournissent un riche écrin: la pauvreté d'esprit (Matth., v, 3), la pureté de cœur (Matth., v, 8), la douceur (Matth., v, 4; xi, 28), l'humilité (xi, 28, 29), la faim et la soif spirituelles (de la justice) (Matth., v, 10; Joa., iv, 14; vi, 35); l'amour de la miséricorde (Matth., v, 7) et de la paix (v, 9), la patience et la générosité (Matth., v, 33-44; Luc., vi, 27-30), la bonté et l'honnêteté du cœur (Luc., viii, 15), la fidélité à la volonté de Dieu (Matth., vii, 21-22).

Mais si l'on veut préciser la disposition fondamentale, le point spécifique de l'accueil à faire au royaume de Dieu, il faut en revenir à la comparaison familière à Jésus : « Celui qui ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant n'y entrera pas » (Marc., x,

15; cf. Luc., XVIII, 17). « Si vous ne vous convertissez et ne devenez comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (Matth., XVIII, 3). L'enfant, quand on l'appelle, accourt avec simplicité et se jette dans vos bras; c'est le type de la disposition avec laquelle il faut accueillir le royaume; cette disposition est faite de simplicité, d'humilité, du sentiment de ses besoins spirituels et de confiance en la grâce de Dieu, car toutes ces conditions *exigées* sont en même temps *données :* du fait que c'est Jésus qui les demande, par lui *c'est la grâce qui les offre.*

Mais il en est qui repoussent cette grâce; ils refusent accueil au royaume et par là s'en excluent eux-mêmes; c'est le cas de Jérusalem (Luc., XIII, 34; Matth., XXIII, 37), de la majeure partie des Juifs (Luc., XXI, 43), des villes de Galilée (Matth., XI, 21; Luc., X, 13), de certaines maisons sur lesquelles les apôtres devront secouer la poussière de leurs pieds (Marc., VI, 11). Quelles sont les dispositions qui ferment les âmes à l'invitation du Seigneur et empêchent la grâce de produire ses fruits? Ce thème est abondamment illustré par les paraboles. Celle du semeur indique les différentes manières dont la grâce est frustrée de ses effets : comme le grain, tombé sur le chemin, ne peut pénétrer dans la terre, l'insensibilité empêche la parole du royaume de pénétrer dans l'âme; comme le banc de pierre empêche la plante de prendre racine, la légèreté s'oppose à ce que la parole se fixe dans l'âme; comme les épines font périr la tige de blé avant la moisson, les passions étouffent la parole dans l'âme, avant qu'elle ait porté ses fruits (Matth., XIII, 19 et paral.). La parabole des invitations refusées précise les motifs du refus opposé aux invitations de la grâce du royaume : attachement aux biens de ce monde, insensibilité aux intérêts spirituels. La disposition la plus désespérante, c'est l'orgueil, la suffisance, l'impossibilité de faire pénitence, parce qu'on n'en sent pas le besoin; c'est l'explication du langage de Notre-Seigneur qui n'est pas exempt de paradoxe : comme le médecin est pour les malades et non pas pour les bien-portants, il est venu pour les pécheurs et non pas pour les justes (Matth., IX, 12-13 et paral.).

Et pourtant ce royaume, qui est une grâce, est aussi une récompense. De même que, nous l'avons vu (col. 952) le rôle du serviteur n'est pas incompatible avec celui du fils, le caractère de *grâce* n'exclut pas celui de *récompense*, mais à condition qu'on n'oublie point la situation. Le droit de l'homme à recevoir de Dieu le royaume comme une rémunération, parfois même comme en vertu d'un contrat (Matth., XX, 2, 13) ne repose pas sur la relation naturelle de l'homme à Dieu, sur les rapports de créature à Créateur. Nous sommes dans l'ordre surnaturel; l'homme exploite, non pas ses dons de nature, mais des biens gratuits que Dieu lui a accordés par faveur, de sorte que, selon le beau mot de saint Augustin, Dieu, en couronnant les mérites de l'homme, couronne ses propres dons. C'est la leçon très significative, soit de la parabole du serviteur à tout faire : après avoir fait le service des champs, il doit faire encore le service de table (Luc., XVII, 7-10), soit de la déclaration qui sert de conclusion : quand nous avons fait tout ce qui nous a été commandé, nous devons dire : « Nous sommes des serviteurs inutiles » (Luc., XVII, 10). Notre mérite repose donc, non sur nos efforts, mais sur les dons de Dieu; c'est cependant pour nous un mérite véritable, parce que nous avons vraiment travaillé, mais sur les avances divines et non sans le secours de la grâce.

Quelle est la proportion du mérite et de la récompense? L'enseignement évangélique nous présente sur ce point des données assez variées pour faire ressortir tout à la fois la générosité de Dieu et son indépendance, sans nuire à sa justice.

Parfois cette proportion de la récompense au mérite est délibérément sacrifiée. Dans la parabole des ouvriers de la vigne, le salaire est le même pour tous, malgré la très grande inégalité de la durée du travail; à la récrimination des ouvriers de la première heure, le père de famille répond qu'il est maître de ses biens : il a bien le droit d'être généreux envers certains, du moment qu'il est juste envers tous (Matth., XX, 13). Cette uniformité du salaire montre sans doute l'indépendance de Dieu et de sa grâce, mais ici elle représente surtout l'identité fondamentale de la récompense: le salut est substantiellement le même pour tous; si tard qu'on s'y prenne, on peut toujours l'obtenir tout entier. Cette conclusion claire de la parabole laisse intact le point de savoir si cette récompense ne peut pas comporter par ailleurs différents degrés de bonheur et de gloire, ce que d'autres indices semblent bien établir, mais ce n'est pas à cette parabole qu'il faut les demander.

La proportion du mérite et de la récompense est plus habituellement respectée. Dans la parabole des mines (Luc., XIX, 12), c'est la mise de fond qui est uniforme : une mine à chaque serviteur; la récompense est proportionnée au gain : celui qui, avec sa mine, en a gagné dix, est préposé à dix villes (℣. 16, 17); celui qui, avec sa mine, en a gagné cinq, est préposé à cinq villes (℣. 18, 19). La parabole des talents, que plusieurs exégètes identifient pourtant avec celle des mines, présente, sur ce point, un compromis entre les deux précédentes : comme chez les ouvriers de la vigne, la récompense est la même pour tous, malgré des gains inégaux et des mises de fond différentes; comme chez les serviteurs aux mines, il reste une proportion entre la récompense et le mérite, parce que le gain de chacun a été proportionné au capital reçu et le capital reçu proportionné à la capacité de chacun (Matth., XXV, 14).

La proportion entre le mérite et la récompense se manifeste de plusieurs autres manières : celui qui aura confessé Jésus devant les hommes sera reconnu par lui devant son Père (Matth., X, 32). La récompense est mise en harmonie avec le service rendu : les miséricordieux obtiennent miséricorde (Matth., V, 7); ceux qui pardonnent sont pardonnés (Matth., VI, 14); à celui qui a, on donnera (Matth., XXV, 29). Cette correspondance est exprimée, d'une façon pittoresque et paradoxale, par la parabole du serviteur servi : le maître sert le serviteur, comme le serviteur avait servi le maître (Luc., XII, 37); c'est une sorte de réciprocité de services. Comme le service du disciple est essentiellement un dévouement, l'équivalence se manifeste encore en ce qu'il retrouve, sur un plan supérieur, ce qu'il a sacrifié : « Celui qui perdra son âme à cause de moi (la vie physique), celui-là la sauvera » (la vie spirituelle) (Luc., IX, 24; cf. Matth., XVI, 25; Marc., VIII, 35); « celui qui s'abaisse sera exalté » (Luc., XIV, 11). Cette rémunération, si ingénieusement proportionnée, montre la générosité et la délicatesse de Dieu à notre égard.

Toutefois cette équivalence du mérite et de la récompense est loin d'être rigoureuse; elle ne déroge pas à la différence infinie de situation entre Dieu et nous. Nous ne sommes pas seulement assurés que Dieu ne restera jamais en deçà de ce qu'il nous doit; mais il se réserve d'aller beaucoup au delà; il est comme le père de famille de la parabole qui promet aux ouvriers de la troisième heure « ce qui sera juste » (Matth., XX, 3). Ce juste salaire, dans la pensée des ouvriers, c'est sans doute le *salaire proportionnel;* dans la pensée du père de famille, c'est le *salaire intégral.* Bien mieux, au service du Père céleste, il y a toujours une disproportion infinie entre le travail et le salaire, car la récompense du ciel est vraiment « abondante » (Matth., V, 12);

Dieu nous fait « une bonne mesure, serrée, tassée, débordante » (Luc., vi, 38); elle est bien « le centuple » promis (Matth., xix, 29; Marc., x, 30; cf. Luc., xviii, 30). Ainsi la *récompense* demeure une *grâce* non seulement dans son origine, par la gratuité de la mise de fond sur laquelle nous travaillons, mais encore dans son objet, par la disproportion entre ce que nous fournissons et ce que nous recevons. Bref, le salaire est moins un paiement qu'une généreuse récompense qui dépasse de beaucoup la valeur du service apprécié suivant la stricte légalité (cf. B. Weiss, *Théol. bibl. du Nouv. Test.*, § 32; J. Bovon, *Théol. du Nouv. Test.*, t. i, p. 472).

5. *Les effets de l'admission dans le royaume : la transformation surnaturelle.* — Cette transformation du sujet admis dans le royaume sera clairement présentée dans le quatrième évangile, sous le nom de *vie* et même de *vie éternelle* qui s'applique aussi bien à l'état présent qu'à l'état futur. Ce point de vue, quoique moins en relief dans les synoptiques, ne leur est pas étranger; il est parfois exprimé, souvent insinué, toujours supposé.

a) Quand il s'agit de la *phase présente du royaume*, les formules sont moins nombreuses et moins explicites, elles existent cependant. Le résultat de la pénitence de l'homme et du pardon que Dieu lui accorde, est une transformation morale, une revivification; l'action de Dieu sur lui n'est pas une simple imputation extérieure; elle opère en lui un changement intérieur; elle lui infuse une vie nouvelle que la théologie appelle la *grâce sanctifiante*. C'est le « cœur nouveau » et « l'esprit nouveau » qu'avaient annoncés les prophètes. (Ez., xi, 19; xxxvi, 25-27; cf. Jer., xxxi, 31-34; cf. col. 845). Avant sa conversion, l'homme comme pécheur, est un mort, quant à la vie spirituelle; l'enfant prodigue, revenu à son père, n'est pas seulement, de *perdu* qu'il était, *retrouvé*, mais de *mort*, *ressuscité* (Luc., xv, 24, 32). Les biens surnaturels dont s'enrichit celui qui reçoit le royaume (Marc., x, 15) sont le produit d'une vie donnée par Dieu; les justes sont comme des arbres qui, pour porter de nouveaux fruits, ont dû recevoir l'infusion d'une sève nouvelle (Matth., vii, 17). C'est par l'acquisition de cette vie supérieure, par l'implantation en eux de ce principe nouveau (Jac., i, 21) qu'ils deviennent « les fils du royaume » (Matth., xiii, 38; cf. viii, 12), les « fils de Dieu » (Matth., v, 9), les « enfants de leur Père céleste » (Matth., v, 45). C'est sur cette qualité intérieure qu'est basée leur obligation d'être parfaits comme le Père céleste (Matth., v, 48); c'est moins une exigence juridique qu'une sorte de condition de nature. Le fils doit ressembler à son père (Matth., v, 45, 48). Le membre du royaume n'a plus à devenir « fils », il l'est, il a été constitué tel par Dieu; mais il doit viser à le devenir de plus en plus par la parfaite ressemblance morale.

Cet effort est d'autant plus nécessaire que la situation du royaume ici-bas n'est encore que le temps de l'épreuve, non celui de la jouissance; c'est toujours l'*état de la grâce*, ce n'est pas encore *celui de la gloire*. Deux traits le caractérisent : d'une part cette vie nouvelle n'assure pas encore le bonheur parfait; elle est compatible avec les souffrances et les persécutions (Marc., x, 30). D'autre part, cette vie n'est pas définitive, ni assurée; elle est exposée à toute sorte de dangers contre lesquels il faut la défendre : « Craignez celui qui peut perdre âme et corps en géhenne » (Matth., x, 28; cf. Luc., xii, 5).

b) Quand il est question de la *phase définitive du royaume*, les expressions sont plus nombreuses et tout à fait explicites. Lorsque le Précurseur représente le Messie qui, le van à la main, nettoie son aire, le grenier où il amasse son froment désigne bien le ciel, parce qu'il s'oppose à l'enfer où la balle est brûlée dans un feu inextinguible (Matth., iii, 12; Luc., xiii, 17). Jésus parle à diverses reprises de « la consommation du siècle » (Matth., xiii, 39, 40, 49; xxiv, 3; xxviii, 20; cf. Hebr., ix, 26), c'est-à-dire de la fin du royaume présent et une fois de la « régénération » (παλιγγενεσία) (Matth., xix, 28) c'est-à-dire de l'inauguration du royaume éternel (Origène, saint Jérôme).

Mais les expressions caractéristiques sont celles de *vie éternelle* ou même simplement de *vie* qui, dans les synoptiques, sont réservées à la vie future, c'est-à-dire à la phase définitive du royaume. Le scribe ou docteur — qui n'est pas loin du royaume de Dieu (Marc., xii, 34) — aborde Jésus (au moins d'après Luc., x, 25; cf. Matth., xxii, 36; Marc., xii, 28) en lui demandant ce qu'il doit faire « pour posséder la vie éternelle ». C'est aussi, d'après les trois premiers évangélistes, la question du jeune homme riche (Matth., xix, 16; Marc., x, 17; Luc., xviii, 18); après le départ du jeune homme, dans l'entretien avec les apôtres sur la récompense du détachement, Jésus promet, dès ici-bas, le centuple et, dans le siècle à venir, *la vie éternelle* (Matth., xix, 29; Marc., x, 30; Luc., xviii, 30). Au jugement dernier, les justes vont à la « vie éternelle » et les méchants au châtiment éternel (Matth., xxv, 46).

Parfois, au lieu de vie éternelle, il y a simplement la *vie :* c'est la vie par excellence, l'expression est équivalente; à la question du jeune homme : « Que faire pour posséder la vie éternelle? » Jésus répond simplement : « Si tu veux entrer dans la vie... » (Matth., xix, 17). Ailleurs Jésus parle, par opposition à la voie qui conduit à la perdition, de celle qui conduit à la *vie* (Matth., vii, 13, 14; cf. Luc., xiii, 24). A propos du scandale à éviter au prix des plus douloureux sacrifices, Notre-Seigneur, dans son langage imagé, déclare qu'il vaut mieux entrer *dans la vie* (Matth., xviii, 8, 9; Marc., ix, 43, 45) manchot (Matth., xviii, 8; Marc., ix, 43) ou boiteux (Matth., xviii, 8; Marc., ix, 45) ou borgne (Matth., xviii, 9; Marc., ix, 47) que d'être, avec les deux mains, les deux pieds et les deux yeux, jeté dans la géhenne du feu inextinguible.

Or, à diverses reprises, l'équivalence la plus rigoureuse est établie entre les expressions suivantes : entrer *dans la vie, dans la vie éternelle* et entrer *dans le royaume;* après le départ du jeune homme qui l'a interrogé sur le moyen de posséder *la vie éternelle* (Matth., xix, 16) et à qui il a indiqué les conditions pour *entrer dans la vie* (ỳ. 17), Jésus dit aux apôtres : « Un riche entrera malaisément dans le *royaume des cieux...* Il est plus facile à un chameau d'entrer par le chas d'une aiguille, qu'à un riche [d'entrer] *dans le royaume des cieux* » (Matth., xix, 23-24 et paral.). Jésus, après avoir parlé d'entrer manchot (Marc., ix, 43) ou boiteux (ỳ. 45) dans la *vie*, parle d'entrer borgne (ỳ. 47) dans le *royaume de Dieu*. Pour les bénis du Père, aller à *la vie éternelle* (Matth., xxv, 46), c'est prendre possession du *royaume* qui leur a été préparé dès la création du monde (Matth., xxv, 34). Ce que Jésus vient d'appeler : *vie* (Matth., xix, 17; cf. *vie éternelle*, ỳ. 16), ce qu'il appellera dans un instant : *royaume des cieux* (Matth., xix, 23, 24), il l'appelle, dans l'invitation au jeune homme riche « un trésor dans les cieux » (Matth., xix, 21 et paral.).

L'Évangile, sans jamais en faire le tableau, a parfois jeté un regard discret sur cet état définitif du royaume de Dieu, sur cette vie éternelle. La plupart des passages appartiennent au langage imagé des paraboles, mais quelques-uns des traits sont fort pénétrants. La parabole du filet n'envisage guère que le sort des exclus (Matth., xiii, 49-50). Celle de l'ivraie, à côté du tableau des réprouvés, fait une place à celui des élus : « Les justes seront brillants comme le soleil dans le royaume de leur Père » (Matth., xiii, 43; cf. Dan., xii, 2). Les paraboles du festin (Matth., xxii; Luc.,

xiv), toutes au thème des invitations, ne soulignent pas la joie des convives, mais Notre-Seigneur semble s'y référer et en accentuer le symbolisme transcendant quand, au commencement de la cène, il parle à ses apôtres du « vin nouveau » qu'il boira avec eux dans le *royaume de son Père* (Matth., xxvi, 29; cf. Marc., xiv, 25; Luc., xxii, 18). C'est la parabole des talents qui fournit le trait le plus riche : « Entre dans la joie de ton maître » (Matth., xxv, 21, 23). Cette joie, c'est la béatitude promise. Le trait, manifestement, perce l'enveloppe de la parabole; cette joie est si vive, si intense, si enveloppante, qu'elle est une atmosphère dans laquelle on pénètre. Le tableau le plus précis, qui n'est plus d'ordre parabolique, est la réponse au cas de conscience des sadducéens; les élus « sont comme des anges dans le ciel » (Matth., xxii, 30; Marc., xii, 25; Luc., xx, 36). Et le troisième évangéliste ajoute : « Ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection » (Luc., xx, 36). Ressuscités et désormais immortels, ils n'ont plus à se soucier des fonctions du mariage; semblables aux anges, ils le sont — ayant des corps — moins par leur nature que par leurs occupations désormais concentrées en Dieu; leur filiation divine, ébauchée ici-bas dans la grâce, s'épanouit là-haut dans la gloire.

c) Certains textes, au lieu de désigner l'une ou l'autre des deux phases du royaume, les envisagent toutes les deux dans une même perspective, comme se faisant suite l'une à l'autre. Les béatitudes de Matth., v, 3-10 concernent toutes le royaume de Dieu; il n'est nommé que dans la première et la dernière; mais le parallélisme l'appelle dans toutes les autres. Or elles s'appliquent déjà au royaume présent; mais le royaume à venir seul verra leur pleine réalisation. On se rappelle le pittoresque *logion* sur la nécessité de « recevoir le royaume de Dieu comme un enfant pour y entrer » (Marc., x, 15). Il faut le recevoir ici-bas comme une *grâce*, pour y entrer là-haut dans la *gloire*. Car « la grâce du règne contient, virtuellement et comme en germe, le don de la vie éternelle... Le don du royaume céleste n'est que l'épanouissement suprême de la grâce initiale » (Frey, ROYAUME DE DIEU, dans *Dict. de la Bible*, t. v, col. 1250). Les évangiles synoptiques supposent donc, eux aussi, la doctrine qu'on regarde parfois comme l'apanage de saint Jean. La grâce, dès ici-bas, prépare là-haut son trésor; les mérites acquis et le droit au bonheur qu'ils comportent ne peuvent donner leur effet sur la terre tant que dure l'épreuve et que les conditions de la vie contrarient la jouissance; ces mérites nous sont dès maintenant octroyés, mais ils sont déposés au ciel où ils nous sont tenus en réserve (Matth., vi, 20; xix, 21; Marc., x, 21 et Luc., xviii, 22; Luc., xii, 21, 33, etc.). Ainsi la vie d'ici-bas, au milieu de ses épreuves, est déjà éclairée du reflet de la lumière éternelle et soutenue de la ferme espérance du bonheur du ciel.

3° *La grâce dans l'histoire apostolique.* — Cette histoire s'ouvre par le fait de la Pentecôte qui est, à tous égards, un des événements décisifs de l'histoire religieuse de l'humanité; il est au centre de l'économie chrétienne : réalisation de la promesse du Père, couronnement des mystères du Fils, manifestation par excellence du Saint-Esprit, il marque encore la manifestation de l'Église, de cette Église qui accomplit ici-bas l'œuvre ordonnée par la miséricorde du Père, préparée par le sacrifice rédempteur du Fils et dirigée par l'action sanctificatrice de l'Esprit divin. La Pentecôte rejoint le baptême de Notre-Seigneur, sa nativité et son incarnation; en effet, ce que saint Paul appelle « la plénitude des temps » (Eph., i, 10; cf. Gal., iv, 4), « l'apparition de la grâce salvatrice » (Tit., ii, 11; cf. iii, 4) comporte plusieurs moments : l'*incarnation* est la venue mystérieuse dans le monde (Hebr., x, 5; cf. Sap. xviii, 15; Joa., i, 4), la *nativité*, l'entrée visible (Luc., ii, 7; Matth., ii, 1; Gal., iv, 4), le *baptême*, la manifestation, la véritable épiphanie (Matth., iii, 16-17; Marc, i, 10-11; Luc., iii, 21-22; Joa., i, 33). La Pentecôte est le dernier de ces moments : c'est le *définitif avènement de la grâce.* Mais, en même temps que l'inauguration d'une nouvelle économie, c'est l'aboutissement d'une longue préparation.

1. *La préparation du nouveau régime de grâce.* — Le prodige de la Pentecôte, quelque soudain qu'il soit (Act., ii, 1), ne prend pas les apôtres à l'improviste; une soigneuse formation du Maître, des annonces réitérées avaient préparé leurs esprits à le comprendre et leurs âmes à en recevoir la grâce.

Si l'Ancien Testament n'avait connu que des effusions partielles et intermittentes de l'Esprit de Dieu sur les personnages chargés de missions spéciales, juges et prophètes (Jud., iii, 10; vi, 34; xi, 29; xiii, 25; I Sam., x, 6, 10), si l'effusion plénière était réservée au Messie (Is., xi, 2-3; xlii, 1; lxi, 1), du moins des prophètes avaient-ils maintes fois annoncé, pour les temps messianiques, une abondante participation de tous à cet Esprit de Dieu; devant l'événement, saint Pierre proclamera la réalisation de la prophétie de Joël (iii, 1-5, Vulg., ii, 28-32; cf. Act., ii, 17-21). Il aurait pu invoquer bien d'autres oracles (Is., xliv, 3; Ez., xi, 19; xxxvi, 27; xxxix, 29; Zach., xii, 10; xiii, 1).

Cet Esprit de Dieu avait présidé à tous les événements de l'enfance du Christ : rempli le Précurseur (Luc., i, 15, 17), plané sur Marie au jour de l'annonciation (Luc., i, 35), sur Marie, Élisabeth et Zacharie, au jour de la visitation (Luc., i, 41, 47, 67), sur le vieillard Siméon, au jour de la présentation (Luc., ii, 25, 26, 27). Le Précurseur avait opposé, à son baptême d'eau qui n'était que préparatoire, le baptême définitif du Messie qui serait un baptême dans l'Esprit (Matth., iii, 11; Luc., iii, 16). Cette parole avait pu être entendue par ceux des apôtres qui avaient d'abord été disciples de Jean-Baptiste (Joa., i, 35). Jésus, après l'avoir redite à son entourage, la rappelle au moment de l'ascension (Act., i, 5). Saint Pierre y songe aussi au moment de la manifestation de Césarée (Act., xi, 16). D'après deux des évangélistes (Matth., iii, 11; Luc., iii, 16); le Précurseur aurait ajouté : « Vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint *et le feu.* » Comment ce baptême d'*esprit*, supérieur au baptême d'*eau*, serait-il en même temps un baptême de *feu?* Était-ce une image ou une réalité? L'événement seul devait le révéler.

Jésus dispose de cet Esprit de Dieu qui est aussi le sien (Phil., i, 19); c'est sous son impulsion qu'il agit en tout et cette impulsion est signalée dans ses principales actions : l'Esprit descend sur lui en plénitude au baptême (Matth., iii, 16; Marc., i, 10; Luc., iii, 22; *Evang. sec. Hebr.* dans S. Jérôme, *Comment. in Is., XI, 2*). C'est l'Esprit que le pousse au désert (Matth., iv, 1; Marc., i, 12; Luc., iv, 1), qui le ramène en Galilée (Luc., iv, 14), qui inspire l'inauguration de sa mission (Luc., iv, 18). Répandre cet esprit sur la terre est, pour Jésus, son vœu, sa mission (Luc., xi, 13; xii, 12; cf. xii, 49).

Mais à mesure qu'il approche de son terme, Jésus laisse pressentir que la venue du Saint-Esprit a pour condition préalable son départ, sa glorification. Il l'annonce énigmatiquement à la fête des Tabernacles : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Écriture, couleront des fleuves d'eau vive » (Joa., vii, 37). Jésus se proclame la source universelle de la grâce; à cette source, il fera participer quiconque viendra à lui avec foi. Et l'évangéliste explique cette déclaration qu'ont éclairée pour lui les événements accomplis et les lumières de l'Esprit promis (Joa., xvi, 13) : Jésus « disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui » (Joa., vii, 39). Mais pourquoi n'a-t-il

pas réalisé, dès sa vie terrestre, cette effusion promise par les prophètes? « L'esprit n'était pas encore [donné], parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Joa., VII, 39).

Ce que Jésus n'avait dit qu'à mots couverts à la fête des Tabernacles, il le déclare, à la cène, si explicitement et si clairement que les apôtres en sont émerveillés (Joa., XVI, 29). L'ensemble de l'entretien (Joa., XIII-XVII) et particulièrement les quatre déclarations relatives au Saint-Esprit (XIV, 16-17, 26; XV, 26; XVI, 7-15) constituent le plus complet exposé de ce que sera l'économie future, la meilleure expression du régime définitif de grâce qu'allait inaugurer la venue du Saint-Esprit; dans cet ordre nouveau, que rien de sensible ne limiterait plus, dans le temps, ni dans l'espace, le Saint-Esprit jouerait le premier rôle : Jésus ne l'enverrait qu'après son propre départ. Mais le Saint-Esprit, une fois appliqué à son œuvre invisible de lumière, de force et de vie, serait rejoint lui-même invisiblement par le Père et le Fils (Joa., XIV, 16, 23).

Ces déclarations de Jésus, celle de la fête des Tabernacles et celles de la cène, ne figurent que dans le quatrième évangile; elles sont, à ce titre, suspectées par la critique rationaliste. C'est bien à tort, car elles portent en elles-mêmes leur justification; quoique écrites longtemps après les évangiles synoptiques et les Actes, elles sont postulées par ce qui précède et ce qui suit; sans elles il y aurait une lacune dans notre connaissance du dessein de Dieu. L'effusion du Saint-Esprit, annoncée par les prophètes, pressentie dans les récits de l'enfance et qui devait se réaliser, si l'on ose dire : se déclencher dès le début de l'histoire apostolique, n'est guère représentée dans le ministère public de Notre-Seigneur d'après les évangiles synoptiques; les déclarations, tardivement transcrites par saint Jean, apparaissent donc comme un anneau nécessaire dans la chaîne des manifestations de l'économie divine.

Mais c'est à saint Luc, l'historien de la Pentecôte, qu'il revenait d'en présenter la préparation immédiate et comme les préliminaires. L'auteur du troisième évangile, sans doute en prévision du rôle du Saint-Esprit dans son second ouvrage, les Actes des apôtres, est spécialement attentif, dès le premier, à noter les interventions de cet Esprit divin dans les événements de l'enfance du Christ (I, 15, 17, 35, 41, 47, 67, 80; II, 25, 26, 27, 40), dans le ministère de Jean-Baptiste (III, 16, 22) et même dans celui de Jésus (IV, 1, 14, 18; XI, 13, XII, 10, 12); mais, quand approche la Pentecôte, sa notation se fait plus minutieuse.

Dès la fin du troisième évangile, il nous présente, en un de ces raccourcis qui lui sont familiers (XXIV, 44-49), la substance de l'enseignement de Jésus à ses apôtres après la résurrection : comme il venait « d'ouvrir les Écritures » devant les cœurs ardents des disciples d'Emmaüs (XXIV, 32), « il ouvre l'esprit » de ses apôtres à l'intelligence de ces Écritures, demeurées pour eux jusque-là lettre close; ceux-ci comprennent désormais la loi de l'économie chrétienne : il fallait que le Christ souffrît et ressuscitât pour entrer dans sa gloire (XXIV, 26, 46). De ce riche enseignement, deux traits nous importent : le premier, c'est la mission qui incombe aux apôtres de la part de Jésus : que le repentir et la rémission des péchés soient prêchés en son nom à toutes les nations; cette mission n'est pas autre que celle d'annoncer *la grâce de Jésus* qui va provoquer le repentir et produire la rémission des péchés (XXIV, 47). Le second trait, c'est le moyen d'accomplir cette mission : Jésus va envoyer sur eux « la promesse de son Père »; cette promesse, c'est le don du Saint-Esprit (XXIV, 49).

Or n'est-ce pas le moment de réaliser cette promesse? Jésus est ressuscité: il est donc glorifié. Ici saint Jean rejoint saint Luc. Le soir de Pâques, Jésus apparaît au milieu de ses apôtres (Joa, XX, 19). Il « souffle sur eux » (XX, 22) : c'est le geste par lequel Dieu a jadis communiqué au premier homme la vie de la nature et peut-être celle de la grâce (Gen., II, 7). Quelle est ici la vie communiquée? La parole, complétant le geste, va le dire : « Recevez l'Esprit-Saint » (Joa., XX, 22). Est-ce le don promis? Non, ce n'en est encore que les prémices; ce n'est que le don de Pâques, ce n'est pas encore celui de la Pentecôte. Les vases n'ont pas encore été préparés et surtout Jésus n'est pas encore parti pour l'envoyer, car le vrai départ de Jésus, sa complète glorification, c'est l'ascension. Aussi les apôtres doivent-ils rester dans la ville, jusqu'à ce qu'ils soient revêtus de la force d'en haut (Luc., XXIV, 49).

Le thème, ébauché à la fin du troisième évangile, est repris avec plus de précision au début des Actes. Voici le jour de l'ascension. Au cours du repas qui précède, Jésus fait ses dernières recommandations : les apôtres doivent demeurer à Jérusalem; c'est là, au centre de la théocratie juive, que doivent s'accomplir les grands événements attendus; c'est sur le théâtre où elle s'est consommée que la passion doit porter ses fruits. Le moment est enfin venu où va se réaliser *la promesse :* promesse *du Père* (Luc., XXIV, 49; Act., I, 4), car elle vient de lui; promesse *de Jésus*, car c'est lui qui l'a communiquée (Act., I, 4); c'est lui qui en procurera l'accomplissement (Luc., XXIV, 49). Mais c'est aussi, quoique dans un autre sens, la promesse *du Saint-Esprit;* quel en est l'objet, sinon cet Esprit annoncé et promis tant de fois?

Cette promesse est pour les apôtres. Que leur procurera-t-elle? Le Maître le leur fait entrevoir : ils recevront « la force du Saint-Esprit qui viendra sur eux » (Act., I, 8); cette force d'en haut, par son abondance, leur sera comme un revêtement (Luc., XXIV, 49). Suivant la mystérieuse expression de saint Jean-Baptiste, ce sera un baptême « dans l'Esprit-Saint et le feu » (Matth., III, 11; Luc., III, 16; cf. Act., XI, 16). Et Jésus, en rappelant cette parole dans ces circonstances, commence à en dévoiler le mystère, c'est-à-dire le double symbole : symbole d'abondance, la venue de l'Esprit-Saint est un baptême; comme, dans le baptême, l'eau couvre tout le corps du néophyte, ainsi la grâce de l'Esprit-Saint investira les apôtres tout entiers; symbole d'efficacité, comme le feu transforme et purifie tout le métal, l'ardeur de l'Esprit-Saint transformera et purifiera entièrement les disciples (saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVII, 14).

Les apôtres croient tenir l'objet de leurs rêves; leurs espérances temporelles, si souvent refoulées, éclatent encore : « Seigneur, s'écrient-ils, est-ce cette fois que vous rétablissez le règne pour Israël? » (Act., I, 6). Ils voient le triomphe, le repos, la jouissance; cela, c'est la phase définitive de l'économie entrevue. Jésus n'a pas à leur en indiquer les temps: c'est l'affaire du Père qui en dispose souverainement. Pour le moment, il ne s'agit que d'inaugurer cette économie nouvelle. La tâche qui incombe aux apôtres, c'est d'y travailler; c'est de rendre témoignage à Jésus (Luc., XXIV, 47; Act., I, 8). C'est pour cela que l'Esprit leur a été promis (Joa., XV, 26); c'est à cela qu'ils devront appliquer la force reçue d'en haut, car leur témoignage et celui de l'Esprit-Saint vont de pair (Act., V, 32).

C'est avec ces lumières et dans ces dispositions que les apôtres entrent au Cénacle et y attendent, dans la prière, la venue du Saint-Esprit. D'après saint Grégoire de Nazianze, l'Ancien Testament avait été l'économie du Père, l'Évangile, celle du Fils; maintenant que le Fils est remonté au ciel, le Saint-Esprit va inaugurer la sienne : c'est la Pentecôte.

2. *La Pentecôte, avènement définitif de la grâce.* — Le miracle de la Pentecôte, réduit à ses données les

plus strictes, comprend quatre traits qui se répartissent entre deux sortes d'éléments, les uns extérieurs et sensibles, un autre, intérieur et invisible. Les manifestations sensibles et passagères comportent trois traits d'un riche symbolisme qui repose en partie sur la nature des choses et qui, en outre, est vivement éclairé par les théophanies de l'Écriture.

Le premier prodige est un *bruit* éclatant *comme celui d'un vent violent* qui vient d'en haut, fond sur la maison où siègent les disciples et la remplit (Act., II, 2). Ce prodige est pour les oreilles; la foule accourt au bruit et se rassemble autour de la maison ainsi désignée. Maintenant qu'il y a des spectateurs pour le contempler, le second prodige va s'adresser aux yeux. « Ils virent apparaître *des langues comme de feu* qui se partagèrent et se reposèrent sur chacun d'eux. » (II, 3.) Le *vent* est le symbole de la présence et de l'action de Dieu, surtout de la puissance irrésistible de l'Esprit-Saint. Ce symbole est basé sur l'invisibilité et l'origine mystérieuse du vent (« souffle », « esprit », Joa., III, 8) dont l'action ne se manifeste que par le bruit et l'agitation qu'il produit. Le vent est un des éléments habituels des théophanies bibliques (Gen., I, 2; Ex., XIX, 16; I Reg., XIX, 12; Ps., XXVIII, 5; cf. Joa., XX, 22). Le *feu* est symbole de lumière, de chaleur et de purification. Dans l'ordre matériel, en effet, le feu éclaire, échauffe, même il purifie et, pour les corps qui s'y prêtent, il est l'élément purificateur par excellence : s'il consume le bois, il purifie le métal. D'autre part, le feu qui, même chez les païens, marque la présence de la divinité (Homère, *Iliade*, l. XVIII, vs. 214, 225; Virgile, *Enéide*, l. II, vs. 683; Tite-Live, I, XXXIX) fait habituellement partie des théophanies bibliques (Ex., III, 4; I Reg., XIX, 11, 12; Jud., VI, 23; I Reg., XVIII, 38; I Chron., XXI, 26; Is., VI, 7; Ez., I, 4, 13; cf. Deut., IV, 24).

Le feu prend la forme de *langues*. Sous cet aspect, le prodige est sans précédent; sa signification n'en est pas moins claire. La langue est l'organe de la parole; c'est par la parole que devra se manifester la transformation symbolisée par le vent et le feu, par la parole de la prédication ou du moins par celle du témoignage. Saint Grégoire le Grand dit des apôtres : « Le feu les a rendus ardents, les langues les rendent éloquents. » C'est par la parole que devra se communiquer aux autres la grâce reçue par eux en abondance.

Avec les langues de feu, c'est, dès le second prodige, la préparation du troisième, *la glossolalie;* car c'est ainsi que se continue la manifestation; devant la foule accourue au bruit et émerveillée de ce qu'elle voit, les cent-vingt disciples, réunis au Cénacle, se mettent à chanter les louanges de Dieu d'une façon surprenante. Les deux premiers prodiges avaient été le signe de la venue de l'Esprit-Saint, le dernier est le fruit de la présence de cet Esprit. Ce nouveau miracle est d'ailleurs le couronnement du précédent. Les langues de feu nous montraient l'organe du langage; c'est le langage même que nous allons entendre, et, à côté de la vue toujours attachée aux langues de feu, l'ouïe va retrouver son rôle chez les témoins. Les disciples, sous l'action de l'Esprit-Saint, « se mettent à parler en d'autres langues » (Act., II, 4), c'est-à-dire en des langues qu'ils n'ont jamais apprises. Le prodige est bien de circonstance. La foule accourue est la plus variée : à côté d'habitants de Jérusalem et de la Judée, il y a des Juifs et des prosélytes de tous les points de la dispersion, « de toutes les nations sous le ciel » (II, 5). Or, ils entendent parler les langues de tous leurs pays respectifs par ces gens qui sont tous galiléens. Du miracle, c'est la partie la plus caractéristique et la plus prolongée; les deux autres étaient familières à l'Ancien Testament; celle-ci est réservée au Nouveau Testament qui la verra se renouveler partiellement. Et comment les apôtres ne se rappelleraient-ils pas la promesse du Seigneur : « Ils parleront des langues nouvelles. » (Marc., XVI, 17.)

C'est aussi la partie du prodige qui est la plus riche de symbolisme. Devant ces Juifs de tout pays, l'Église naissante parle les langues de tous les peuples pour montrer qu'elle doit conquérir tous ces peuples; devant son apostolat doivent tomber les barrières des langues et des nationalités. C'est l'universalisme chrétien promulgué d'avance dans un prodige significatif. La foi d'Israël avait jadis célébré, comme une merveille des temps messianiques, cette union de toutes les nations en un seul peuple et une seule langue. Plus tard, la légende juive imagina que la Loi, du haut du Sinaï, avait été promulguée par Dieu jusqu'aux extrémités de la terre, en soixante-dix langues, c'est-à-dire dans les langues de tous les peuples; ne dirait-on pas le travestissement du miracle réel de la Pentecôte? Si la manifestation rappelait celle du Sinaï, elle était plus clairement encore le contre-pied de celle de Babel. Babel avait vu la confusion des langues, Jérusalem voyait leur réunion; c'est qu'à Babel avait agi l'orgueil, principe de haine et de division; à Jérusalem agit l'Esprit-Saint avec la charité qu'il répand dans les âmes. (Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVII, 17; saint Jean Chrysostome, *Serm. de Pentec.*, II, 2; saint Augustin, *In Ps.*, XLIV; *De blasphemia in Spir. sanct.;* saint Grégoire le Grand, *Hom. in Evangelia*, XXX, n. 4; saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXVI, art. 1.) *Unitatem linguarum quam superbia Babylonis disperserat humilitas Ecclesiæ recolligit* (Bède); *Pœna linguarum dispersit homines; donum linguarum dispersos in unum populum collegit* (Grotius).

Mais, dans l'intervalle, entre la vue des langues de feu et l'audition de la glossolalie, l'écrivain sacré a mentionné le trait principal de son récit, l'élément spirituel et invisible; c'est le miracle essentiel dont les autres ne sont que la manifestation accidentelle, le prodige durable dont les autres ne sont que l'éclat passager; il appartient au monde surnaturel et se passe dans l'âme des disciples : « Ils furent tous remplis de l'Esprit-Saint » (II, 3). Oui, ce qui est descendu en eux, sous le voile de ces symboles, c'est le *Saint-Esprit* avec tous ses dons : lumière, ardeur, force, pureté. *Tous* l'ont reçu, non pas seulement les douze apôtres, mais les cent-vingt disciples. Jusqu'ici le Saint-Esprit ne s'était donné qu'à quelques hommes choisis; désormais il se donne à tous. Et de cet Esprit que tous ont reçu, *ils sont remplis*. Jusqu'ici cet Esprit ne s'était donné qu'avec mesure pour des missions particulières; voici qu'il se donne sans réserve pour une tâche sans limite. Jusqu'ici apôtres et disciples n'avaient que des promesses, tout au plus des prémices (Joa., XX, 22); désormais ils ont la plénitude : pleins de l'Esprit-Saint, non seulement Pierre (Act., IV, 8) et Paul (IX, 17; XIII, 9) mais Étienne (VI, 3, 5, 8; VII, 55) et Barnabé (XI, 24).

Pierre va prendre la parole et, de ce seul chef, nous révéler un autre effet merveilleux de la présence du Saint-Esprit, c'est la transformation des apôtres. Elle ne tardera pas à se montrer chez tous; elle éclate tout de suite chez Pierre. A la Pentecôte il n'est plus le même qu'à la passion; il déploie un courage, une sagesse, une pénétration que l'Évangile ne nous a pas révélés; il a, de l'œuvre du Messie et de son règne, une vue qu'il ne soupçonnait pas encore au jour de l'ascension (Act., I, 6); il faut bien, suivant la promesse de Jésus, que ce soit le Saint-Esprit qui lui rappelle ou lui suggère ce qu'il dit. Et il n'est pas seul : tout le groupe est dans les mêmes dispositions; quand Pierre parle, les autres apôtres se tiennent près de lui, comme pour s'associer à ses paroles. Cette transformation des apôtres est un fruit de la Pentecôte qui dépasse en portée tous les prodiges sensibles.

Le discours de saint Pierre tire son exorde du spectacle présent. Ce qui vient de se passer, c'est la réalisation des oracles des prophètes, en particulier de celui de Joël (III, 1-5, Vulg., II, 28-32), c'est l'abondante effusion de l'Esprit de Dieu annoncée pour les temps messianiques. C'est donc que ces temps sont arrivés, avec l'avènement définitif du régime de la grâce. « Après cela », avait dit vaguement Joël. Saint Pierre précise : « aux derniers jours », c'est-à-dire en cette phase, désormais ouverte, qui sera la dernière de l'histoire religieuse de l'humanité. Après cet exorde, le discours est consacré à établir que c'est en Jésus que s'est accompli cet avènement messianique. La démonstration, ayant eu dans le prodige son point de départ, y retrouve son point d'arrivée. Ce prodige (« ce que vous voyez et entendez », Act., II, 33) est la preuve que Jésus est glorifié au ciel. Car cet Esprit répandu, c'est lui qui nous l'envoie de la part du Père. Il réalise sa grande promesse. Cette promesse avait pour condition préalable son exaltation : c'est donc qu'il est exalté. Ainsi ces manifestations sont le dernier anneau d'une chaîne qui remonte jusqu'à Dieu, les derniers filets d'un ruisseau dont la source est au pied du trône même de Dieu (cf. Swete, *The Holy Spirit in the New Test.*, p. 77).

Les auditeurs, le cœur transpercé, se rendent à discrétion : « Hommes frères, s'écrient-ils, que feronsnous? » (Act., II, 37.) Cette transformation soudaine n'est-elle pas à rapprocher de celle des apôtres et à mettre, comme fruit de la Pentecôte et comme effet de la grâce, bien au-dessus des prodiges extérieurs? Quelle réponse saint Pierre va-t-il faire à la question des convertis? Ce qu'il leur offre, ce n'est point le charisme, faveur éclatante dont ils n'ont que faire, c'est la grâce intérieure, faveur plus modeste, mais infiniment plus précieuse et nécessaire à tous : « Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé... pour obtenir *le pardon de vos péchés* et *vous recevrez le don du Saint-Esprit*. Car la promesse est pour vous » (II, 38). Le *pardon des péchés* et le *don du Saint-Esprit :* voilà bien le dernier mot du miracle de la Pentecôte et du mystère qu'il révèle; l'économie nouvelle, celle du Saint-Esprit, est désormais inaugurée et ouverte à tous : c'est l'*avènement définitif de la grâce*.

Dès ce jour, une foule considérable en bénéficie; le nouveau pêcheur d'hommes (Luc., V, 10), pour son premier coup de filet, fait une capture magnifique. En cette fête de la Pentecôte où Israël offrait à Dieu les pains nouveaux, le Fils et l'Esprit-Saint offraient au Père, par la main des apôtres, les prémices de la moisson évangélique, l'âme de trois mille convertis. Ces convertis virent-ils se renouveler en leur faveur le don des langues? Nous l'ignorons. Mais le tableau qui nous est tracé de leur vie (Act., II, 42-47), montre qu'à défaut du prodige extérieur, ils éprouvèrent le bienfait du miracle intérieur : ils reçurent en plénitude le *don de l'Esprit-Saint*.

L'explication de saint Pierre avait obtenu le plus éclatant succès et produit les fruits les plus abondants. La Providence se réservait de compléter cette explication en vue des générations futures. La Pentecôte est l'ouverture d'une ère nouvelle pour la diffusion de la grâce : à ce titre, elle est unique et ne comporte pas de renouvellement; mais comme un vif ébranlement ne va pas sans quelques remous, elle se prolonge en quelques manifestations du même genre, mais de plus en plus réduites dans leurs proportions : la *grande Pentecôte* est suivie de toute une série de *petites Pentecôtes*.

Les chrétiens de Jérusalem, après leur première épreuve, demandent en commun la grâce de prêcher la parole de Dieu avec assurance. Or « le lieu où ils étaient réunis trembla » (Act., IV, 31). Voici, cette fois, le tremblement de terre qui est, avec le vent et le feu, l'accompagnement habituel des théophanies (Ex., XIX, 18; I Reg., XIX, 11; Ps., XCV, 9; CXIII, 7); c'est le seul qui manquât à la Pentecôte. Ce prodige était la réponse du ciel à la prière des chrétiens : aussi furent-ils *tous remplis du Saint-Esprit* (IV, 31). A Samarie, les nouveaux convertis, à qui les apôtres Pierre et Jean imposent les mains, reçoivent le Saint-Esprit avec des prodiges qui excitent l'envie de Simon le Magicien (VIII, 13, 17, 19). A Césarée, pendant la prédication de Pierre, le Saint-Esprit descend sur Corneille et les siens et y renouvelle les prodiges du Cénacle; après la Pentecôte des Juifs, c'est celle des païens (Act., X, 44-48; XI, 15-18; XV, 9). A Éphèse, le petit groupe des disciples de Jean ignorent le Saint-Esprit; mais on les en instruit et, après le baptême et l'imposition des mains de saint Paul, cet Esprit-Saint descend sur eux et leur communique le don des langues et celui de prophétie (Act., XIX, 2-6). Tels sont les cas publics racontés par le livre des Actes. Les cas particuliers durent être plus nombreux. On en connaît pour les Églises de saint Paul : on ne fait que les entrevoir à Thessalonique (I Thess., I, 5), en Galatie (Gal., III, 3, 5), même à Éphèse (Eph., IV, 7...). Furent-ils plus fréquents à Corinthe? Du moins nous les connaissons mieux et ces renseignements, tout incomplets et mystérieux qu'ils demeurent, sont notre meilleure information sur le sujet (I Cor., XII-XIV). Après les apôtres, on suit les traces de ces charismes jusqu'à l'époque de saint Irénée (*Adv. hær.*, l. V, c. VI, 1). Puis tout semble rentrer dans l'ordre.

Les Pères des âges suivants (saint Jean Chrysostome, saint Augustin, etc.) ne se bornent pas à constater que ces prodiges n'existent plus de leur temps, ils en expliquent la disparition et ils ont déjà assez de recul pour proposer avec fermeté l'explication que l'apologétique a consacrée : ces charismes font partie des miracles dont la multiplication était nécessaire à la foi aux origines du christianisme, mais dont le besoin s'efface à mesure que l'Église laisse derrière elle, dans l'histoire, les grands miracles moraux de l'apologétique : rapide propagation du christianisme, constance des martyrs, transformation du monde. Ces manifestations partielles, prolongement de la manifestation initiale, marquent les étapes de l'Église vers son règne universel et sont comme les gages successifs de la promesse en voie de réalisation. Mais le jour où cette promesse est pleinement remplie, les gages ne sont plus nécessaires. L'Église n'a plus besoin de parler les langues miraculeusement le jour où elle les parle toutes naturellement (saint Jean Chrysostome, *Hom. in Pentec.*, I, 4; saint Augustin, *Serm. in Pentec.*, CCLXVII, 3; CCLXIX, 1).

Derrière ces prodiges dont l'éclat s'éteint peu à peu, se prolonge sans déclin la transformation spirituelle opérée par la venue de l'Esprit-Saint. La Pentecôte a inauguré l'ère définitive, le plein exercice de l'économie chrétienne et le complet épanouissement du régime de la grâce. Les trois personnes divines se sont partagé l'œuvre de notre salut : le Père a eu sa journée à la création; le Fils, à la rédemption; le Saint-Esprit a enfin la sienne à la Pentecôte (cf. Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, t. I, p. 15). La Pentecôte marque la fin des préparations divines; c'est le terme de la *promesse du Père;* attendue pendant des siècles, elle entre à tout jamais en exercice. C'est le terme des *mystères du Fils :* qui envoie l'Esprit-Saint, sinon Jésus remonté au ciel? Et cet envoi est le couronnement de sa mission. « Jésus s'est donné un continuateur et un remplaçant. Les bienfaits que le rédempteur a commencés, il les consomme par la vertu de l'Esprit-Saint. Ce que l'un a racheté, l'autre le sanctifie; ce que l'un a conquis, l'autre le garde. » (Saint Augustin.) C'est surtout la définitive entrée en scène du *Saint-Esprit :* sa venue est comme « la rupture du barrage qui retenait le torrent

des dons spirituels »; dès lors le flot ne cesse plus de couler (saint Jean Chrysostome, *Hom. in Pentec.*, I, 2).

La Pentecôte est la venue de l'Esprit-Saint, comme l'incarnation avait été la venue du Fils. « Dieu a envoyé son Fils » (Gal., IV, 4) et, la mission du Fils accomplie, « il a envoyé l'Esprit de son Fils » (Gal., IV, 6) pour achever l'œuvre dans de nouvelles conditions. Chacune de ces missions marquait un progrès dans le dessein divin. Dans l'ancienne économie, Dieu n'avait donné que des promesses et marqué sa présence que par des symboles. Par l'incarnation, Dieu avait, pendant quelques années, habité parmi nous un temple de chair, semblable au nôtre. Mais cette forme de présence n'était que temporaire et destinée à préparer une économie plus spirituelle et plus universelle, celle de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes. Il était expédient que Jésus s'en allât pour laisser place à cet Esprit-Saint (Joa., XVI, 7). La présence visible du Christ glorifié sur la terre étant limitée à une portion de l'espace, eût été moins conforme à la transcendance du régime nouveau; à ce régime convient mieux l'action mystérieuse du Saint-Esprit qui n'est limitée ni par l'espace ni par le temps, aussi le régime est-il définitif (Joa., XIV, 16). « Ce vent et ce feu ne sont pas seulement des symboles pour le petit groupe réuni dans le cénacle d'une maison juive : c'est un vent vivifiant qui soufflera désormais sur tous les âges de l'histoire du monde; c'est un torrent de lumière qui roulera ses flots de rivage en rivage, jusqu'à ce que la terre soit pleine de la connaissance du Seigneur » (Can. Farrar, *The life and work of St Paul*, t. I, p. 91).

3. *Le Saint-Esprit et la grâce de l'économie nouvelle.* — Si cette économie, inaugurée à la Pentecôte, est celle du Saint-Esprit, à quel titre et de quelle manière l'est-elle? Quel y est donc le rôle du Saint-Esprit dans la production de la grâce?

Au premier rang, du moins au plus apparent, des œuvres de l'Esprit-Saint, se présentent les charismes éclatants que nous avons rencontrés au point de départ de l'histoire apostolique : la Pentecôte et les miracles analogues qui la prolongent (Act., II; IV, 31; VIII; X-XI; XIX, 5-6; I Cor., XII-XIV; I Thess., I, 5; Gal., III, 5). Nous avons déjà entrevu, à travers les récits eux-mêmes, que, dans ces manifestations, il y avait, sous les prodiges sensibles, une action intérieure de l'Esprit-Saint dans les âmes et que cette action constituait la grâce la plus précieuse.

Avant d'en pénétrer la nature, il faut embrasser dans toute son étendue le champ d'action du Saint-Esprit. Cet Esprit tient la première place dans le livre des Actes des apôtres. Ce livre contient moins l'œuvre ou les actes des apôtres que l'œuvre ou les actes *de l'Esprit-Saint par les apôtres*. Ce qu'est Notre-Seigneur aux évangiles, le Saint-Esprit l'est aux Actes des apôtres qu'on a pu appeler l'*Évangile du Saint-Esprit* (Œcumenius).

Les multiples formes de l'action de cet Esprit — ce sont autant de formes de la grâce — peuvent se ramener à quelques catégories aux contours assez imprécis. Après les charismes caractérisés dont il a été question, il faut placer les interventions qui relèvent du charisme prophétique. Le Saint-Esprit ayant parlé dans l'Ancien Testament par les prophètes, les apôtres, par l'inspiration du même Esprit, signalent la réalisation de plusieurs de ces prophéties; de même que la Pentecôte a accompli celle de Joël (III, 1-5, Vulg., II, 28-32), la triste fin de Judas (Act., I, 16) a vérifié celles des ps. LXIX, 26 et CIX, 8; la conjuration de Pilate et d'Hérode contre Jésus (Act., IV, 27) a réalisé celle du ps. II, 2; enfin l'incrédulité des Juifs de Rome (Act., XXVIII, 24) accomplit l'oracle d'Isaïe (VI, 9-10). Le Saint-Esprit continue à parler et à agir sous le régime nouveau, comme il a fait sous l'ancien; c'est à lui que les Juifs résistent encore, ainsi que faisaient leurs pères (Act., VII, 51). Cet Esprit fait encore, par l'organe de nouveaux prophètes, de véritables prédictions (Act., XI, 28; XXI, 11 [Agabus]; XIII, 9; XX, 23; XXI, 4). Tous ces cas sont des charismes d'ordre intellectuel, donc des grâces extérieures.

D'autres fois, l'Esprit intervient d'une façon passagère pour donner des ordres, formuler des défenses, imprimer des directions; tantôt ce sont des messages particuliers intimés aux apôtres pour les guider dans leur mission d'évangélisation et de gouvernement : l'Esprit dit à Philippe d'aborder l'eunuque éthiopien (Act., VIII, 29); l'Esprit enlève Philippe (Act., VIII, 39). L'Esprit dit à Pierre de suivre les envoyés de Corneille (Act., X, 19; XI, 12). C'est l'Esprit du Seigneur qui désigne Barnabé et Paul et qui les envoie (Act., XIII, 2, 4). L'Esprit, à deux reprises, modifie la direction de saint Paul (Act., XVI, 6, 7). Tantôt ce sont des missions générales qui concernent l'ensemble de l'Église : le Saint-Esprit décide avec les apôtres à l'assemblée de Jérusalem (Act., XV, 28). C'est l'Esprit qui établit les évêques (Act., XX, 28; cf. V, 3, 9). Dans tous ces cas, il s'agit encore de grâces extérieures.

Voici un nouveau genre d'interventions où la délimitation est plus délicate : s'agit-il de charismes ou de grâce intérieure? Il est dit de personnages qu'ils sont « remplis de l'Esprit-Saint » : Pierre (Act., IV, 8), Étienne (Act., VI, 3, 5, 10; VII, 55), Paul (Act., IX, 17; XIII, 9), Barnabé (Act., XI, 24). L'Esprit-Saint, en pareil cas, est souvent associé à la *foi*, à la *sagesse*, même à la *grâce* et à la *force :* Étienne est *plein de foi et de l'Esprit-Saint* (Act., VI, 5); Barnabé, *de l'Esprit-Saint et de foi* (Act., XI, 24). Les candidats au diaconat doivent être remplis *de l'Esprit-Saint et de sagesse* (Act., VI, 3). Les adversaires d'Étienne ne peuvent résister *à la sagesse et à l'esprit* avec lesquels il parlait (Act., VI, 10). Étienne est, en outre, *plein de grâce et de force* (Act., VI, 8). La même faveur est attribuée à des groupes : de même que les disciples du Cénacle (Act., II) et les premiers chrétiens de Jérusalem (Act., IV, 31) « furent remplis de l'Esprit-Saint » (Act., II, 3; IV, 31), les disciples d'Asie Mineure « étaient remplis de joie et de l'Esprit-Saint » (Act., XIII, 52; cf. IX, 31).

Pour faire le discernement, il faut voir s'il s'agit d'une action passagère ou d'un état durable. Quand l'action est passagère, la grâce relève plutôt du charisme : saint Pierre, dans sa défense devant le Sanhédrin, a une inspiration spéciale qui ne porte que sur les paroles prononcées (Act., IV, 8) : c'est bien la réalisation de la promesse de Luc (XII, 12). C'est en vertu d'un charisme que saint Paul inflige à Elymas un châtiment surnaturel (Act., XIII, 9). C'est bien aussi un charisme passager, quand, à la suite du tremblement de la maison, les chrétiens de Jérusalem en prière sont remplis de l'Esprit-Saint (Act., IV, 31).

Par contre, quand la présence du Saint-Esprit indique un état habituel, il s'agit bien de la vraie grâce intérieure, de la grâce sanctifiante : l'Esprit habite le cœur et l'esprit des apôtres et des fidèles d'une façon permanente. Saint Pierre est rempli de l'Esprit-Saint, lorsqu'il affirme à Ananie qu'en lui mentant, il a menti à l'Esprit-Saint (Act., V, 3). Les sept doivent être choisis de bon renom, remplis, en permanence, de l'Esprit-Saint (Act., VI, 3). Saint Étienne parlait par l'Esprit (imparfait de durée, Act., VI, 10). L'Église « se multipliait par la consolation du Saint-Esprit » (Act., IX, 31), c'est-à-dire par son action au dedans des âmes.

Ces divers cas, loin de se contredire, s'harmonisent dans la réalité qui est complexe; la présence du Saint-Esprit est permanente; mais l'inspiration et les phénomènes qu'elle détermine sont passagers, temporaires.

L'exégèse indépendante prétend trouver ici une divergence profonde entre la doctrine de saint Luc et

celle de saint Paul. « Si fortement que Luc souligne l'œuvre de l'Esprit, cependant cet Esprit n'apparaît chez lui que comme le principe de la prédication évangélique et du gouvernement de l'Église, des dons spirituels et de ceux de prophétie, mais non au sens spécifiquement paulinien comme le principe de la vie nouvelle » (B. Weiss, *Théol. bibl. du Nouv. Test.*, § 139 *d*). Ce serait d'autant plus étonnant que saint Luc est délibérément disciple de saint Paul, aussi en conclurait-on volontiers que saint Luc n'a point saisi ce trait caractéristique de la doctrine de son maître et qu'il se contente de faire du Saint-Esprit le principe des charismes et des grâces extérieures, mais non de la véritable grâce intérieure.

Il est incontestable que la doctrine de saint Luc et celle de saint Paul sur le rôle du Saint-Esprit dans la grâce présentent des différences de physionomie; elles sont la conséquence naturelle des différences de leurs points de vue respectifs. Saint Luc, en historien, envisage l'ensemble de l'Église et s'attache à ce qui paraît au dehors, aux grâces extérieures; sans employer le terme de « charisme », il décrit volontiers les manifestations de ces charismes, quand elles ont une portée historique (Act., II, X, XI, XIX). Saint Paul, en apôtre et en psychologue, est tourné vers l'intérieur des âmes et insiste sur les merveilles qui s'y passent; seul il applique à la grâce elle-même le terme qui désigne l'Esprit : πνεῦμα (cf. col. 1017). Mais, en dehors de ces différences de présentation, il n'y a pas la moindre divergence dans la doctrine : non moins que saint Paul, saint Luc reconnaît le Saint-Esprit comme principe de la vie surnaturelle; si saint Paul a son expression particulière d'*esprit*, saint Luc a aussi la sienne : *don du Saint-Esprit*, et c'est bien la même réalité qu'ils désignent l'un et l'autre.

Cette conclusion se dégage nettement des textes des Actes. Parmi les grâces attribuées au Saint-Esprit, il en est qui, envisagées dans leur ensemble et par le dehors, paraissent tout extérieures; mais, dans leur réalité concrète, elles atteignent le fond des âmes et constituent des grâces particulières d'ordre intérieur : « L'Église s'édifiait... et s'accroissait par la consolation du Saint-Esprit » (Act., IX, 31). Cet accroissement, note l'historien, n'était pas dû à l'activité humaine, mais à l'action de l'Esprit-Saint qui inspirait les paroles des prédicateurs et touchait les cœurs des auditeurs. Même quand il y a des manifestations qui relèvent du charisme, elles supposent la présence constante et permanente de la grâce : car tous les chrétiens ont reçu le Saint-Esprit. C'est la marque distinctive du chrétien et comme sa définition : d'avoir reçu le Saint-Esprit, d'agir par le Saint-Esprit. Quand saint Paul, à Éphèse, devant un petit groupe de disciples dont l'attitude l'intrigue, veut savoir s'il a affaire à de vrais chrétiens, il leur pose la question décisive : « Avez-vous *reçu le Saint-Esprit*, quand *vous avez cru?* » (Act., XIX, 2.)

D'ailleurs, dans les manifestations charismatiques elles-mêmes, si l'historien souligne ce qui éclate au dehors et impressionne les assistants, il n'est pas dupe de ce déploiement extérieur; son récit lui-même laisse apparaître que, à ses yeux, le vrai fruit de la présence de l'Esprit-Saint, *le don du Saint-Esprit* comme il dit, c'est l'effet produit au-dedans de l'âme, *la grâce sanctifiante*. C'est ce qui se dégage clairement des deux grandes scènes charismatiques : la Pentecôte des Juifs à Jérusalem (Act., II) et la Pentecôte des gentils à Césarée (Act., X, XI).

A Jérusalem, au jour de la Pentecôte, quand les auditeurs, touchés et convaincus, demandent à tirer la conclusion pratique du prodige dont ils ont été témoins et de l'explication qu'ils acceptent, saint Pierre leur déclare que, moyennant le repentir et le baptême au nom de Jésus-Christ, « ils recevront la rémission de leurs péchés et le don du Saint-Esprit » (Act., II, 38). Il est évident que le chef des apôtres se réfère au prodige; il invite les assistants à participer au bienfait de ce prodige. Il n'est pas moins évident que ce qu'il envisage comme ce bienfait, ce n'est pas le charisme de la glossolalie, c'est le bénéfice spirituel qui, tout invisible qu'il soit au fond des âmes, est pour lui le plus précieux fruit de la Pentecôte. Il est même remarquable que, pour désigner ce bien spirituel, il emploie deux expressions qui correspondent très exactement aux deux aspects de la justification ou grâce sanctifiante : à l'aspect négatif répond *la rémission des péchés;* à l'aspect positif, *le don du Saint-Esprit*.

La rémission des péchés a été annoncée par les prophètes comme la première des bénédictions messianiques (Is., XLIII, 25; XLIV, 22; Jer., XXXIII, 8; Zach., III, 9; XIII, 1; Dan., IX, 24; cf. Luc., I, 77). Le Précurseur l'envisage comme le but de sa prédication et de son baptême (Marc., I, 4). Notre-Seigneur en fait le fruit de l'eucharistie (Matth., XXVI, 28). Les apôtres reçoivent de leur Maître (Matth., IX, 6) le pouvoir de l'accorder (Matth., XVIII, 18) et la mission de la prêcher (Luc., XXIV, 47). Comme le fait ici saint Pierre (Act., II, 38), tous les apôtres recueilleront l'expression qui est une des formules communes du langage chrétien (Rom., IV, 7; Eph., I, 7; Col., I, 14; Hebr., IX, 22; X, 18; I Joa., I, 9; II, 12).

Au contraire, c'est une expression, propre à saint Luc, que celle qui exprime le côté positif de la grâce : le *don du Saint-Esprit*. Il y a des formules qui en approchent : le « don de Dieu » (Joa., IV, 10), le « don céleste » (Hebr., VI, 4; cf. Rom., V, 15, 17: II Cor., IX, 15; Eph., III, 7; IV, 7). Mais le don du Saint-Esprit ne revient strictement que dans les Actes (X, 45; XI, 17). Que représente-t-il? C'est le don qui consiste dans le Saint-Esprit; c'est l'infusion, dans l'âme, de l'Esprit-Saint dont la possession est un don permanent qui produit la sanctification; c'est la *grâce habituelle* ou *sanctifiante* qui est donc bien, comme chez saint Paul, le fruit du Saint-Esprit. Au jour de la Pentecôte, *la promesse* se transforme en *don;* le don a le même objet qu'avait la promesse : le Saint-Esprit. Le contexte de l'épisode de la Pentecôte précise donc la signification du trait : « Ils furent tous remplis de l'Esprit-Saint » (Act., II, 3). Il faut sans doute l'entendre de même d'Act., IV, 31 : derrière le charisme, il y a une abondante réception de grâce sanctifiante.

La même conclusion se dégage de la manifestation de Césarée, sinon avec plus d'évidence, du moins avec une plus grande richesse de traits. L'épisode, longuement narré par l'historien (Act., X), est repris en détail par saint Pierre, pour sa justification, avec des traits nouveaux (Act., XI); enfin le chef des apôtres le rappelle et l'invoque à l'assemblée de Jérusalem (Act., XV).

L'événement ressemble à celui de la Pentecôte; c'est saint Pierre lui-même qui fait le rapprochement avec insistance, c'est-à-dire à chaque fois qu'il touche le sujet (Act., X, 47; XI, 15, 17; XV, 8, 9, 11). L'Apôtre parlait encore (Act., X, 44), même il venait à peine de commencer son discours (Act., XI, 15) que l' « Esprit-Saint tomba » (Act., X, 44; XI, 15) sur tous ceux qui écoutaient la parole (Act., X, 44) : c'est le narrateur qui résume et interprète l'événement. Voici maintenant l'impression des témoins : les fidèles judéo-chrétiens que saint Pierre a amenés avec lui de Joppé comme répondants, sont hors d'eux-mêmes en voyant que « le *don du Saint-Esprit* est répandu même sur les païens » (Act., X, 45); évidemment ils ne voient pas le Saint-Esprit qui est répandu, mais ils perçoivent les charismes qui en sont l'indice; ils entendent les prosélytes « parler en langues et glorifier Dieu » (Act., X,

46). Alors Pierre répond, c'est-à-dire tire la conclusion de ce qui vient de se passer : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux-ci qui ont *reçu le Saint-Esprit*, aussi bien que nous? » (Act., x, 47.) Voyant sur ces hommes les charismes de la Pentecôte, il en conclut qu'ils ont aussi reçu le Saint-Esprit; il décide le baptême immédiatement, car l'effet spirituel est produit d'avance, mais le rite garde sa raison d'être, comme signe d'incorporation dans la société chrétienne (Act., x, 48).

Quand le prince des apôtres reprend le récit pour justifier sa conduite, après avoir rappelé les faits (Act., xi, 15), il déclare qu'il s'est alors souvenu de la parole du Seigneur, opposant, au baptême d'eau de Jean-Baptiste, le baptême dans l'Esprit-Saint (Act., i, 5). Et il ajoute, cette fois, ouvertement : « Si Dieu a donné à ceux-ci *le même don* qu'à nous ayant *cru* au Seigneur Jésus-Christ, qui étais-je, moi, pour pouvoir empêcher Dieu? » (Act., xi, 17.) Or, au moment où le prodige éclata subitement, saint Pierre prononçait ces paroles : « Tout homme qui *croit* en lui (Jésus) reçoit par son nom la *rémission de ses péchés* » (Act., x, 43). La déclaration semble réalisée au pied de la lettre : l'effusion de l'Esprit sur le petit groupe des prosélytes est la preuve que, comme les apôtres, ils ont cru et que, par cette foi, ils ont reçu la rémission de leurs péchés. Au récit de l'Apôtre, les fidèles de Jérusalem, qui avaient commencé par récriminer, se calment et glorifient Dieu en disant : « Dieu a donc aussi *donné* aux gentils *la pénitence* pour qu'ils aient *la vie* » (Act., xi, 18).

Le prodige de Césarée est encore le thème du discours de saint Pierre à l'assemblée de Jérusalem : c'est de sa bouche que les païens ont entendu la parole de l'Évangile et qu'ils ont *cru;* Dieu, qui connaît les cœurs, a témoigné en leur faveur, en leur *donnant le Saint-Esprit*, comme aux apôtres, en *purifiant leurs cœurs par la foi*. C'est par la *grâce du Seigneur Jésus-Christ* qu'ils sont sauvés, les uns et les autres, de la même manière (Act., xv, 7-11).

Ainsi tous les témoignages convergent; il n'y a eu de visible que la manifestation de glossolalie : mais tous, l'apôtre saint Pierre, les fidèles de Joppé, témoins du prodige, les fidèles de Jérusalem, sans s'arrêter au charisme, vont droit à la grâce intérieure, seule importante à leurs yeux. Or cette grâce intérieure, c'est bien la grâce sanctifiante. Chacun de ses deux aspects est ici abondamment représenté. Pour l'aspect négatif, c'est la *rémission des péchés* (Act., x, 43), la *purification des cœurs* (Act., xv, 9), avec les conditions préalables : la *pénitence* (Act., xi, 18) et la *foi* (Act., x, 43; xi, 17; xv, 7, 9). Pour l'aspect positif, c'est aussi, comme à la Pentecôte (Act., ii, 38), le « don du Saint-Esprit » (Act., x, 45), le *même don* que les apôtres (Act., xi, 17). Mais la formule identique s'enrichit de plusieurs expressions équivalentes : ils ont *reçu* le Saint-Esprit comme les apôtres (Act., x, 47); le Saint-Esprit est *tombé* sur eux (Act., x, 45; xi, 15); le Saint-Esprit leur a été *donné* (Act., xv, 8). On entrevoit même le terme où conduit la grâce sanctifiante, la *vie*, qui est ici la vie éternelle (Act., xi, 18).

Il faut rapprocher du langage de saint Pierre à la Pentecôte et à la manifestation de Césarée (Act., ii, x, xi, xv) celui de saint Paul, rappelant, devant Festus et Agrippa, la mission qu'il a reçue de Jésus-Christ pour les gentils : « Afin que, par la *foi* en Jésus, ils reçoivent la *rémission des péchés* et *l'héritage avec les sanctifiés* » (Act., xxvi, 18). La condition préalable de la foi ne fait pas même défaut, comme Act., x, 43; xi, 17; xv, 7, 9; mais surtout les deux faveurs offertes sont encore, comme à la Pentecôte, les deux aspects de la grâce sanctifiante : pour l'aspect négatif, l'expression est la même : c'est la *rémission des péchés;* pour l'aspect positif, *l'héritage avec les sanctifiés :* qu'on l'applique à *la grâce* d'ici-bas ou à *la gloire* de là-haut, c'est l'équivalent du *don du Saint-Esprit* (cf. Act., xx, 32).

Les cas typiques que nous venons d'analyser éclairent d'une vive lumière l'épanouissement de la grâce dans les récits de l'histoire apostolique. Les deux expressions corrélatives que nous avons trouvées associées reparaissent maintes fois, chacune de son côté. La rémission des péchés est souvent l'objectif de la prédication des apôtres (Act., iii, 19; v, 31, 32; xiii, 38-39; xxii, 16; cf. viii, 22). Quant au don du Saint-Esprit dont nous connaissons maintenant la portée, nous saurons que, sans exclure les charismes, c'est lui qu'il faut entendre, quand le récit rapporte que des personnages ont été *remplis* de l'Esprit-Saint (Act., iv, 31; vi, 3, 5, 8; vii, 55; xi, 24), qu'ils sont *baptisés* dans l'Esprit-Saint (Act., i, 5; xi, 16), qu'ils *reçoivent* l'Esprit-Saint (Act., viii, 15, 17, 19; cf. x, 47; xix, 2), que l'Esprit-Saint *vient sur eux* (Act., i, 8), que l'Esprit-Saint leur est donné (Act., viii, 18; cf. xv, 8).

Le *don du Saint-Esprit* est donc toujours *la grâce*, laquelle est constituée par la présence de cet Esprit ou par son action. Mais cette grâce n'est pas toujours la même. Il y a la grâce du baptême et celle de la confirmation. Les apôtres reçoivent le Saint-Esprit et peuvent le communiquer, mais ils le font par le baptême ou l'imposition des mains. Les textes de saint Luc ne sont pas sans une certaine indécision : le terme d'Esprit-Saint, tout en désignant la même réalité surnaturelle fondamentale, couvre des modalités diverses que l'écrivain sacré n'a point souci de préciser, car il fait œuvre d'histoire, non de doctrine.

Le baptême a pour effet normal de *remettre les péchés* et de procurer le *don du Saint-Esprit :* c'est ce que saint Pierre affirme à la Pentecôte (Act., ii, 38); c'est ce qu'il suppose à Césarée : le Saint-Esprit ayant été donné avec charismes dès avant le baptême, celui-ci, son effet normal étant produit d'avance, n'est administré qu'à titre de rite d'introduction dans l'Église (Act., x, 47-48). Il en serait de même dans le cas de saint Paul : le Saint-Esprit lui est donné avant le baptême par l'imposition des mains d'Ananie (Act., ix, 12, 17); il faut supposer un charisme spécial et admettre que, comme à Césarée, le baptême n'a été ensuite administré que pour la forme (Act., ix, 18). Au contraire, à Éphèse, l'Esprit-Saint ne semble donné avec des charismes qu'après le baptême par l'imposition des mains de saint Paul (Act., xix, 6). A Samarie, il s'agit de la grâce de la confirmation : le baptême a été administré par Philippe; le Saint-Esprit a été donné, mais sans charismes; l'imposition des mains des apôtres, Pierre et Jean, produit la grâce de la confirmation, accompagnée de charismes (Act., viii, 17).

4. *Le Christ, médiateur de grâce et dispensateur de l'Esprit.* — Dans la première prédication apostolique, la grâce est représentée par le *don du Saint-Esprit*, mais ce don nous vient par la *médiation du Christ*. Si le rôle du Saint-Esprit nous est apparu très en relief, celui du Christ en est inséparable; c'est, comme chez saint Paul, l'intime association du Christ et du Saint-Esprit dans l'œuvre de la sanctification de l'âme; seule la terminologie diffère : chez saint Paul, ce sont les célèbres formules, parfois interchangeables : « dans le Christ », « dans l'Esprit » que nous rencontrerons plus loin (col. 1016 et 1020). Dans les Actes des apôtres, c'est : d'un côté *la promesse* du Saint-Esprit (i, 4; ii, 33, 39) qui devient *le don* du Saint-Esprit (Act., ii, 38; x, 45; xi, 17); de l'autre, le Christ, chef de vie (Act., iii, 15), chef et sauveur (v, 31), médiateur de grâce et de salut (Act., iv, 12), dispensateur de l'Esprit (Act., ii, 33).

Ce rôle du Christ, dans le nouveau régime de grâce, apparaît associé à celui du Saint-Esprit, dès l'événement de la Pentecôte. Si la Pentecôte est l'inauguration du règne du Saint-Esprit, c'est le Christ qui envoie

cet Esprit. Jésus, avant de quitter ses apôtres, leur avait donné comme mission de prêcher partout, en son nom, le repentir et la rémission des péchés (Luc., xxiv, 47) et il ava t ajouté : « Je vais envoyer sur vous *la promesse de mon Père* », c'est-à-dire le Saint-Esprit promis par lui (Luc., xxiv, 49). Dans l'entretien après la cène, il s'était expliqué d'avance sur cet envoi de l'Esprit-Saint, qui demandait son départ préalable (Joa., xiv, 26; xv, 26) et rendait ce départ souhaitable aux apôtres (Joa., xvi, 7). De son œuvre qu'il semblait laisser inachevée, le Saint-Esprit serait le continuateur. C'est cette promesse qui se réalise au jour de la Pentecôte; le prodige lui-même en est la preuve : « Maintenant que Jésus a été élevé au ciel par la droite de Dieu et qu'il a reçu du Père la promesse du Saint-Esprit (c'est-à-dire le Saint-Esprit promis), *il a répandu celui-ci, que vous voyez et entendez* » (Act., ii, 33). La manifestation du Saint-Esprit fournit, au discours de saint Pierre, son exorde (Act., ii, 14-21) et sa péroraison (Act., ii, 33-36), mais le discours lui-même porte en entier sur le Christ; il est la démonstration apologétique de sa mission divine. Pour cet envoyé de Dieu, approuvé par des miracles, la passion n'a donc pas été un lamentable échec, mais la voie de douleur qui conduit à la gloire, le sacrifice sanglant qui a mérité les grâces, aujourd'hui octroyées par l'envoi du Saint-Esprit. Cette venue du Saint-Esprit est le gage de la présence de Jésus au ciel dans la gloire; elle est l'effusion de grâces qu'il nous accorde (Act., ii, 22-32).

Les apôtres ont conscience de tenir de leur Maître le don qu'ils viennent de recevoir. Mais la promesse n'est pas pour eux seuls, elle est pour tous (Act., ii, 39); c'est le moment de remplir la mission qui leur a été confiée, de prêcher partout, au nom de Jésus, le repentir et la rémission des péchés (Luc., xxiv, 47). Aussi saint Pierre s'empresse-t-il de répondre aux auditeurs touchés qui lui demandent : « Que faire? » : « Repentez-vous et que chacun soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour obtenir le *pardon de vos péchés* et vous recevrez le *don du Saint-Esprit* » (Act., ii, 38). Mais, pour obtenir l'un et l'autre, le pardon des péchés et le don du Saint-Esprit, il faut, avec le repentir, le *baptême au nom de Jésus-Christ*.

Comme il en a été au jour de la Pentecôte, ainsi en sera-t-il dans la suite; c'est par Jésus qu'est envoyé l'Esprit : c'est au nom de Jésus que s'opère tout ce qui concourt à nous donner l'Esprit, tout ce que nous appelons *grâce*. C'est au nom de Jésus, c'est-à-dire par son ordre (Act., ii, 38; x, 48), et pour lui être incorporé (Act., viii, 16; xix, 5), que le baptême est administré. C'est au nom de Jésus que se fait la prédication; ce nom résume toute la parole de Dieu (Act., iv, 4, 29, 31). C'est ce nom que les Juifs, par des injonctions réitérées, interdisent aux apôtres (Act., iv, 17; v, 28, 40), que les apôtres s'obstinent à proclamer, pour obéir à Dieu (Act., v, 20; v, 29); pour ce nom, ils sont heureux de souffrir (Act., v, 41) et d'exposer leurs vies (Act., xv, 26). C'est par Jésus, par son nom, que viennent toutes les faveurs : d'abord les faveurs temporelles, symbole et gage des faveurs spirituelles; c'est en faveur de son serviteur Jésus que Dieu opère les guérisons miraculeuses (Act., iii, 12; iv, 10). C'est en faveur de Jésus que les fidèles les demandent à Dieu (Act., iv, 30); c'est la foi en Jésus, la foi en son nom, qui a obtenu la guérison du paralytique (Act., iii, 16; iv, 10); c'est Jésus lui-même qui continue à faire ces miracles par les mains de ses apôtres : « Jésus te guérit », dit saint Pierre à Énée (Act., ix, 34). A plus forte raison, c'est par Jésus, par la foi en Jésus, que viennent les faveurs spirituelles : la purification des cœurs (Act., xv, 9), la rémission des péchés (Act., iii, 19; x, 43; xiii, 38; xxvi, 18) et l'héritage avec les sanctifiés (Act., xxvi, 18; xx, 32).

Bref, ce Jésus, qui a été mis à mort ignominieusement, mais que Dieu a ressuscité, exalté et glorifié, est désormais l'unique médiateur de grâce et de salut et le dispensateur de l'Esprit de sanctification. La pierre rejetée de l'édifice est devenue la pierre angulaire. « Et *le salut n'est en aucun autre;* car il n'y a pas *sous le ciel un autre nom* qui ait été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés » (Act., iv, 12). Cette énergique déclaration de saint Pierre, il n'est pas un des discours apologétique des apôtres où elle ne revienne sous une forme ou sous une autre.

Saint Pierre lui-même la redit encore devant le Sanhédrin : « Ce Jésus que vous avez fait mourir, Dieu l'a ressuscité et l'a élevé comme chef et sauveur pour donner à Israël le *repentir* et la *rémission des péchés.* Et nous sommes ses témoins, pour ces choses, avec le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui sont dociles » (Act., v, 31-32; cf. iii, 20, 26). Le chef des apôtres reprend cette déclaration devant Corneille. L'ange a averti le centurion que Pierre lui dira des paroles par lesquelles il sera sauvé (Act., xi, 14) : ces paroles de salut, c'est que Jésus de Nazareth, que « Dieu a oint d'Esprit-Saint et de force » (Act., x, 38), est celui « que Dieu a établi juge des vivants et des morts » (Act., x, 42) et que c'est par lui que « quiconque croit *reçoit la rémission de ses péchés* » (Act., x, 43). La dernière fois que saint Pierre prend la parole au livre des Actes, c'est pour proclamer, à l'assemblée de Jérusalem, que l'unique moyen de salut, le même pour les Juifs et les gentils, c'est « la grâce de Jésus-Christ » (Act., xv, 11).

Le langage que saint Pierre a tenu dans la Ire partie du livre, saint Paul va le tenir dans la IIe. A Antioche de Pisidie, « la parole de salut » (Act., xiii, 26) qu'il prêche, c'est qu'en Jésus Dieu a accompli la promesse faite aux pères (Act., xiii, 32-33); c'est qu'en Jésus est annoncé le pardon des péchés et que, par lui, moyennant la foi, on est justifié des souillures que ne pouvait effacer la loi de Moïse (Act., xiii, 38-39). A Philippes, au témoignage même de l'esprit mauvais, Paul annonce « la voie du salut » (Act., xvi, 17); le geôlier, pour être sauvé, doit croire en Jésus (Act., xvi, 31). A Athènes, la déclaration sera plus vague, mais non moins énergique : sans être appelé de son nom, Jésus est pourtant présenté comme l'unique médiateur, le juge auquel on ne peut se soustraire : « L'homme que Dieu a désigné pour juger le monde dans la justice et qu'il a accrédité auprès de tous, en le ressuscitant des morts » (Act., xvii, 31). A Milet, avec les anciens d'Éphèse, le langage est plus précis. L'Église sur laquelle le Saint-Esprit les a établis évêques, c'est le Seigneur (nom de Yahweh donné à Jésus) qui se l'est acquise par son sang; c'est par sa passion qu'il a mérité les grâces dont elle dispose (Act., xx, 28). Les gentils auxquels saint Paul est envoyé ne pourront que, *moyennant la foi en Jésus*, recevoir « la rémission des péchés et l'héritage avec les sanctifiés » (Act., xxvi, 18, discours devant Agrippa et Festus). Dans la scène finale avec les Juifs de Rome, c'est en Jésus qu'est ce « salut de Dieu » (Ps., lxvii, 2; Luc., ii, 30; iii, 6) rejeté par les Juifs à leur grand détriment et envoyé aux païens qui, eux, l'accueilleront avec docilité (Act., xxviii, 28).

5. *La promulgation de l'universalité de la grâce.* — L'abondante effusion d'Esprit-Saint qui caractérise la nouvelle économie, inaugurée au jour de la Pentecôte, marque aussi la promulgation de l'universalité de la grâce et le commencement de sa réalisation. Cette universalité était clairement annoncée par les prophètes : aussi leurs oracles sont-ils invoqués à l'envi par les apôtres : saint Pierre cite Joël (iii, 1-5, Vulg., ii, 28-32 : cf. Act., ii, 17-21); saint Jacques cite Amos (ix, 11-12; cf. Act., xv, 15-17); saint Paul et saint Barnabé s'appliquent à eux-mêmes la mission universelle du Serviteur de Yahweh (Is., xlix, 6; cf. Act., xiii, 47; xxvi, 17).

Mais la perspective, entr'ouverte par les prophètes, est réservée pour les temps messianiques; le mouvement de la dispersion, qui devait en être la providentielle préparation, n'en commence point l'accomplissement et même le prosélytisme pharisien confisque, en faveur du particularisme juif, cette ébauche de l'universalisme chrétien; pour la réalisation proprement dite, il faudra attendre la prédication apostolique.

Jésus lui-même, au cours de son ministère public, déclare qu'il n'a été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (Matth., XV, 24) et il n'adresse d'abord qu'à elles ses apôtres (Matth., X, 6). Mais ce n'est qu'une attitude temporaire et provisoire (Joa., IV, 42; VIII, 12; X, 16). La mission définitive qu'il confie aux apôtres est, au contraire, de l'universalisme le plus grandiose; il s'agit d'enseigner toutes les nations (Matth., XXVIII, 19); de prêcher l'Évangile à toute créature (Marc., XVI, 15); de prêcher, au nom de Jésus, le repentir et la rémission des péchés à toutes les nations, à commencer par Jérusalem (Luc., XXIV, 47). Au moment suprême, le jour de l'ascension, Jésus associe à la promesse du Saint-Esprit l'intimation de cette mission universelle : la grande effusion spirituelle de la Pentecôte sera tout à la fois la promulgation de cette universalité de la grâce et l'impulsion donnée à sa réalisation et, de cette réalisation, le livre des Actes marquera les premières étapes sur le chemin tracé par le Maître : « Vous serez mes témoins *à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre* » (Act., I, 8).

Dans le grand événement de la Pentecôte, tout — le fait, les circonstances, les paroles — concourt à sa multiple destination. La fête de la Pentecôte est, au dire de Josèphe, le « grand rassemblement »; aussi y a-t-il, à Jérusalem, ce jour-là, des Juifs et des prosélytes de toute nation sous le ciel (II, 5, 9-11); dès lors, les disciples, en parlant, sous l'inspiration du Saint-Esprit, les langues de toutes ces nations, marquent la prise de possession anticipée par l'Église naissante de tous les peuples auxquels elle est destinée; par un symbolisme, souligné à l'envi par les Pères de l'Église et l'enseignement chrétien de tous les âges, c'est une illustration par les faits de l'universalité de la grâce (cf. col. 978).

Le langage de saint Pierre va confirmer et préciser cette signification. Le prodige présent, déclare-t-il, est l'accomplissement des oracles des prophètes; si, entre un grand nombre d'autres (Is., II, 2; XL, 5; XLIV, 3; LIX, 4; Ez., XI, 19; XXXVI, 27; XXXIX, 29; Am., IX, 12; Zach., XII, 10; XIII, 1), c'est celui de Joël qui est cité (III, 1-5, Vulg., II, 28-32), son universalisme caractérisé n'y est sans doute pas étranger; fils et filles, jeunes gens et vieillards, serviteurs et servantes : l'énumération est significative; elle embrasse toutes les catégories : qu'on ne la restreigne pas au peuple d'Israël; l'expression : *sur toute chair*, désigne manifestement l'universalité du genre humain. Il en est de même de l'invocation finale : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (II, 21); elle ne comporte aucune détermination particulière : c'est la grâce pour le salut à la portée de tous.

Le chef des apôtres va préciser encore sa pensée. La promesse de Joël, incarnée, selon la parole de Jésus, dans la rémission des péchés et le don du Saint-Esprit, « *elle est*, déclare l'Apôtre à ses auditeurs, *pour vous, pour vos enfants et pour tous ceux qui sont au loin, autant qu'en appellera le Seigneur notre Dieu* » (II, 39). Ceux qui sont *au loin*, ce ne sont pas les Juifs de la dispersion, mais bien les païens; ainsi sont-ils déjà parfois désignés dans l'Ancien Testament (Is., XLIX, 1; LVII, 19; Zach., VI, 15), chez les écrivains rabbiniques (Schöttgen, *Horæ hebr.*, t. I, p. 261) et même chez saint Paul (Eph., II, 13, 17). Les Juifs de la dispersion sont déjà nommés dans les mots précédents : *vous et vos enfants;* ils étaient déjà appelés, tout aussi bien que les Juifs de Jérusalem; comme enfants d'Abraham, ils faisaient déjà partie de la nation sainte.

Peu après la Pentecôte, saint Pierre dit au peuple de Jérusalem attroupé par la guérison miraculeuse du paralytique (Act., III, 11) : « C'est *à vous d'abord* que Dieu, ayant suscité son Serviteur, l'a envoyé pour vous bénir » (III, 26). C'est donc qu'il a été envoyé à d'autres ensuite, c'est-à-dire aux gentils; d'autant que l'Apôtre vient de rappeler la promesse faite à Abraham que « dans sa postérité seraient *bénies toutes les nations* » (Gen., XII, 3; cf. Act., III, 25); c'est déjà, sur les lèvres de saint Pierre, la doctrine favorite de saint Paul : « Le Juif d'abord, le Grec ensuite » (Rom., I, 16; cf. Act., XIII, 46; Rom., X, 11-13). Est-il enfin rien de plus universaliste que la déclaration du chef des apôtres devant le Sanhédrin sur Jésus, seul médiateur de salut : « Le salut n'est en aucun autre » (Act., IV, 12). Saint Pierre n'ignore donc pas, dès lors, le principe de l'universalité de la grâce chrétienne; s'il aura besoin d'une nouvelle révélation pour admettre effectivement les païens dans l'Église, c'est qu'il ignorait encore les conditions de cette admission, en particulier l'attitude à imposer envers les observances mosaïques.

L'épisode de saint Étienne représente une première étape vers la diffusion universelle de la grâce chrétienne. Le premier diacre, rempli de l'*Esprit-Saint* (Act., VI, 3, 5, 10) mais aussi de *sagesse* (Act., VI, 3, 10), de foi (ỳ. 5), de *grâce et de force* (ỳ. 8), pénètre le caractère relatif et transitoire des institutions juives et fait entrevoir le moment où elles s'évanouiront dans l'universalisme chrétien (Act., VII, 1-50); il ne rappelle pas seulement la doctrine du Maître, dont le caractère spirituel est resté trop incompris; il invoque aussi la largeur de vue des prophètes (Am., V, 25-27; cf. Act., VII, 42; Is., LXIII, 1-2; cf. Act., VII, 49). Comme l'avait fait Jésus, le premier martyr scelle de son sang la largeur et la pénétration de ses vues religieuses (Act., VII, 54-60). Mais si l'obstination particulariste du judaïsme étouffe sa voix, sa prière (Act., VII, 59, 60 : *si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet*) donne à l'Église, suivant le mot de saint Augustin (*Serm.*, CCCXV), celui d'entre ses bourreaux qui reprendra son œuvre et réparera son échec.

Saint Paul, converti par un grand miracle, aura comme mission d'aborder cet apostolat des gentils et d'en pousser vivement la réalisation. Mais pour l'inaugurer, il faudra l'initiative de Pierre, le chef de l'Église, et l'intervention du Saint-Esprit, pour déterminer Pierre à cette initiative. Telle est la portée de l'épisode du centurion Corneille (Act., X-XI), avec ses multiples incidents et son enseignement décisif; il n'est pas moins important dans l'*histoire de la grâce* que dans celle de l'évangélisation : comme promulgation de l'universalité de la grâce, c'est le complément de la Pentecôte; la Pentecôte a proclamé le principe, la vision de Joppé a décidé la mise en application.

Cette application, c'est à Antioche qu'elle se fait en grand pour la première fois. Des disciples aux vues larges, des convertis de Chypre et de Cyrène, informés sans doute de l'incident de Césarée, se mettent à prêcher aux Grecs, c'est-à-dire à des païens; la main du Seigneur est avec eux, les conversions se multiplient (Act., XI, 20-21). L'Église de Jérusalem s'émeut. Mais la Providence permet que le délégué, envoyé pour enquête, soit Barnabé, « un homme de bien, rempli de *l'Esprit-Saint* et de *foi* » (Act., XI, 24). Il « voit la grâce » à l'œuvre; il se réjouit, il approuve, il encourage (Act., XI, 23). Bien mieux il se met lui-même à la tâche; et il va chercher Saul qui, retiré à Tarse, attendait depuis plusieurs années le signal d'entrer dans la mission reçue au jour de sa miraculeuse conversion :

porter le nom de Jésus-Christ devant les nations (Act., IX, 15; XXII, 21; XXVI, 17, 21). C'est donc à Antioche, en compagnie de Barnabé et sous les auspices de ces chrétiens aux vues larges, que l'apôtre des gentils entre en campagne (Act., XI, 26). Le champ d'apostolat ne tarde pas à s'étendre. Quand l'Esprit-Saint dit aux prophètes et aux docteurs d'Antioche : « Séparez-moi Saul et Barnabé pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés » (Act., XIII, 2), c'est l'évangélisation des païens qu'il s'agit de poursuivre résolument. L'attitude des deux prédicateurs est cependant celle que saint Pierre a fait pressentir dès le commencement : les Juifs d'abord, les gentils ensuite. Ils ne tardent pas à se heurter non seulement à l'incrédulité des Juifs, mais à leur obstruction pour empêcher les conversions de païens. Alors se produit la rupture. Les deux apôtres s'en expliquent ouvertement : « C'est à vous les premiers que la parole de Dieu devait être annoncée, mais puisque vous la repoussez... voici que *nous nous tournons vers les gentils* » (Act., XIII, 46). Et pour justifier leur démarche, ils invoquent l'ordre du Seigneur auquel ils donnent, comme formule, un des oracles d'Isaïe sur le « Serviteur de Yahweh » « établi pour être la lumière des nations, pour porter le salut jusqu'aux extrémités de la terre » (Is., XLIX, 6; cf. Act., XIII, 47).

L'initiative hardie de Paul et de Barnabé détermine le conflit qui se préparait depuis longtemps : ce n'est pas que soit en cause l'universelle diffusion de l'Évangile, mais quelle attitude demander aux païens convertis à l'égard de la loi mosaïque et surtout de la circoncision? La Loi est-elle toujours un principe de salut? Garde-t-elle une place à côté de la *grâce* de Jésus-Christ? (Act., XV, 1.) C'est saint Pierre, le chef de l'Église, qui, à l'assemblée de Jérusalem, formule la solution, celle-là même que saint Paul défendra dans ses épîtres (Rom., Gal.) : Le seul et unique principe de salut, pour les Juifs comme pour les gentils, c'est la « grâce du Seigneur Jésus-Christ » (Act., XV, 11). Et saint Jacques lui-même, dont les judaïsants affectent de se réclamer, appuie cette solution du témoignage des prophètes (Am., IX, 11-12; cf. Act., XV, 15-18). La décision de l'assemblée de Jérusalem marque une nouvelle étape vers la réalisation de l'universalité de la grâce.

Saint Paul peut poursuivre sa tâche; il continuera sans doute à être inquiété, mais ce ne sera plus que par les judaïsants obstinés. Il restera cependant fidèle à sa règle de toujours commencer sa prédication par les Juifs et, par l'intermédiaire des prosélytes qu'il trouve au milieu d'eux, de n'aborder les païens que progressivement (Act., XVI, 13; XVII, 1-10, 17; XVIII, 4, 19; XIX, 8; XXVIII, 17). Mais le jour où leur obstination dans l'incrédulité, leurs blasphèmes contre la vérité sont un obstacle à la foi des païens, il se tourne résolument vers ceux-ci qui en manifestent une grande joie; la scène de rupture d'Antioche de Pisidie (Act., XIII, 46) se renouvelle à Corinthe (Act., XVIII, 6-7), à Éphèse (Act., XIX, 9). Le livre des Actes se termine sur un spectacle semblable : c'est la rupture solennelle avec les Juifs de Rome, divisés entre eux sur le christianisme (Act., XXVIII, 25-28). Mais le principe de l'universalité de la grâce a dès lors triomphé dans les faits, comme dans la doctrine : avec son implantation à Rome, la foi chrétienne, partie de Jérusalem, semble avoir atteint les extrémités de la terre (Act., I, 8). La tâche de l'écrivain sacré est achevée.

6. *Le rôle de la grâce dans la vie chrétienne.* — Dans la vie chrétienne, telle que la présente l'histoire apostolique, la grâce est partout, tout relève de sa surnaturelle efficacité. Mais, pour s'en rendre compte, il faut recueillir et grouper une multitude de menus traits, épars à travers les récits : dans cette tâche complexe, on peut envisager successivement les diverses *désignations* que reçoit la grâce et les *formes variées* qu'elle revêt.

a) Les désignations de la grâce. — C'est d'abord le mot « grâce » lui-même; il comporte des nuances complexes, mais nous y voyons déjà apparaître, sous la plume d'un disciple de saint Paul, le sens technique ou théologique. La « grâce », χάρις, que rencontrait le groupe des premiers fidèles (Act., II, 47), n'est pas encore la vraie grâce, mais simplement « la faveur de tout le peuple ». En est-il de même de la « grande grâce » (χάρις μεγάλη) [qui] était sur eux tous? » (Act., IV, 33.) Ce serait encore, d'après quelques exégètes, la faveur du peuple; mais c'est bien plutôt la *vraie grâce*, la grâce objective ou la faveur divine qui était répandue sur eux tous; ce sens est bien dans le contexte des descriptions de la vie chrétienne primitive; l'action de la grâce divine y est sensible (Act., I, 42-47; IV, 32-35; V, 12-16).

Barnabé, délégué à Antioche, se réjouit d'y « voir la grâce de Dieu », c'est-à-dire celle qui vient de Dieu (τὴν χάριν τὴν τοῦ Θεοῦ, Act., XI, 23); cette grâce, il la voit dans les effets admirables qu'elle produit; ou, pour préciser : des effets qu'il voit, il conclut soit à la *grâce communiquée* qui est le principe immédiat des fruits surnaturels, mais encore à la *grâce ou faveur de Dieu* qui en est la source première. Aussi Barnabé exhorte-t-il les premiers convertis d'Antioche à « *demeurer* d'un cœur ferme *dans le Seigneur* » (Act., XI, 23); peu après, Paul et Barnabé font de semblables exhortations à « demeurer dans la grâce de Dieu » (Act., XIII, 43), à « demeurer dans la foi » (Act., XIV, 22). Toutes ces expressions sont équivalentes et désignent *l'état de grâce*. « Demeurer dans le Seigneur » : cette première formule rappelle celle qui est chère à saint Paul : « dans le Christ, dans le Christ Jésus. » « Demeurer dans la grâce de Dieu » : pour y demeurer, il fallait que ces fidèles l'eussent reçue au baptême; c'était donc bien la *grâce sanctifiante*, le don spécial que Dieu accorde pour la justification et le salut. « Demeurer dans la foi » : on pourrait envisager qu'il ne s'agit que de rester fidèles à leur croyance nouvelle; mais comme l'expression est équivalente aux deux précédentes, elle implique aussi leur fidélité à leur donation d'eux-mêmes et à leur union à Dieu.

Paul et Barnabé (Act., XIV, 26), Paul et Silas (Act., XV, 40) sont « livrés », παραδεδομένοι, « remis », « recommandés » à la grâce de Dieu; ils sont confiés à la protection miséricordieuse de Dieu; les frères les recommandent à Dieu, afin qu'il leur accorde sa faveur et son secours pour l'œuvre qu'ils ont à accomplir. Enfin c'est « par la grâce » que les chrétiens de Corinthe « ont cru » (Act., XVIII, 27). Mais comme c'est un pléonasme manifeste de dire qu'on croit par la grâce et qu'il s'agit ici, non de la foi des Corinthiens, mais des mérites d'Apollos, beaucoup d'exégètes préfèrent traduire : « Apollos fut d'un grand secours aux croyants de Corinthe *par la grâce que leur valut son ministère.* »

Comment s'exerce cette *grâce ou faveur divine* (deuxième acception; cf. col. 756)? Comment communique-t-elle à l'homme le *bienfait de la grâce divine* (troisième acception, cf. col. 757)? Ce que, malgré la présence du mot « grâce », les textes précédents ne précisaient pas, d'autres textes vont nous le dire, sans même contenir ce mot.

Le moyen par excellence de communication de la grâce, c'est la *parole*. La parole et la grâce sont associées dans quelques expressions dont nous aurons à montrer la haute portée doctrinale (cf. IIIe part., I, 2°, 2). Elles appartiennent toutes au livre des Actes. « Le Seigneur rend témoignage à la *parole de sa grâce* » (Act., XIV, 3). Saint Paul recommande les anciens d'Éphèse « à Dieu et à la parole de sa grâce » (Act., XX, 32). L'Évangile, contenant la parole par excellence, est l'« Évangile de la grâce de Dieu » (XX, 24; cf. XIII, 26,

la parole de salut). Si, dans ces trois cas, le mot « parole » est accompagné du mot « grâce », qui en détermine l'efficacité surnaturelle, on peut présumer que cette détermination est souvent sous-entendue. La parole, par elle seule, implique la grâce qui agit en elle. La remarque a d'autant plus de portée que ce mot a, dans le livre des Actes, une prééminence marquée. La parole est, dans un certain sens, le héros du livre; elle est personnifiée. Dieu l'a envoyée aux enfants d'Israël (Act., x. 36), un peu comme il a fait du Verbe hypostatique; la parole croît et se développe, comme un être vivant (Act., vi, 7; xii, 24; xiii, 49; xix, 20); le récit des Actes n'est que le tableau de sa marche triomphale de Jérusalem à Rome. Or, avec cette parole, marche et progresse la *grâce*. C'est la parole de l'Évangile (Act., xv, 7), la parole de Dieu (Act., xvii, 13; xviii, 11), la parole du Seigneur (Act., xv, 35; xix, 10), du Seigneur Jésus (Act., xx, 35). C'est le rôle des apôtres de dire (« parler », Act., iv, 29, 31; viii, 25; xi, 19; xiii, 46; xiv, 25), d'annoncer (Act., xiii, 5; xv, 36), d'évangéliser (Act., viii, 4), d'enseigner (Act., xviii, 11) cette parole qui porte la grâce avec elle. Le ministère des apôtres est avant tout « le ministère de la parole » (Act., vi, 4); il faut s'y donner tout entier (Act., xviii, 5); il ne faut pas le délaisser pour des tâches inférieures (Act., vi, 2). C'est le rôle des hommes de bonne volonté d'entendre (Act., xix, 10), d'écouter (Act.. x, 44; xiii, 44), de recevoir, c'est-à-dire d'accueillir (Act., ii, 41; viii, 14; xi, 1; xvii, 11) cette parole, avec la grâce qu'elle apporte.

La grâce s'exprime encore par beaucoup d'expressions équivalentes. C'est la grâce que représente l'action favorable de Dieu qui accompagne la prédication apostolique. Quand, à Antioche, les disciples de Chypre et de Cyrène s'adressent, pour la première fois, aux Grecs, « la main du Seigneur était avec eux », c'est-à-dire aussi bien avec les auditeurs qu'avec les prédicateurs (Act., xi, 21). A Philippes, « le Seigneur *ouvrit le cœur* de Lydie, pour qu'elle fût attentive aux paroles de Paul (littéralement : « aux choses dites par Paul », Act., xvi, 14), afin de les comprendre et d'en être touchée; admirable expression du travail de la grâce : le *cœur* est ici, comme en hébreu, l'organe de l'intelligence, mais en y joignant la nuance du sentiment (cf. Eph., i, 18, les yeux illuminés du cœur). *Ouvrir*, l'image est chère à saint Luc : Jésus ouvre l'esprit (νοῦς) de ses apôtres à l'intelligence des Écritures (Luc., xxiv, 45); il ouvre les Écritures aux disciples d'Emmaüs (Luc., xxiv, 32); saint Paul les ouvre aux Juifs de Thessalonique (Act., xvii, 3; cf. II Macch., i, 4; Plutarque. *Moralia*, 36). Paul et Barnabé racontent « ce que *Dieu a fait avec eux* et comment il a *ouvert la porte de la foi* aux païens » (Act., xiv, 27). C'est Dieu qui a tout fait, non pas simplement par leur entremise, mais avec eux. Dieu a ouvert aux païens une porte par laquelle la foi s'introduit. « C'était un appel intérieur qui leur donnait un moyen extérieur pour être introduits à la foi » (E. Jacquier, *Actes des apôtres*, p. 437). Le Seigneur donne à saint Paul l'assurance qu'il est avec lui (cf. Matth., xxviii, 20) à Corinthe, pour amener à la foi, par sa grâce, le peuple nombreux qu'il a dans cette ville (Act., xviii, 10). Quand des conversions s'opèrent, c'est « le Seigneur qui ajoute chaque jour ensemble ceux qui se sauvent » (Act., ii, 47).

b) Les formes de la grâce. — La variété des expressions désignant la grâce n'est que l'image de l'étendue du champ qu'elle embrasse et de la diversité des modes qu'elle revêt : elle se mêle à toute l'activité de l'homme; elle se place à toutes les étapes de l'œuvre à accomplir; bref, elle représente toutes les *formes de grâce* que distinguera la théologie.

La grâce est *prévenante;* elle est tantôt une *prédestination :* « Ceux qui étaient prédestinés à la vie éternelle » (Act., xiii, 48), tantôt une *prévision :* le Seigneur sait et révèle à saint Paul qu' « il a un peuple nombreux à Corinthe » (Act., xviii, 10). Dieu a fait d'avance le choix entre Joseph Barsabas et Mathias (Act., i, 24-25). Saint Paul a été, d'une façon toute particulière, l'objet de cette grâce prévenante : Dieu l'a *choisi* pour porter son nom devant les nations (Act., ix, 15); il l'a *prédestiné* à connaître sa volonté (Act., xxii, 14; cf. xiii, 2). Cette grâce est aussi une *préparation :* Dieu a ouvert aux gentils la porte de la foi (Act., xiv, 27); il a ouvert le cœur de Lydie pour que la parole de saint Paul en trouvât l'entrée et que la foi s'y insinuât (Act., xvi, 14).

La grâce est *concomitante*, quand elle est sur les premiers chrétiens en abondance (Act., iv, 33); quand, à Antioche, la main du Seigneur est avec les prédicateurs et leurs auditeurs (Act., xi, 21), quand les missionnaires sont « livrés, recommandés à la grâce de Dieu » (Act., xiv, 26; xv, 40). Après avoir inspiré les bonnes œuvres, la grâce en accompagne l'exécution et les progrès, soit chez les particuliers, soit dans l'Église : « L'Église s'édifiait et s'accroissait par la consolation du Saint-Esprit » (Act., ix, 31). Tout ce développement dépend si bien de la grâce qu'il faut le demander par la prière, et saint Luc, qui déjà, dans le troisième évangile, a insisté sur la prière enseignée (Luc., xi, 5-8; xviii, 1; xxi, 36) et pratiquée par Jésus (Luc., iii, 21; v, 16; vi, 12; ix, 18, 28, 29; xi, 1), souligne non moins vivement, au livre des Actes, chez les apôtres et dans l'Église primitive, le zèle pour la prière, qui est la reconnaissance de la nécessité de la grâce (Act., i, 14, 24; ii, 42; iv, 31; vi, 4, 6; viii, 15; x, 9; xi, 5; xii, 5, 12; xvi, 25; xx, 36; xxi, 5; xxii, 17; cf. x, 2, 4, 30, 31).

Enfin la grâce est *opérante* et *efficace :* c'est « *le Seigneur* qui ajoute ensemble ceux qui se sauvent » (Act., ii, 47). Parce que « la main du Seigneur était avec eux, un grand nombre crurent et se convertirent au Seigneur » (Act., xi, 21). C'est Dieu, mais aussi la parole de sa grâce qui peut achever l'édifice (Act., xx, 32).

On voit que l'histoire apostolique témoigne de la manière étendue et pénétrante dont les premiers fidèles croyaient à la grâce, y comptaient et s'y confiaient. Ce point a pourtant été contesté. Les premiers chrétiens, nous dit-on, observaient strictement la loi mosaïque (Act., ii, 42, 46; iii, 1); c'est donc dans cette pratique, et non pas dans la grâce, qu'ils cherchaient leur justification. C'est l'école de Tubingue qui a introduit dans l'étude du Nouveau Testament cette idée fixe qui a laissé, jusqu'à nos jours, des traces dans la critique indépendante. De même que les Juifs contemporains de Notre-Seigneur n'étaient pas tous pharisiens, mais comprenaient des âmes droites et pieuses, comme l'Évangile de l'enfance nous en présente quelques beaux modèles, ainsi les Judéo-chrétiens du temps de saint Paul n'étaient point tous des judaïsants; parce que saint Paul les a combattus avec vivacité à cause de l'obstruction qu'ils faisaient à son ministère, ce n'est pas une raison pour en voir partout. Les anciens prophètes et les psalmistes avaient montré qu'on pouvait pratiquer strictement la Loi, sans chercher sa justification ailleurs que dans la soumission à Dieu; leur piété, qui se confiait non dans leur justice propre mais dans la grâce du Dieu riche en miséricorde, n'était pas éteinte dans la nation à laquelle appartenaient Jésus et ses disciples. L'Église primitive commença par s'en tenir à l'ancien ordre de choses. C'était naturel. Les chrétiens, venus du judaïsme, restaient des enfants d'Israël; ils vivaient dans leur mère patrie où les rites mosaïques s'imposaient à quiconque n'était pas étranger ni excommunié; leur abstention eût provoqué un scandale inutile. La Loi comprenait des rites extérieurs et des dispositions intérieures; tant que l'extérieur ne

devenait pas un écueil pour l'intérieur, il n'y avait pas lieu de le supprimer. Mais ce n'était point dans ces rites que les chrétiens cherchaient leur salut, c'était bien dans la grâce : ils devenaient chrétiens en recevant le pardon de leurs péchés au baptême; or le baptême était administré par ordre de Jésus (Act., II, 38; VIII, 16; X, 48; XIX, 5), La première profession de foi apostolique accorde le salut à la simple invocation de Jésus : car c'est à lui que saint Pierre applique ce que le prophète Joël dit de Yahweh : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur *sera sauvé* » (Act., II, 21; cf. Joel., III, 5, Vulg., II, 32). Il n'y a en effet de salut en aucun autre qu'en Jésus (Act., IV, 12). C'est par la grâce de Jésus-Christ que sont sauvés les Juifs comme les païens (Act., XV, 11). Tout cela est en complète opposition avec la recherche de la justice propre dans les observances mosaïques. Sans doute ces professions de foi sont toutes de saint Pierre; veut-on les rejeter comme suspectes et comme prêtant à saint Pierre l'attitude de saint Paul? Du moins y a-t-il le témoignage de saint Paul lui-même qu'on ne récusera pas, puisqu'on prétend s'y appuyer; or saint Paul fait expressément remarquer à saint Pierre qu'ils étaient d'accord pour demander la justification, non aux œuvres de la Loi, mais à la foi dans le Christ Jésus (Gal., II, 15-16).

Loin de méconnaître la grâce, l'historien de l'âge apostolique a plus souvent été accusé de lui faire la part trop belle; quelques-unes de ses expressions en effet ont une saveur prédestinatienne; aussi ont-elles été invoquées tour à tour par des hérétiques, pour appuyer le prédestinatianisme proprement dit, et par des théologiens rigides, pour établir la thèse de la prédestination à la gloire — et donc aussi à la damnation — avant toute prévision des mérites : « Tous ceux-là *crurent, qui étaient ordonnés à la vie éternelle* » (Act., XIII, 48). « Le *Seigneur ajoutait* chaque jour ensemble *ceux qui se sauvent* » (Act., II, 47). Le Seigneur sait qu'il a un peuple nombreux à Corinthe (Act., XVIII, 10).

Ces textes ne portent pas plus atteinte à la liberté que ne le font ceux de saint Paul sur l'élection et l'appel (Rom., VIII, 29-30). Ils ont d'ailleurs dans leur voisinage d'autres textes qui affirment ou supposent l'exercice de la liberté sous l'influence de la grâce : ce sont les exhortations à « demeurer dans le Seigneur » (Act., XI, 23), « dans la grâce de Dieu » (Act., XIII, 43); c'est l'avertissement à ceux « qui se jugent indignes de la vie éternelle » (Act., XIII, 46). D'ailleurs la grâce apparaît si peu comme contraignante que le récit des Actes nous présente un grand nombre de cas de la résistance qui lui est opposée : Judas est infidèle à son ministère d'apôtre (Act., I, 17-20), Ananie et Saphire mentent au Saint-Esprit (Act., V, 3). Saint Étienne reproche aux Juifs de résister au Saint-Esprit (Act., VII, 51). Ceux-ci sont, dans l'ensemble, incrédules à la prédication de saint Paul qui est obligé de rompre avec eux (Act., XIII, 46; XVIII, 6; XIX, 9; XXVIII, 24). Chez les païens eux-mêmes, le résultat est très différent suivant les dispositions de l'auditoire : peu de convertis à Athènes (Act., XVII, 33), beaucoup à Corinthe (Act., XVIII, 10).

D'ailleurs les textes qu'on incrimine sont susceptibles d'une explication orthodoxe. Le terme le plus caractérisé : « ordonnés à la vie éternelle » est bien le passif, qui indique une action externe, celle de Dieu; traduire par le moyen : « Ceux qui s'étaient disposés pour la vie éternelle » serait sans doute échapper à la difficulté; mais ce serait aller contre le contexte et contre la doctrine de saint Paul (Rom., VIII, 29; Eph., I, 5). La disposition dont il s'agit ne serait ni la prédestination à la gloire, ni même la prédestination à la foi et à la grâce; il s'agit simplement d'un ordre et d'une disposition actuellement existants. Une opposition est marquée entre les gentils et les Juifs. Ceux-ci, par leur faute, n'étaient pas disposés à la vie éternelle et demeurèrent incrédules; ceux-là, par la grâce divine, étaient bien disposés et crurent; s'ils ont été ordonnés et disposés à la foi, c'est par la prédication; cette grâce extérieure, ainsi que la grâce intérieure correspondante, a été repoussée par les Juifs, pendant qu'un grand nombre de gentils l'ont accueillie avec empressement et lui ont accordé leur collaboration (Camerlynck, cité par E. Jacquier, *Actes des apôtres*, p. 413).

7. *La collaboration de l'homme à la grâce.* — L'action de la grâce a toujours, comme corrélative, la collaboration de l'homme. Si nous examinions de plus près les cas où nous venons de constater l'influence divine, nous retrouverions, notée ou supposée, la libre volonté humaine. A la Pentecôte, les baptisés furent, non pas tous ceux qui entendirent la parole, mais seulement ceux qui la « reçurent » (ἀποδεξάμενοι) par leur libre volonté et en vertu de leurs bonnes dispositions (Act., II, 41; cf. col. 979). Quand Paul et Barnabé racontent « ce que Dieu a fait avec eux » (Act., XIV, 27), la formule de l'historien met bien en relief la compénétration des deux actions. Les missionnaires sont les coopérateurs de Dieu (II Cor., III, 9). Jésus, envoyant les apôtres prêcher sa doctrine aux nations, leur avait promis d'être tous les jours avec eux (Matth., XXVIII, 20; Marc., XVI, 20). Ce qu'ont fait ici les deux apôtres, « ils l'attribuent à Dieu qui l'a fait avec eux, parce qu'ils ont travaillé dans une communion constante avec lui » (Bonnet). Le cas de Lydie (Act., XVI, 14) est remarquable, comme intime association de l'action divine et de l'action humaine : « C'était au Seigneur d'ouvrir le cœur, mais c'était à elle de s'appliquer aux paroles de Paul » (saint Jean Chrysostome; cf. E. Jacquier, *Actes des apôtres*, p. 490). Le décret de l'assemblée de Jérusalem est l'œuvre commune du Saint-Esprit et des apôtres : « Il a paru bon *au Saint-Esprit et à nous...* » (Act., XV, 28). Rien ne montre mieux la nécessité de cette collaboration que les conséquences entraînées par son absence; il n'est pas nécessaire qu'il y ait une résistance positive de l'homme; il suffit de la simple défaillance de son concours pour rendre la grâce sans effet; non pas que la grâce elle-même soit impuissante, mais Dieu a mis cette condition à son efficacité.

Les traits qui précèdent et qu'on pourrait multiplier ne sont toutefois qu'accessoires. La part de collaboration de l'homme à l'œuvre de la grâce est beaucoup plus directement mise en relief dans la prédication apostolique qui la précise et la sollicite. Ce qui frappe, au premier abord, dans ces exigences surnaturelles des apôtres, c'est qu'elles commencent exactement comme celles du Précurseur et de Jésus lui-même; mais quand il s'agit du terme où elles aboutissent, on voit que la grâce de la Pentecôte a passé : à la promesse a succédé la réalisation; la rémission des péchés est complétée par le don du Saint-Esprit (Act., II, 38). Aussi y a-t-il une correspondance remarquable entre les conditions exigées et les biens surnaturels proposés : de même que la grâce offerte est représentée, du côté négatif, par la rémission des péchés (Act., II, 38; V, 31; X, 43; XIII, 38; XXVI, 18) et, du côté positif, par le don du Saint-Esprit (Act., II, 38; X, 45; XI, 17; cf. VIII, 20; XXVI, 18), de même les conditions requises se répartiront parallèlement en deux groupes : les unes, négatives, comme la *pénitence*, les autres positives, comme la *foi* et le *baptême*.

C'est par la *pénitence* que commencent toujours les apôtres. Ainsi avait fait le Précurseur (Matth., III, 1; Marc., I, 4; Luc., III, 3; Matth., III, 8; Luc., III, 8); son baptême en a même gardé le nom de *baptême de pénitence* (Act., XIII, 24; XIX, 4). Ainsi avait débuté Jésus lui-même (Marc., I, 15; Matth., IV, 17). Ainsi avaient

procédé les apôtres, eux aussi, dans leur mission d'essai (Marc., vi, 12; cf. Luc., x, 13; Matth., xi, 20-21). Leur mission définitive ne déroge pas à cette tradition (Act., ii, 38; iii, 19; viii, 22; xvii, 30; xxxvi, 20). La première idée qu'éveille ce terme de *pénitence* (μετάνοια) est celle du repentir des péchés; aussi, comme but à poursuivre et fruit à obtenir, est-il habituellement associé à la rémission des péchés : « Repentez-vous... pour [obtenir] *la rémission de vos péchés...* » (Act., ii, 38). « Repentez-vous et convertissez-vous, *pour que vos péchés soient effacés...* » (Act., iii, 19). Dieu a élevé Jésus « pour donner à Israël *le repentir et la rémission des péchés* » (Act., v, 31; cf. viii, 22; xvii 30; Marc., i, 4; Luc., iii, 3; xxiv, 47). Mais le vrai sens du terme, d'après l'étymologie (μετα, νοέω), c'est changer de sentiment. Ce changement implique deux termes, le sentiment qu'on quitte et le sentiment qu'on embrasse. L'un ou l'autre est parfois indiqué : la disposition à laquelle on renonce : « Repens-toi *de ton iniquité* », dit saint Pierre à Simon le Magicien (Act., viii, 22); mais surtout la disposition que fait acquérir la pénitence : « la repentance *envers Dieu* » (Act., xx, 21), celle qui ramène à Dieu dont le péché avait détourné (Ps., li, 4). « La pénitence *pour la vie* » (xi, 18), celle qui conduit à la vie [éternelle]; cf. la pénitence pour le salut (II Cor., vii, 10), la pénitence pour la connaissance de la vérité (II Tim., ii, 25). Cette disposition doit entraîner des œuvres correspondantes, « de dignes œuvres de pénitence » (Act., xxvi, 20).

Après la pénitence, la *conversion*. Le premier terme visait surtout l'aspect négatif; le second fait plutôt songer à l'aspect positif; en fait, il est plus souvent associé à la pensée de Dieu à qui il ramène : se convertir *à Dieu, au Seigneur* (Act., ix, 35; xi, 21; xxvi, 10). Mais, au fond, ce second terme a le même sens que le premier; il indique, par un mot plus imagé, le passage d'un état à un autre. Les deux termes, en effet, sont parfois associés comme synonymes : « Repentez-vous donc et convertissez-vous » (iii, 19); « Le repentir et la conversion à Dieu » (xxvi, 20). Le mot de *conversion* appelle, plus explicitement que celui de *repentir*, la mention de l'un ou l'autre des deux termes du mouvement ou même de tous les deux ensemble; pour le point de départ : se convertir (se détourner) de ses iniquités (iii, 26; cf. Luc., i, 16, 17; II Petr., ii, 21; Rom., xi, 26); plus fréquemment, pour le point d'arrivée : se convertir au Seigneur (Act., ix, 35; xi, 21); la conversion à Dieu (Act., xxvi, 20; cf. I Cor., iii, 16; I Petr., ii, 25). Pour les deux termes à la fois, les exemples ne manquent pas : les habitants de Lystres sont invités à « se convertir *de ces vanités* (les idoles) *au Dieu vivant* » (Act., xiv, 15; cf. I Thess., i, 9). La mission de saint Paul est d'ouvrir les yeux des gentils, afin qu'ils passent *des ténèbres à la lumière* et de *la puissance de Satan à Dieu* (Act., xxvi, 18). « Ceux d'entre les gentils qui se convertissent à Dieu » (xv, 19).

Mais ce mouvement de repentir et de conversion appelle des dispositions plus positives. La principale est la *foi*. Tantôt elle est jointe à la pénitence, qu'elle semble compléter; de même que Jésus avait dit : « *Faites pénitence* et *croyez* à l'Évangile » (Marc., i, 15), saint Paul « rend témoignage aux Juifs et aux gentils de la *pénitence envers Dieu* (du retour à Dieu par la pénitence) et de *la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ* » (Act., xx, 21). Tantôt la foi se présente comme le prélude de la conversion : « Un grand nombre, ayant *cru*, s'est *converti* au Seigneur » (Act., xi, 21). Si les gentils « se tournent (convertissent) des ténèbres à la lumière... », c'est « par la foi en Jésus » qu'ils reçoivent la rémission des péchés et l'héritage avec les sanctifiés » (Act., xxvi, 18). Souvent la foi représente, à elle seule, tout l'ensemble des conditions requises; c'est l'enseignement de saint Pierre : « Tout homme *qui croit* en Jésus reçoit par son nom la rémission de ses péchés » (Act., x, 43). C'est pour *avoir cru en lui* que les apôtres, d'une part, et, d'autre part, le centurion Corneille et ses familiers ont reçu le don du Saint-Esprit (Act., xi, 17). C'est l'enseignement de saint Paul : « Quiconque *croit* en Jésus est justifié par lui de ses souillures » (Act., xiii, 38). L'Apôtre ne demande qu'une chose au geôlier de Philippes : « *Crois* au Seigneur Jésus et tu seras sauvé » (Act., xvi, 31).

Il arrive, en conséquence, que la foi n'est plus simplement une condition de l'entrée dans le christianisme, c'est cette entrée elle-même : saint Paul, à Éphèse, demande aux disciples de Jean : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit, quand *vous avez cru* » (Act., xix, 2), c'est-à-dire : quand vous êtes devenus chrétiens? *Croire*, c'est donc être chrétien (Act., iv, 4; xiii, 48; xiv, 1; xvii, 12, 34). Les chrétiens sont *les croyants :* c'est une des désignations les plus habituelles (Act., ii, 44; iv, 4, 32; v, 14; xiii, 48; xiv, 1, 23; xviii, 27; xix, 18; xxi, 20). La foi en vient même à désigner toute l'économie nouvelle (Act., xxiv, 24).

Or il n'est rien de pareil à l'adhésion de la foi pour provoquer la collaboration de l'homme et mettre sa liberté à décisive épreuve, car la prédication apostolique constitue pour chacun une mise en demeure. Quand les apôtres proposent la parole de Dieu, ils cherchent à persuader ceux qui les écoutent (Act., xviii, 4; xix, 8, 26; xxviii, 23), car ils ont affaire à des hommes libres qui doivent décider de leur sort éternel, d'après le message qui leur est communiqué, mais ils n'en proclament pas moins l'obligation rigoureuse de les écouter. Ils sont les témoins choisis d'en haut pour transmettre la connaissance de ce que Dieu a fait pour le salut des hommes (Act., iv, 12). Or ils ont reçu de Dieu par Jésus l'ordre de le prêcher au peuple (Act., x, 41-42); ils ne connaissent que cet ordre de Dieu, contre lequel ne sauraient prévaloir les ordres des hommes (Act., iv, 19; v, 29). Mais s'il y a, pour eux, obligation rigoureuse de parler, il y a, pour leurs auditeurs, obligation non moins rigoureuse de les écouter et de leur obéir (Act., iii, 22), car la foi est une obéissance, une obéissance de l'esprit et du cœur à la vérité divine : voilà pourquoi la grâce ou le Saint-Esprit n'est « donné qu'à ceux qui obéissent à Dieu » (v, 32).

Or, devant cette mise en demeure, les hommes, dans leur souveraine liberté, se partagent. Parmi ceux qui entendent la parole (ἀκούοντες, ἀκούσαντες; Act., ii, 22, 37; iv, 4; x, 44; xviii, 8) il y a ceux qui la *reçoivent* (ἀποδεξάμενοι, δεχόμενοι, Act., ii, 41; viii, 14; xi, 1; xvii, 11; cf. I Thess., i, 6; ii, 13); ceux qui, en l'écoutant, ont le cœur touché (Act., ii, 37); ceux qui se laissent persuader (Act., xvii, 4; xxviii, 24); ceux qui se montrent obéissants et dociles à l'ordre de Dieu qu'elle contient (Act., v, 31), tous ceux-là, grâce à leurs bonnes dispositions, arrivent à la foi (Act., iv, 4; ix, 42; xiii, 48; xiv, 1). Mais il y a aussi ceux qui « repoussent la parole » (Act., xiii, 46), ceux qui ne se laissent pas persuader et demeurent ainsi dans l'incrédulité et la désobéissance (Act., xiv, 2; xix, 9; cf. Rom., ii, 8; xi, 30, 31; xv, 31), ceux que saint Paul appellera « les fils de la désobéissance » (Eph., ii, 2; v, 6; Col., iii, 6). Ce sont principalement les Juifs : ils se laissent emporter par la jalousie (Act., v, 17; xiii, 45; xvii, 5) de voir les païens les devancer dans l'Église; ils s'endurcissent eux-mêmes (Act., xix, 9, temps moyen très significatif). Non contents de ne pas adhérer à la nouvelle doctrine, ils lui opposent la contradiction et le blasphème (Act., xiii, 45); ils aigrissent (littéralement « rendent mauvaises ») les âmes des païens (Act., xiv, 2); ils « décrient devant le peuple la voie du Seigneur » (Act., xix, 9).

Dans certains cas, au lieu de la foi, c'est *le baptême* qui représente les conditions positives. Ainsi, à la Pen-

tecôte, saint Pierre se borne à demander, après la pénitence, le baptême de chacun au nom de Jésus (Act., II, 38). Le baptême est, comme la foi, une condition nécessaire, mais à un autre titre, comme rite producteur de la grâce, qui remet les péchés et procure le don du Saint-Esprit. Mais le baptême, loin d'exclure la foi, la suppose; les deux conditions s'harmonisent. A la Pentecôte ne furent *baptisés* que ceux qui *reçurent la parole avec foi* (Act., II, 41). Quand les Samaritains *eurent cru* à Philippe, *ils furent baptisés* (Act., VIII, 12). Simon aussi *crut* et *fut baptisé* (Act., VIII, 13). Philippe n'accepte de *baptiser* l'eunuque que s'il *croit de tout son cœur* (Act., VIII, 37).

Ainsi, pour obtenir la grâce, qui comprend la rémission des péchés et le don du Saint-Esprit, interviennent, du côté de l'homme, des conditions variées : une condition négative, *la pénitence;* parmi les conditions positives : une disposition, la *foi;* un rite, le *baptême.* Qu'on ajoute, à la pénitence, les œuvres qu'elle produit; à la foi, les vertus qu'elle entretient et les prières qu'elle inspire : il y a là, dans le domaine même de la grâce, un vaste champ pour la libre activité de l'homme. Est-ce à dire qu'il soit abandonné à lui-même pour produire ces dispositions? Nullement. Nous n'avons pas même besoin de recourir au principe théologique : l'homme ne peut rien faire pour son salut que la grâce ne le prévienne et ne l'accompagne. L'historien des apôtres nous avertit assez lui-même que toutes ces dispositions, fruit de l'activité de l'homme, sont en même temps des dons de Dieu et, par conséquent, des fruits de la grâce : « Dieu a élevé Jésus... pour *donner* la repentance à Israël » (Act., V, 31). « Dieu *a donné* la pénitence aux gentils, pour qu'ils aient *la vie* » (Act., XI, 18; cf. II Tim., II, 25). Pour la foi : « Ceux-là crurent qui étaient *ordonnés* à la vie éternelle » (Act., XIII, 48). Au contraire, ceux-là rejetèrent la parole qui ne s'estimaient pas dignes de la vie éternelle (Act., XIII, 46).

8. *Le terme de la grâce : le salut et la vie éternelle.* — Si, pour désigner la grâce de l'état présent, la prédication apostolique, d'après saint Luc, a le terme spécial de « don du Saint-Esprit » (Act., II, 38; X, 45; XI, 17), elle n'a pas d'expression aussi caractéristique pour nommer l'état glorieux auquel nous achemine la grâce.

Le terme négatif de *salut*, si commun qu'il soit dans tout le Nouveau Testament, est ici d'une fréquence exceptionnelle. Quelquefois seulement il ne s'agit que de salut temporel. Le salut des naufragés (Act., XXVII, 20, 31, 34) n'est évidemment que la conservation de leur vie physique; le salut du paralytique de Jérusalem (IV, 9) et de celui de Lystres (XIV, 9) concerne leur guérison miraculeuse, quoique dans l'un et l'autre cas le salut de l'âme ne soit pas étranger à la perspective; enfin, dans la bouche de saint Étienne, le salut du peuple d'Israël par la main de Moïse désigne la délivrance d'Égypte (Act., VII, 25). Partout ailleurs il s'agit bien du salut de l'âme. Ce thème ne s'impose-t-il pas à la prédication missionnaire? Aussi l'expression figure-t-elle dans la plupart des épisodes : discours de la Pentecôte (Act., II, 21; cf. 37; II, 40, 47), réponses au Sanhédrin (Act., IV, 12; V, 31), centurion Corneille (Act., XI, 14), geôlier de Philippes (Act., XVI, 30, 31), même la pythonisse de Philippes (Act., XVI, 17), discours d'Antioche de Pisidie (Act., XIII, 23, 26, 47; cf. Is., XLIX, 6), enfin l'assemblée de Jérusalem (Act., XV, 1, 11; cf. VIII, 20).

Le point de vue de saint Luc est, au fond, le même que celui de saint Paul, son maître : le salut est envisagé soit comme déjà possédé dès ici-bas par la grâce, soit comme n'étant parfait et définitif que dans l'au-delà (cf. col. 1041). Mais la ligne de démarcation entre les deux phases est moins claire que dans saint Paul : souvent l'expression peut s'appliquer à ces deux phases à la fois; c'est le salut final qui est le plus souvent visé; dans les autres cas, on peut dire qu'il est au moins dans la perspective.

Parmi les termes positifs, ceux de *gloire*, de *royaume* et *d'héritage* ne sont pas ou sont peu usités; seul, celui de *vie* est un peu fréquent.

Celui de *gloire*, à proprement parler, n'est pas employé, mais il est dans le contexte; l'épisode de saint Étienne, en particulier, renferme un grand nombre d'expressions qui l'appellent. C'est au Dieu « de gloire » que le saint diacre attribue la vocation d'Abraham (VII, 2). Dieu est souvent glorifié (Act., IV, 21; XI, 18; XXI, 20), ainsi que sa parole (Act., XIII, 48). Le Fils participe à cette glorification, car Dieu a glorifié son serviteur Jésus (Act., III, 13). Celui-ci est entré dans sa gloire (Luc., XXIV, 26). Aussi quand saint Étienne, ayant fixé les yeux au ciel, voit la gloire de Dieu, il voit aussi, dans cette gloire, « Jésus debout à la droite de son Père, le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (Act., VII, 55, 56). A ce Seigneur Jésus que Dieu a glorifié, il demande de recevoir son esprit, pour qu'il soit lui-même dans cette gloire (Act., VII, 59).

Une seule fois le terme de « royaume » désigne le *royaume futur.* « C'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le *royaume de Dieu* » (Act., XIV, 22); cf. les expressions analogues des évangiles synoptiques (Matth., VII, 13; Luc., XXIV, 26) et de saint Paul (I Thess., III, 2; Rom., VIII, 17; II Tim., III, 12). Dans tous les autres cas, il s'agit du *royaume présent* (Act., I, 3, 6; VIII, 12; XIX, 8; XX, 25; XXVIII, 23, 31); ce point de vue, assez semblable à celui des évangiles synoptiques, est naturel dans un livre historique.

Le terme d'« héritage », déjà employé par les évangélistes (Matth., V, 5; XIX, 29; XXV, 34; Marc., X, 17; Luc., X, 25; XVIII, 18) et familier à la plupart des apôtres (I Cor., VI, 9, 10; XV, 50; Gal., III, 29; V, 21; Eph., I, 14, 18; V, 5; Col., III, 24; Tit., III, 7; Hebr., I, 14; IX, 15; Jac., II, 5; I Petr., I, 4; III, 9) pour désigner le bonheur futur, n'est employé qu'une fois par l'historien des apôtres qui met le mot dans la bouche de saint Paul : Dieu seul peut donner l' « héritage avec tous les sanctifiés » (Act., XX, 32: cf. XXVI, 18); ce pourrait être la grâce présente, mais c'est plutôt la gloire future, l'héritage incorruptible de I Petr., I, 4.

Le terme qui revient le plus fréquemment est celui de « vie ». Cette vie n'est appelée que deux fois *vie éternelle* (XIII, 46, 48); mais les autres fois, le simple mot « vie » emprunte au contexte le même sens (II, 28; III, 15; V, 20; XI, 18), sens familier aux Juifs, car nous l'avons déjà rencontré, non seulement dans les évangiles synoptiques (Matth., V, 14; XVIII, 8, 9; XIX, 17, etc.; cf. col. 972) et dans les apocryphes contemporains (*Psaumes de Salomon*, III, 16; IX, 9; *Livre d'Hénoch*, CIII, 4; cf. col. 943), mais jusque dans l'Ancien Testament (Ps., XVI, 11; XXXVI, 10; Prov., VIII, 35, etc.; cf. col. 880, 910).

Cette *vie éternelle*, ce sont les Juifs qui la repoussent et les gentils qui l'accueillent. Les Juifs, par leur mauvaise volonté, font comme s'ils ne s'en jugeaient pas dignes, car c'est elle qu'ils rejettent, en rejetant la parole des apôtres qui pourrait la leur procurer (Act., XIII, 46; cf. V, 20). Au contraire, à la faveur de leurs bonnes dispositions, les gentils sont orientés vers elle par la grâce (Act., XIII, 48).

Cette vie est mise en relation tour à tour avec *la pénitence*, avec *la parole* et avec *le Christ*, autant de causes qui, à des titres divers, concourent à sa production. Cette vie est le fruit de *la pénitence*, disposition subjective qui y conduit; en effet, c'est à cette vie qu'aboutit la pénitence que Dieu a donnée aux gentils (Act., XI, 18). Cette vie est aussi le fruit de *la parole :* c'est elle que produit, en dernière analyse, la prédication des apôtres qui ont des *paroles de vie* (Act., V, 20), comme Jésus avait déjà « les paroles de la vie éter-

nelle » (Joa., vi, 68; cf. Act., xiii, 26, la parole de salut). Mais surtout, de cette vie, le Christ est le chef (ἀρχηγός); c'est le titre que saint Pierre lui donne à deux reprises (iii, 15; v, 31). Quel est ce titre? Puisque le chef des apôtres parle aux Juifs du Messie qu'ils ont mis à mort, il ne peut être question que de la vie dont il est l'auteur et le donateur, c'est-à-dire de la vie surnaturelle (cf. Knabenbauer, *Act. apost.*, sur iii, 15). S'il en est le chef, qu'est-ce à dire? Étant venu sur cette terre pour que nous ayons cette vie, et en abondance (Joa., x, 10; cf. x, 28), étant celui qui a été élevé à cette vie par la résurrection (Act., iii, 15), il nous montre « le chemin de cette vie » (Act., ii, 28, citant Ps., xvi, 11) qui est la vie véritable : c'est la vie du Christ qui est lui-même « la résurrection et la vie » (Joa., xi, 25). De même que Jésus est « le chef de la vie » (Act., iii, 15), il est aussi « le chef du salut » (Hebr., ii, 10; cf. Act., v, 31, qui rapproche les deux titres : chef et sauveur) et « le chef de la foi » (Hebr., xii, 2); tous ces termes s'équivalent : ce qu'est la *vie* sous l'aspect positif, le *salut* en est l'équivalent négatif et la *foi* est la voie qui y conduit.

4° *La grâce dans les épîtres de saint Paul.* — 1. *La doctrine de saint Paul et la grâce.* — Saint Paul lui-même, par la plume de son disciple, saint Luc, résume sa doctrine dans l' « Évangile de la grâce de Dieu » (Act., xx, 24) et sa mission, dans « le ministère qu'il a reçu du Seigneur Jésus de rendre témoignage à cet Évangile » (Act., xx, 24), lequel n'est pas autre chose que « la manifestation de la *grâce de Dieu en Jésus-Christ* ».

On s'est demandé quel est le point de vue dominant de la doctrine de saint Paul; sa théologie est-elle « théocentrique » ou « christocentrique » ou « anthropocentrique »? Chacun de ces points de vue a ses partisans; en faveur de chacun, on apporte des arguments impressionnants (cf. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. ii, p. 48). Or, ne pourrait-on pas tout aussi bien soutenir que cette idée centrale est celle de *grâce* et que la théologie de saint Paul est, si l'on ose risquer cette expression, *charitocentrique?* « *Grâce* est le mot dominant de la théologie de saint Paul. C'est sous cet aspect qu'il voit habituellement la face de Dieu. Le contenu entier de la nouvelle révélation est compris dans l'expression : τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (I Cor., ii, 12). La vie et la théologie de l'Apôtre sont consacrées « à la « louange de la gloire de la grâce de Dieu » (Eph., i, 6). La fin à laquelle tout tend chez lui, c'est que « la grâce « règne par la justice pour la vie éternelle » (Rom., v, 21). » (G.-G. Findlay, art. *Paul the apostle*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. iii, p. 718.)

De cette prédominance de la grâce, nous avons un indice significatif dans les formules de salutation qui commencent et terminent les épîtres : c'est la *grâce* en compagnie de la *paix* et parfois de la *miséricorde* (I Tim., i, 2; II Tim., i, 2; Tit., i, 4). Ainsi les épîtres tout entières sont mises sous le signe de la *grâce*, et tout à la fois de la *grâce de Dieu* et de la *grâce du Christ* (Rom., i, 7; I Cor., i, 3; II Cor., i, 2, etc.).

a) La conversion de saint Paul et la grâce. — Ce caractère de la doctrine de saint Paul s'explique en partie par la manière dont elle a pris possession de son esprit au jour de sa *conversion*. Saint Paul est lui-même une conquête de cette toute-puissante grâce de Dieu en Jésus-Christ. Sa conversion est tellement l'œuvre de la grâce que sa doctrine en reste marquée. Sans doute c'est une exagération de soutenir, avec Reuss, que « toute sa théologie est un réflexe de sa propre expérience » (*Les épîtres pauliniennes*, t. ii, p. 352) et de tirer par déduction toute sa doctrine du renversement d'idées opéré le jour de sa conversion (cf. Aug. Sabatier, *L'apôtre Paul*). La doctrine de saint Paul, comme sa conversion, est tout entière l'œuvre de la grâce; rien ne l'a préparée dans l'état antérieur. Dieu a saisi le pharisien et l'a retourné au plus fort de sa crise de persécuteur. Dès lors sa doctrine est complète : les besoins des âmes, les dangers à prévenir, les erreurs à combattre, bref les circonstances l'amèneront à approfondir et à mettre en relief tel ou tel aspect; mais tous les aspects étaient déjà en germe dès le début; tous les points essentiels de sa théologie s'entrevoient dès ses premières épîtres (I et II Thess., cf. Findlay, *The Cambridge Bible*).

Il n'en reste pas moins que la manière dont s'est opérée sa conversion l'invitait à considérer le christianisme comme une *dispensation de grâce*, c'est-à-dire comme une voie de salut opposée à celle de la Loi. Saint Paul a connu et pratiqué le judaïsme sous l'aspect du pharisaïsme qui, nous l'avons vu, est une erreur sur la grâce (cf. col. 935); il cherchait la justice dans l'accomplissement rigoureux des observances et dans la confiance aux mérites qu'elles produisent; il a éprouvé (Rom., vii) la faiblesse de l'homme devant la Loi et l'inquiétude où elle laisse celui qui ne s'appuie que sur elle. Cet attachement fanatique au pharisaïsme, loin de l'amener à douter de sa conception religieuse, n'a fait que l'exciter contre les chrétiens : s'il n'a pas connu Jésus dans sa vie terrestre, il n'a pas pu ne pas en entendre parler et ne pas éprouver de l'antipathie pour sa sévérité à l'égard des docteurs pharisiens. Quand la parole d'Étienne vient accentuer et faire éclater au jour l'opposition entre le pharisaïsme et le christianisme, Saul donne libre cours à son fanatisme; c'est au moment où son exaltation est au paroxysme que survient sa soudaine conversion. Il est l'objet d'une grâce exceptionnelle : Jésus lui apparaît dans sa gloire; cette vue le retourne en un instant; de ce Christ qu'il persécute, il devient sans transition non seulement le disciple, mais l'apôtre par excellence.

Du coup sa conception de la Loi est renversée : jusque-là il ne voyait qu'une voie de salut, celle des œuvres de la Loi et de leurs mérites humains; désormais, il lui en apparaît une autre, diamétralement opposée, celle de la *grâce;* elle est tout à la fois le désaveu de sa conduite antérieure et l'assurance d'un mode nouveau de recours à Dieu. La rupture avec son passé n'est pas la rupture avec le judaïsme ni même avec la Loi, mais avec une manière d'entendre le judaïsme et la Loi. C'est dans son orientation nouvelle qu'est la véritable fidélité au judaïsme : dans les discours qu'il prononce au cours de son procès avec les Juifs (Act., xxiii-xxviii), l'idée dominante est qu'il n'a rien fait contre son peuple et qu'en adhérant au christianisme, il a suivi jusqu'au bout sa foi israélite; s'il est enchaîné, c'est « pour l'espérance d'Israël » (Act., xxviii, 20). C'est son brusque passage du judaïsme à la foi chrétienne qui lui fait opposer la Loi et la *grâce* (Rom., vi, 14, 15). Les autres apôtres sont dans une situation bien différente : chez eux la transition de la foi ancienne à la foi nouvelle s'est faite insensiblement, sous les yeux et au contact de Jésus; ils n'ont jamais considéré la Loi en pharisiens; ils l'ont connue et pratiquée dans l'esprit de piété qui était celui des prophètes et des psalmistes. Ainsi en est-il en particulier de saint Jacques : loin de rejeter le terme de « loi » pour lui opposer celui de grâce, il appelle le christianisme lui-même *une loi*, la loi royale (Jac., ii, 8), la loi de liberté (Jac., ii, 12), la loi parfaite de liberté (Jac., i, 25); et pour désigner la grâce, il conserve, de l'Ancien Testament, le nom de *sagesse* (Jac., i, 5; iii, 15, 17).

Comme il en a été de la Loi, ainsi en est-il de Jésus, considéré comme unique principe du salut et de la grâce, car il ne l'est pas moins pour les Douze (Act., iv, 12) que pour saint Paul lui-même (I Tim., ii, 5). Les Douze n'ont été amenés que peu à peu, par le

spectacle de la vie de Jésus, à le comprendre et à voir en lui le Messie d'Israël. Saint Paul, lui, n'a pas connu Jésus; en tout cas, rien ne nous laisse apparaître que la vie du Sauveur lui ait fait impression : quand il parle, pour la désavouer, de connaissance du Christ selon la chair (II Cor., v, 16), il ne s'agit point de témoignage historique, mais de doctrine mystique. Du Christ, il ne connaît qu'un aspect : s'il l'a vu de ses yeux sur le chemin de Damas (I Cor., IX, 1), c'est dans l'exaltation de sa gloire divine; c'est cette vue qui a changé sa vie, en condamnant son passé comme illusion et péché. Ce Seigneur glorieux n'est donc pas pour lui principalement le Messie des Juifs, qui doit apporter à la théocratie son couronnement, il est surtout le médiateur de la divine grâce envers les pécheurs qu'il a éveillés au sentiment de leur culpabilité.

Ce n'est pas en réfléchissant sur le dessein providentiel de la mort en croix que saint Paul est amené à cette représentation du Christ glorieux, c'est parce que le Christ lui est apparu vivant dans la gloire céleste que sa mort ne peut avoir été que le moyen d'acquisition de cette grâce; la résurrection et l'exaltation en sont les indices. Le Christ est venu à Saul, non comme à un Juif, mais comme à un pécheur et il l'a appelé à être l'apôtre des gentils, plongés, comme lui, dans l'abîme du péché. C'est ainsi que, dès l'abord, le christianisme a dû apparaître à saint Paul comme un régime de grâce, le régime du salut apporté par le Christ, Seigneur divin, et offert au monde entier des pécheurs.

Cette vue ne se dégage pas seulement de l'ensemble des faits; l'Apôtre la formule explicitement à maintes reprises : avec une émotion qui ne fait que grandir avec le temps, il rappelle cette étonnante grâce de Dieu qui l'a appelé, lui, l'adversaire de l'Évangile, à en être le propagateur. C'est par pure *bienveillance* (εὐδόκησεν), donc par grâce, qu'a révélé en lui son Fils, pour le faire annoncer parmi les gentils, celui qui déjà avait distingué l'Apôtre dès le sein de sa mère et lui avait, au temps voulu, adressé, *par sa grâce*, l'appel décisif (Gal., I, 15, 16); les termes sont choisis et accumulés pour faire ressortir que, dans cette conversion, ni les hommes, ni Paul lui-même ne sont pour rien; Dieu seul a tout fait par sa grâce (M.-J. Lagrange, *Épître aux Gal.*, sur I, 15). Après avoir rappelé, parmi les apparitions de Jésus ressuscité et comme la dernière de toutes, accordée à un avorton, celle qu'il eut sur le chemin de Damas, saint Paul ajoute : « C'est *par la grâce de Dieu* que je suis ce que je suis et *sa grâce* envers moi n'a pas été vaine; loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous, non pas moi pourtant, mais la *grâce de Dieu* qui est avec moi » (I Cor., XV, 10). La transformation qui s'est faite en lui est due à la grâce de Dieu.

Mais le rappel émouvant entre tous est celui de I Tim., I, 11-16. L'Apôtre vient de parler du glorieux Évangile du Dieu béni, Évangile dont il a reçu le dépôt. C'est alors qu'éclate l'expression de sa cordiale gratitude envers Dieu pour la grâce qui a surabondé sur son indignité. Il avait commis toutes les infidélités au point de devenir un blasphémateur, un persécuteur, un insulteur, mais il a obtenu miséricorde, parce qu'il agissait par ignorance, n'ayant pas encore la foi. « Aussi, *la grâce de Notre-Seigneur* a-t-elle *surabondé* avec la *foi* et la *charité* qui est dans le Christ Jésus » (ỳ. 14). Ça été une véritable explosion : la grâce a débordé de ses canaux ordinaires; au flot abondant de grâce et de miséricorde venant de Dieu a répondu, de la part de l'Apôtre, un flot de foi et d'amour, ayant sa source en Jésus (Humphreys, *Sur I Tim., I, 14,* dans *The Cambridge Bible*). Jésus, qui est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont l'Apôtre se déclare le premier, a voulu aussi faire voir, en lui, le premier, jusqu'où va sa longanimité, et ce que peut sa grâce miséricordieuse (I Tim., I, 16). Si saint Paul ne manque aucune occasion de rappeler son triste passé (Act., XXII, 4; XXVI, 17-18), ce n'est pas seulement pour le condamner, mais c'est pour exalter en lui-même la *grâce de Dieu* (Gal., I, 24).

Si sa conversion a pour lui un côté humiliant sur lequel il insiste volontiers, elle a aussi un aspect glorieux qui n'est pas moins l'œuvre de la grâce : c'est l'*illumination* produite dans son âme. « Le *fiat* créateur de Dieu fait briller « l'illumination de la connaissance de sa gloire » à travers les yeux aveuglés de Saul, jusqu'à son cœur rempli d'obscurité et d'amertume, par le rayonnement « de la face du Christ » découvert au milieu de « la gloire de cette lumière » (II Cor., IV, 4-6; V, 16-19; Act., XXII, 11). Alors a surgi en lui une nouvelle création, comme au commencement, à la parole de Dieu : « Que la lumière soit ». Paul fut au même instant « réconcilié avec Dieu » et il reçut « un ministère de réconciliation » pour le monde (II Cor., v, 18-19). « En appelant à son service Paul de Tarse, Jésus ressuscité ne met pas seulement le sceau, de la main de celui qui avait été jusque-là son pire ennemi, au témoignage concernant sa résurrection et son exaltation (I Cor., XV, 5-11), il pose le point de départ d'une nouvelle expansion de l'Évangile, d'une abondante manifestation de l'infinie richesse de sa grâce (Eph., II, 7; I Tim., I, 16). Dans l'âme de Saul, converti par l'action de la grâce, est caché le germe d'une révolution mondiale. Dans son esprit, le principe chrétien : la doctrine de la croix, déploie pour la première fois sa pleine signification; en lui, le Christ s'est procuré « l'instrument de choix » (Act., IX, 15) par lequel son Évangile obtiendra les plus abondants résultats » (Findlay, art. *Paul*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. III, p. 701, 702).

b) La grâce, point central permanent de la doctrine de saint Paul. — Ce relief, donné à la grâce par sa conversion, persévère chez saint Paul durant toute sa carrière. Si les circonstances variables de son ministère y déterminent des changements et permettent d'y distinguer diverses périodes, l'idée de *grâce* demeure un des points fixes auxquels s'attache sa doctrine et d'où elle rayonne dans les directions les plus variées.

Les premiers spécimens de la prédication de saint Paul sont les résumés de discours apologétiques et missionnaires, mis dans sa bouche au livre des Actes. Si l'on excepte l'entretien intime avec les anciens d'Éphèse (Act., XX, 24, 32), ce n'était guère le lieu de prononcer le nom de *grâce*, mais la *réalité de la grâce* n'en est pas absente. L'Apôtre conclut le discours d'Antioche de Pisidie (Act., XIII, 16-41) par la pensée qui a dominé le fait de sa conversion : ce n'est plus de la loi de Moïse qu'il faut attendre le pardon de ses péchés, mais seulement de Jésus que Dieu a ressuscité, c'est-à-dire de la *grâce du Christ* (Act., XIII, 38). Quand le discours d'Athènes est interrompu (Act., XVII, 32), le prédicateur de la nouvelle doctrine introduisait dans son exposé « l'homme que Dieu a accrédité auprès de tous en le ressuscitant des morts » (Act., XVII, 31); en le présentant comme le juge du monde, il laissait pressentir en lui le médiateur de grâce. Avec les épîtres aux Thessaloniciens, saint Paul s'adresse à des fidèles : si récente que soit leur conversion, ils sont initiés à la doctrine de la grâce. Les deux courtes épîtres reflètent clairement la prédication à Thessalonique : elle a été un message de *salut par la grâce;* cette grâce est celle de Dieu qui nous vient par Jésus-Christ (II Thess., I, 2; cf. I Thess., I, 1); pour la produire dans les âmes, il y a, au dehors, la parole de Dieu par les apôtres (I Thess., I, 6, 8; II, 13; II Thess., III, 1) et, au dedans, l'Esprit-Saint (I Thess., I, 5, 6; V, 8, 19; cf. II Thess., II, 13). Les Thessaloniciens, par l'accueil qu'ils ont fait à la prédication de l'Évangile (I Thess., II, 13) et par l'action de l'Esprit-Saint en eux (I Thess., I, 5), peuvent se

reconnaître comme les enfants chéris de Dieu (I Thess., I, 4; II Thess., I, 12; II, 13; III, 5) qui est en même temps leur Père (II Thess., II, 16; cf. I Thess., I, 3; III, 11, 13). C'est par sa grâce qu'il a donné une consolation éternelle (II Thess., II, 16) et une parfaite paix intérieure (I Thess., v, 23; II Thess., III, 16) à leur conscience que terrifiait la crainte du jugement. Au lieu de redouter maintenant un châtiment mérité, ils peuvent, en conformité avec cette grâce de leur Dieu, espérer la gloire suprême à laquelle Dieu veut bien les appeler (II Thess., I, 11-12). Dieu, en effet, ne les a pas destinés à la colère, mais, par Jésus-Christ qui est mort pour nous, à l'acquisition du salut (I Thess., v, 9) et même à la possession de la gloire (II Thess., II, 13, 14; cf. B. Weiss, *Théol. du Nouv. Test.*, § 61 *b*).

Avec la prédication missionnaire (Act., XIII, XVII) et les premières épîtres (I et II Thess.) saint Paul était en face de la question du salut par la grâce de Jésus-Christ, sur le terrain nouveau de l'évangélisation des païens. Avec les grandes épîtres (Gal.; I et II Cor.; Rom.) il va retrouver le problème de la Loi, celui-là même qu'il avait eu à résoudre au moment de sa conversion. Les judaïsants sont des pharisiens convertis au christianisme qui ont apporté dans leur foi chrétienne l'esprit légaliste et pélagien du pharisaïsme; ils se sont attaqués aux Églises de saint Paul, à celles de Galatie et à celle de Corinthe, peut-être même à celle de Rome, qui a reçu — en dehors de l'Apôtre — la même forme de doctrine (Rom., VI, 17; XVI, 17, 18). Saint Paul voit ses fidèles en danger de retomber dans l'esclavage de la Loi d'où il avait été retiré miraculeusement par la grâce de Jésus-Christ (Rom., VII, 24-VIII, 4; Gal., II, 4-5; IV, 31-V, 4). Il va approfondir doctrinalement le problème qui, en un instant, sur le chemin de Damas, s'est résolu, dans sa conscience, par la victoire de la grâce sur la tyrannie du pharisaïsme; c'est ce qu'il appelle la « vérité de l'Évangile » (Gal., II, 5, 14; Col., I, 5), mais aussi l' « Évangile de la grâce de Dieu » (Act., XX, 24) et même la « grâce de Dieu dans la vérité » (Col., I, 6). L'épître aux Galates n'est qu'une vive et polémique exposition de la doctrine. Du bref discours tenu par saint Paul à saint Pierre à Antioche, courte mais énigmatique ébauche de l'épître (Gal., II, 14-21), émerge ce mot décisif : « Je ne néglige pas la grâce de Dieu » (Gal., II, 21). C'est qu'en effet les judaïsants négligent cette grâce; pour eux le Christ serait mort pour rien (Gal., II, 21). L'Apôtre rend à cette grâce la place qui lui convient (Gal., II, 19-20). Les Galates ont été appelés « dans la grâce du Christ » (Gal., I, 6); ceux qui ont suivi les judaïsants sont « déchus de cette grâce » (Gal., V, 4). Les deux épîtres aux Corinthiens, sans porter, comme celles aux Galates et aux Romains, sur le thème de la grâce, supposent sans cesse ce thème et le font souvent intervenir. Le grand argument de saint Paul contre la sagesse humaine, c'est qu'elle rend vaine la croix du Christ et qu'elle en méconnaît la grâce (I Cor., I, 17; cf. Gal., II, 21). C'est le souvenir de l'apparition du chemin de Damas et de sa puissance transformatrice qui provoque chez l'Apôtre la déclaration célèbre citée plus haut (I Cor., XV, 9, 10) sur l'efficacité en lui de la grâce. Dans la IIe épître aux Corinthiens, la partie qu'on appelle le sermon de charité (VIII-IX) est dominée par l'idée et le mot de grâce (VIII, 1, 4, 6, 7, 9, 16, 19; IX, 8, 14, 15); pour susciter la générosité des fidèles en vue de la collecte, quel exemple plus efficace que celui de la générosité du Christ dans l'octroi des dons de la grâce! Enfin l'épître aux Romains n'est que l'exposé méthodique et lumineux du régime de la grâce; vingt ans d'expérience d'apostolat ont alimenté cette synthèse : l'économie du péché et de la rédemption, les relations d'Israël et du monde païen avec Dieu sont envisagées sous leurs aspects les plus grandioses. Bref, c'est toute l'histoire de l'humanité expliquée par la *grâce de Jésus-Christ*.

Les épîtres de la captivité nous montrent saint Paul obsédé de nouvelles préoccupations devant d'autres dangers à écarter, d'autres erreurs à combattre. On ne voit reparaître qu'en passant le conflit de la grâce avec la Loi et le thème de la nécessité de la grâce pour la justification (Phil., III, 6, 9). Mais devant des erreurs qui dénaturent le rôle du Christ, le problème de la grâce, loin de passer au second plan, se déploie sur un plus vaste domaine. *La grâce de Dieu par Jésus-Christ* ne domine plus seulement l'histoire humaine, comme dans l'épître aux Romains; elle remplit le dessein de Dieu qui part de l'éternité et y revient, après avoir couvert les siècles (Eph., I, 3-14); c'est là que se déploient les « richesses de la grâce » (Eph., I, 7, 18; II, 7; III, 8, 16; Phil., IV, 19; Col., I, 27). C'est *la grâce par excellence* que la connaissance de ce plan divin et la collaboration qu'on y apporte par l'apostolat (Eph., III, 2, 7, 8; IV, 7). Les trois premiers chapitres de l'épître aux Éphésiens qui représentent, dans l'œuvre de l'Apôtre, le point culminant des développements consacrés à ce thème, sont une synthèse grandiose sans cesse reprise et toujours enrichie de traits nouveaux : elle se déroule tout entière une première fois dans une phrase unique aux dimensions démesurées (I, 3-14); puis elle rebondit jusqu'à quatre fois successivement : la première fois avec διὰ τοῦτο (Eph., I, 15-II, 10), la seconde avec διό (Eph., II, 11-22), la troisième et la quatrième avec τούτου χάριν (Eph., III, 1-13; III, 14-21). L'admiration du chrétien, la sagacité de l'exégète et la réflexion du théologien s'épuisent également devant des expressions dont chacune est d'une profondeur insondable et qui pourtant s'accumulent avec une profusion déconcertante.

Les épîtres pastorales nous présentent un nouvel aspect de la physionomie de saint Paul : au souci de nouvelles erreurs à démasquer, se joint la sollicitude du gouvernement des églises à assurer et de la hiérarchie à y organiser, mais les grandes pensées de la grâce ne cessent de poursuivre l'Apôtre et de remplir son esprit; aussi, de temps en temps, à travers ses développements pratiques, il interjette de puissants raccourcis où se ramasse toute la doctrine de la grâce, où se renferme tout le déroulement du plan divin et le style, d'ordinaire haché en petites phrases, retrouve pour la circonstance l'ample et irrégulière période paulinienne (Tit., II, 11-14; III, 4-7). C'est dans la Ire épître à Timothée que nous avons déjà rencontré, chez l'Apôtre, le rappel le plus détaillé et le plus émouvant de sa conversion et de la grâce qui l'a opérée (I Tim., I, 12-16). Si l'on cherche encore, dans son œuvre, des formules synthétiques qui résument la doctrine de la grâce, presque à la manière d'une définition, on n'en trouvera pas de plus denses que les deux célèbres déclarations de l'épître à Tite (II, 11-14; III, 4-7).

2. *Le Dieu de la grâce : la paternité divine.* — C'est à partir du jour de sa conversion que Dieu devient, pour le pharisien Saul, le *Dieu de la grâce*. Ce Dieu, il le connaît depuis son enfance; mais il ne le connaît vraiment, comme on doit le connaître (I Cor., VIII, 2), que du jour où il le connaît en Jésus-Christ (I Cor., VIII, 6) dont il a eu la resplendissante vision sur le chemin de Damas.

Sans doute, à travers toutes les épîtres, nous entendrons maints échos de la large et puissante doctrine monothéiste qu'il a apportée de la Synagogue : « Il n'y a qu'un seul Dieu... de qui viennent toutes choses et par qui nous sommes » (I Cor., VIII, 6; cf. I Tim., I, 17). Devant la mortalité et le néant des créatures, il est le Dieu incorruptible (Rom., I, 23), éternel (Rom., XVI, 26), le roi immortel des siècles, invisible, seul Dieu (I Tim., I, 17), à qui seul appartiennent honneur et

gloire (id.); il est le bienheureux et seul souverain (I Tim., VI, 15-16). Il est le Tout-Puissant, qui peut appeler à l'existence ce qui n'est pas comme s'il était (Rom., IV, 17), celui à qui rien n'est impossible (Rom., I, 20). Il est le seul sage (Rom., XVI, 27). Sa sagesse et sa science sont d'une profondeur inépuisable; ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles (Rom., XI, 33). Il est absolument indépendant et libre; toutes ses actions, des plus petites aux plus grandes, relèvent de sa libre volonté et de son bon plaisir (Col., I, 19; Gal., I, 15). Tous ces accents nous sont connus par l'Ancien Testament; sur tous ces points il n'y a pas de doctrine spéciale de saint Paul.

Mais nous avons conscience du changement survenu, quand nous entendons l'ancien pharisien parler de la « grâce de Dieu » (Rom., III, 24; I Cor., I, 4; III, 12; XV, 10; II Cor., IX, 14), de l'amour de Dieu (Rom., V, 5; II Thess., III, 5) qui est dans le Christ Jésus (Rom., VIII, 39), du « Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (Rom., XV, 6; II Cor., I, 3; XI, 31; Eph., I, 3); quand, après avoir écrit : « Il n'y a qu'un seul Dieu... », il ajoute : « et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui sont toutes choses et par qui nous sommes » (I Cor., VIII, 6); qu'il remonte, en présence des charismes, du même Esprit au même Seigneur et au même Dieu (I Cor., XII, 4-6) et enfin qu'il souhaite aux Corinthiens « *la grâce* de Notre-Seigneur *Jésus-Christ*, *l'amour de Dieu* et la *communication du Saint-Esprit* » (II Cor., XIII, 13).

C'est qu'en effet, dans l'illumination du chemin de Damas, de nouveaux horizons sur Dieu se sont ouverts à l'esprit et au cœur du pharisien et c'est sur la face resplendissante du Christ glorieux qu'ils se sont réfléchis comme sur un miroir. « Car Dieu qui a dit : « Que « la lumière brille du sein des ténèbres » a fait luire sa clarté dans nos cœurs, pour que nous fassions briller la connaissance de la gloire de Dieu [laquelle resplendit] sur la face du Christ » (II Cor., IV, 6). L'allusion concerne tout à la fois le récit de la création (Gen., I, 3) et la scène du chemin de Damas (Act., XXII, 6; XXVI, 13). Le Dieu qui lui a montré sa gloire à découvert sur la face de Jésus-Christ comme dans un miroir était bien le Dieu d'Israël, mais c'était un Dieu bien différent de celui qu'imaginait le pharisien zélote. Si, conformément à sa foi ancienne, saint Paul vit en lui le seul vrai Dieu, il le connaissait désormais comme le *Père céleste*, c'est-à-dire le *Dieu de la grâce*.

Le point initial de la transformation, c'est que, pour le converti, comme pour Jésus dont la doctrine lui a été miraculeusement infusée, Dieu est avant tout le *Père*, et cette dénomination, souvent répétée, toujours présupposée, nous transporte de plain-pied dans le domaine de la grâce. Si le nom de *Seigneur* prend place à côté de celui de Père, c'est dans les formules qui rappellent l'Ancien Testament. Mais c'est le cri recueilli sur les lèvres de Jésus agonisant : *Abba*, « Père » (Marc., XIV, 36) qui devient le cri distinctif de la vie nouvelle du chrétien (Rom., VIII, 15; Gal., IV, 6, 7) et qui marque le passage du judaïsme au christianisme. « Ce que le Sauveur a dit au Père dans l'intime effusion de Gethsémani, est ce que son Esprit dit encore dans le cœur des fidèles devenus par lui enfants de Dieu » (M.-J. Lagrange, *Épître aux Gal.*, sur IV, 6, p. 105).

Comme Jésus lui-même, saint Paul reste fidèle à distinguer, chez le Père céleste, la paternité d'*adoption* à l'égard des hommes et la paternité de *nature* à l'égard du Fils unique, quitte à donner la clef des deux expressions et à les relier par la formule : « Le premier-né d'un grand nombre de frères » (Rom., VIII, 29). En effet, Dieu est, par-dessus tout, le « Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (Rom., XV, 6; II Cor., I, 3; XI, 31; Eph., I, 3; Col., I, 3) qui est son Fils d'une manière unique. Puis, il est, dans le Christ, *notre Père*, le Père de tous ceux à qui il a envoyé dans le cœur l'Esprit de son Fils (Gal., IV, 6). Enfin il est le *Père*, simplement (I Cor., VIII, 6; Gal., I, 1; Eph., II, 18) et surtout Eph., III, 15 qui le présente comme le Père primitif et universel de qui découle toute paternité au ciel et sur la terre, car si saint Paul, comme l'Évangile, comme saint Jean, est attentif à mettre au premier plan la paternité surnaturelle de Dieu, celle de l'alliance, de la foi, de la grâce (Rom., VIII, 14; Gal., III, 26; Joa., I, 12; I Joa., III, 1, 2), il n'ignore pas la paternité naturelle et universelle de Dieu à l'égard du genre humain (Matth., V, 45).

C'est à la paternité divine la plus haute que se rattachent les *attributs de grâce*. Des trois termes qui les désignent dans l'Ancien Testament : la faveur (חֵן, χάρις) la compassion (רַחֲמִים, οἰκτιρμός) et la miséricorde (חֶסֶד, ἔλεος), saint Paul garde les deux derniers, sans en modifier notablement le sens. Sans doute, dans le judaïsme des derniers siècles, le courant pharisien tendait à voiler ces deux attributs, en reléguant Dieu dans sa lointaine transcendance, mais le converti les retrouve dans l'Ancien Testament, aussi considère-t-il volontiers Dieu comme riche en miséricorde (Rom., IX, 23; XV, 9; Eph., II, 4; Tit., III, 5; cf. Rom., XI, 31; Gal., VI, 16; I Tim., I, 2; II Tim., I, 2, 16, 18; Tit., I, 4; Rom., IX, 15, 16, 18; XI, 30, 31, 32) et en compassion (Rom., XII, 1; II Cor., I, 3; cf. Phil., II, 1; Col., III, 12), non moins qu'en patience et en longanimité (Rom., II, 4; III, 26). L'Apôtre rappelle comment il a été lui-même objet de miséricorde (I Tim., I, 13, 16; II Cor., IV, 1). Enfin le dernier mot du dessein de Dieu sur les Juifs et les gentils, c'est de faire miséricorde à tous (Rom., XI, 33). Mais le premier terme, le plus faible des trois dans l'Ancien Testament (חֵן) a pris désormais, avec son sens théologique, la place d'honneur et une signification privilégiée : ce n'est plus une faveur quelconque, c'est la faveur insigne accordée à l'homme coupable, celle du salut surnaturel apporté par Jésus-Christ (Rom., I, 7; III, 24; V, 2; Eph., I, 6).

Quel est le rapport de cette grâce divine avec chacune des trois personnes que le pharisien converti contemple désormais dans le sein fécond de l'unique Dieu d'Israël?

3. *La grâce de Dieu : l'initiative du Père dans l'œuvre de la grâce.* — Dans la présentation de la grâce, saint Paul met toujours en avant *la grâce de Dieu*, c'est-à-dire *du Père*. Même quand la grâce du Christ semble tenir plus de place et dominer la perspective, elle est toujours en dépendance de la grâce de Dieu le Père. S'agit-il du plan divin du salut qui est l'œuvre par excellence de la grâce divine? Le Christ en occupe le centre, mais le Père en est le *principe* et la *fin*. C'est la considération que font valoir les théologiens qui regardent la doctrine de saint Paul comme *théocentrique*.

Qu'on parcoure les nombreux raccourcis dogmatiques, épars à travers les épîtres et dans lesquels ce plan grandiose est ramassé en quelque période aux dimensions invraisemblables et aux perspectives infinies : c'est toujours le Père qui, expressément ou équivalemment, est le sujet de la proposition principale et de la plupart des propositions subordonnées. Le plus célèbre de ces passages est l'action de grâces qui ouvre l'épître aux Éphésiens; le rôle du Christ y est souligné avec une insistance qui est devenue proverbiale; ce rôle est mentionné presque à tous les versets et parfois plusieurs fois par verset; cependant la phrase, si démesurée qu'elle soit, est suspendue tout entière à cette simple exclamation : « Béni soit Dieu... » et, dans la suite encore, c'est à Dieu que tout est rap-

porté (Eph., I, 3-14) Il en est de même des passages similaires : Rom., III, 21-26 : v, 8-11 ; VIII, 29-30 ; I Cor., I, 30 ; II Cor., v, 18-19 ; Gal., IV, 4-7 ; Eph., II, 4-10 ; II Tim., I, 9 ; Tit., II, 11-14 ; III, 4-7 ; Phil., II, 6-11 ne fait que partiellement exception.

A quelque moment qu'on envisage ce plan divin, c'est toujours le Père qui y a l'initiative. Ce dessein éternel, littéralement « ce dessein des siècles » (Eph., III, 11) est « son œuvre propre » (II Tim., I, 9). C'est sa sagesse infiniment variée qui le conçoit (Eph., III, 11) ; c'est sa prédestination qui le fixe (Eph., I, 5, 11). C'est lui qui, d'après ce dessein, règle ses appels, par son seul choix et non d'après les œuvres (Rom., IX, 11). C'est lui qui détermine le sort de tous ceux qui entrent dans ce plan éternel : ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés... appelés... justifiés... glorifiés (Rom., VIII, 29-30). Cette initiative ne porte pas seulement sur l'ensemble (Gal., I, 6), mais sur chacun en particulier : c'est lui qui a mis à part saint Paul dès le sein de sa mère et qui l'a appelé (Gal., I, 15) ; c'est lui qui, dès le commencement, a choisi pour le salut les fidèles de Thessalonique et les a appelés par la prédication de l'Évangile (II Thess., II, 13-14).

Tant que ce dessein reste caché, c'est le mystère de la volonté de Dieu (Eph., I, 9 ; III, 5, 9). C'est Dieu qui, au temps voulu, le manifeste (Rom., XVI, 25) ; c'est lui qui a voulu faire connaître combien est grande pour les gentils la gloire de ce mystère (Col., I, 26-27) ; c'est lui qui a confié à l'Apôtre la charge de cette manifestation (Col., I, 25). C'est lui qui exécute ce dessein : il est « celui qui opère tout selon le conseil de sa volonté » (Eph., I, 11) ; « qui opère tout en tous » (I Cor., XII, 6). C'est lui qui fixe « la plénitude du temps » (Gal., IV, 4 ; cf. IV, 2 ; Eph., I, 10). C'est lui qui, ce temps échu, envoie son Fils (Gal., IV, 4) et c'est lui encore qui, après son Fils, envoie l'Esprit de son Fils (Gal., IV, 6). Tout ce que feront le Fils et l'Esprit, c'est le Père qui le fait par eux.

Le Fils est mort pour nous racheter et c'est lui-même qui se donne pour nous (Gal., I, 4), qui nous a aimés, au point de se livrer pour nous (Gal., II, 20), qui se donne en rançon pour tous (I Tim., II, 6 ; cf. Tit., II, 14), mais c'est aussi le Père qui le donne pour nous montrer son amour (Rom., v, 8). « Il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré à la mort pour nous tous » (Rom., VIII, 32 ; cf. Joa., III, 16 ; I Joa., IV, 9, 10). C'est Dieu qui réconcilie les hommes avec lui par le Christ et qui a confié aux apôtres le ministère de la réconciliation (II Cor., v, 18-20). C'est Dieu qui est l'auteur du dessein de justification dont le Christ est l'instrument ; c'est le Christ qui est notre victime propitiatoire, mais c'est Dieu qui nous l'a donné comme tel pour manifester sa justice (Rom., III, 25). Le Christ est, par excellence, le Sauveur, le Rédempteur et il en reçoit le titre, mais c'est Dieu qui, par lui, nous a sauvés (II Tim., I, 9 ; Tit., III, 4) et lui-même, au moins dans les épîtres pastorales, reçoit aussi le titre de « Sauveur » (I Tim., I, 1 ; II, 3 ; IV, 10 ; Tit., I, 3 ; II, 10 ; III, 4). C'est par Dieu que les Corinthiens sont « dans le Christ » ; c'est par lui que le Christ a été fait pour nous « sagesse, justice, sanctification et rédemption » (I Cor., I, 30). C'est Dieu qui a fait le Christ péché pour nous (II Cor., v, 21). C'est Dieu qui nous a donné la victoire par Jésus-Christ (I Cor., XV, 57). C'est Dieu qui nous fait triompher en tout temps dans le Christ (II Cor., II, 14, 17). Le Christ, tout Dieu qu'il était, s'est abaissé lui-même, mais c'est Dieu le Père qui l'a exalté (Phil., II, 5-11).

Le Saint-Esprit opère notre sanctification, mais c'est Dieu qui nous accorde et la sanctification et le Saint-Esprit lui-même. « Il nous donne l'Esprit pour habiter en nous » (I Thess., IV, 8). Les dons de la grâce, œuvre du Saint-Esprit, nous viennent de Dieu (I Cor., II, 12). Ce que nous révèle l'Esprit, c'est Dieu qui nous le révèle par cet Esprit, lequel est l'Esprit de Dieu (I Cor., II, 10). Celui qui nous affermit avec vous dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu, lequel nous a aussi marqués d'un sceau et nous a donné, à titre d'arrhes, le Saint-Esprit dans nos cœurs » (II Cor., I, 21-22).

Si le Père est le *principe* de tout, il en est aussi la *fin*. Comme il est au point de départ, ainsi est-il au point d'arrivée. Sa gloire est le terme du dessein éternel et la fin de la destinée de tous les êtres qui y sont engagés ; la « louange de sa gloire » est comme un refrain de l'exposé d'Eph., I, 3-14. C'est vers lui que montent invariablement les actions de grâces, même quand elles passent par Jésus-Christ (Rom., VI, 17 ; I Cor., I, 4 ; XV, 57 ; II Cor., VIII, 16 ; IX, 15 ; Rom., VII, 25 ; Eph., V, 20). Comme tout commence par le Père, tout finit par lui : le dernier mot, c'est que « Dieu soit tout en tous » (I Cor., XV, 28).

De quelle inspiration procède cette perpétuelle initiative du Père qui gouverne toute l'œuvre du Christ et celle du Saint-Esprit ? Les termes qui l'expriment sont assez variés. C'est celui de « grâce » qui revient le plus souvent : aussi, est-ce là le rôle propre de la *grâce de Dieu*. Le sens de ce terme est fort complexe. Parfois cette grâce est mise sur le même pied que le dessein lui-même qui est l'œuvre propre de Dieu. « Dieu nous a appelés... *selon son propre décret et selon la grâce* qui nous a été donnée en Jésus-Christ avant le commencement des siècles » (II Tim., I, 9). Parfois cette grâce de Dieu semble personnifiée en Jésus-Christ, apparaissant sur terre, car c'est avec l'incarnation que « s'est manifestée la grâce salvatrice de Dieu » (Ti ., II, 11 ; cf. III, 4 ; I Cor., I, 4). Mais on peut dire que, dans l'ensemble, la signification du terme oscille entre la deuxième et la troisième acception (cf. col. 748-758). Tantôt c'est la *faveur* de Dieu, le sentiment de bienveillance qui lui inspire ses libéralités envers les hommes (deuxième acception, Rom., III, 24 ; V, 15, 21 ; XV, 15 ; I Cor., XV, 10 ; Gal., I, 15 ; II, 9 ; Eph., I, 6 ; II, 5, 8 ; Phil., I, 7). Tantôt c'est le *bienfait* de Dieu, le don surnaturel que sa bienveillance lui fait accorder à l'homme (troisième acception, Rom., V, 17, 20 ; VI, 1 ; XI, 3 ; XV, 20 ; I Cor., III, 10 ; II Cor., VIII, 1 ; Eph., I, 6, [ἐχαρίτωσεν] ; Eph., III, 2, 7 ; IV, 7). Parfois, dans les formules plus complexes où entre le mot « grâce », les deux acceptions se rejoignent et se complètent l'une l'autre : le mot « grâce » indique la source, la faveur divine ; les autres mots : « don », « abondance », « richesse » marquent l'effusion faite dans l'homme (I Cor., XV, 10 ; Gal., II, 21 ; Eph., I, 17, 22 ; Col., I, 6).

Au lieu du mot « grâce », ce sont parfois des termes synonymes ou fort voisins. C'est le « bon plaisir » de Dieu (εὐδοκία, Eph., I, 5, 9 ; cf. 11) ; il s'agit d'un sentiment de bienveillance fort semblable à la faveur, mais souverainement libre. C'est la « miséricorde » de Dieu (Eph., II, 4 ; Tit., III, 5). C'est sa « bénignité » (Tit., III, 4 ; Eph., II, 7) et son « amour des hommes » (Tit., III, 4) : deux attributs qui font pendant, en Tit., III, 4, à la « grâce salvatrice » de Tit., II, 11.

Mais on dirait que saint Paul veut retenir pour Jésus-Christ, comme plus caractéristique de son rôle, le terme de « grâce », pour réserver au Père celui d' « amour » : c'est ce qui semble résulter d'un certain nombre de déclarations (Rom., V, 5, 8 ; VIII, 39 ; II Cor., XIII, 11 ; Eph., I, 4 ; II, 4 ; cf. Tit., III, 4), mais surtout du remarquable souhait final (II Cor., XIII, 13) qui paraît bien représenter la plus intime pensée de saint Paul. L'Apôtre souhaite aux Corinthiens d'abord la *grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, puis l'*amour de Dieu* [le Père]. En effet, l'amour de Dieu pour nous n'est-il pas la source de la grâce de Jésus-Christ ? Bien mieux : si le Père est la source première de tout,

l'amour est aussi le premier inspirateur de tout. Si ce n'est pas saint Paul qui a trouvé la formule : « Dieu est amour » (I Joa., IV, 8), la pensée ne lui en est pas moins familière : il célèbre volontiers l'amour de Dieu (Rom., V, 5, 8; VIII, 39), le Dieu d'amour (II Cor., XIII, 11; cf. I, 3), dont le trait dominant est non seulement la bonté, mais la « bénignité », c'est-à-dire la suavité dans la bonté (Rom., II, 4; XI, 22; II Cor., VI, 6; Eph., II, 7; Tit., III, 4). Il est manifeste que, pour lui, l'amour n'est pas simplement un attribut entre les autres : si Dieu s'est révélé dans le Christ et si, en lui, il a révélé son amour et rien que son amour, c'est que l'amour est sa nature (Rom., V, 7, 8; Eph., II, 3; cf. Rom., XI, 33). L'amour de Dieu est la plus grande puissance de l'univers (Rom., VIII, 38-39). Si, pour saint Paul, l'amour est le couronnement des vertus de l'homme (I Cor., XIII, 10, 13), il est aussi le couronnement des attributs de Dieu.

Si l' « amour » et la « grâce » résument le portrait moral de Dieu, comment les accorder avec la « colère » et la « justice » que saint Paul n'attribue pas moins à Dieu? La *colère de Dieu* fait le plus complet contraste avec l'amour et ses diverses manifestations de grâce ou de miséricorde. « La colère de Dieu éclate du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes » (Rom., I, 18). Pendant que les richesses de la bonté de Dieu — gloire, honneur et paix — sont pour les bons, la colère et l'indignation, la tribulation et l'angoisse sont le lot des méchants (Rom., II, 4, 5, 8). Les pécheurs, présentés comme les ennemis de Dieu (Rom., V, 10; XI, 28), sont exposés à sa colère; c'est le but de la rédemption de les en délivrer (Rom., IV, 15; V, 9).

L'opposition n'est qu'apparente. La colère de Dieu ne s'opposerait à son amour que si elle était de la haine. Or nulle part saint Paul ne nous montre en Dieu de la haine pour les hommes, même pour les pécheurs; chez les pécheurs, l'inimitié n'est que de leur côté, pas de celui de Dieu (Rom., V, 10; Col., I, 21; cf. Rom., VIII, 7). L'expression « haïr », attribuée à Dieu dans la Bible, n'est qu'un sémitisme exprimant le rejet de quelqu'un en faveur d'un autre qui est préféré (Luc., XIV, 26; Rom., IX, 3). La colère de Dieu n'est qu'un aspect, qu'un mode d'activité de son saint amour : c'est le saint déplaisir de Dieu contre le péché, la réaction de sa nature contre le mal; c'est l'énergie avec laquelle son amour, étant saint, repousse tout ce qui lui est contraire. Ce sentiment ne peut pas ne pas exister chez un être parfait. Loin d'être incompatibles, la colère et la grâce rentrent également dans l'amour, mais en gouvernent des manifestations opposées : la grâce, fruit de l'amour, a pitié du pécheur et l'attend pour lui pardonner; la colère, issue du même amour, punit l'obstination dans le péché.

La *justice* de Dieu ne semble pas moins en conflit avec sa *grâce*. Le conflit est évident, si la justice de Dieu est l'attribut qu'il exerce au jugement, celui par lequel, sans acception de personnes, il juge et rémunère les hommes selon leurs actions; n'oppose-t-on pas dans ce sens, la justice et la miséricorde? Or la grâce est fort voisine de la miséricorde. Mais tel n'est pas ordinairement le sens du mot « justice » dans saint Paul, surtout dans l'épître aux Romains. Ce n'est pas non plus la justice vindicative, en dépit de l'audacieuse assertion de Luther prêtant ce sens à tous les exégètes antérieurs, sauf saint Augustin. A la simple lecture des textes, il apparaît clairement que la justice de Dieu s'oppose à sa colère (Rom., III, 21); elle marque la nouvelle attitude de Dieu qui, au temps passé, ne pouvait que montrer sa colère, tandis que, depuis la mort de Jésus-Christ, il pardonne. La justice de Dieu, en somme, c'est son activité pour la justification de l'homme; loin d'être la justice vindicative, elle se rapproche de la miséricorde et de la grâce.

4. *La grâce du Christ : le Christ, centre du dessein de grâce.* — Le vrai sentiment de saint Paul sur la *grâce du Christ* semble bien exprimé par la doxologie trinitaire de II Cor., XIII, 13; d'après elle, la théologie de l'Apôtre paraît bien être *christocentrique;* ce n'est pas le Père, c'est le Christ qui est au centre de la perspective. Ce que le regard rencontre avant tout, c'est la *grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ;* ensuite seulement il en contemple la source dans l'*amour du Père* et il en suit l'écoulement dans la *communication du Saint-Esprit.* Cette perspective s'explique encore par les circonstances de la conversion : la vision du chemin de Damas a été celle de Jésus ressuscité, c'est-à-dire passé de l'ignominie et des douleurs de la passion à la gloire de la résurrection. Passion et résurrection, voilà, pour la théologie de saint Paul, les deux mystères fondamentaux du Christ qui a été livré pour nos offenses et qui est ressuscité pour notre justification (Rom., IV, 25; cf. II Cor., V, 15).

Si c'est le Père qui a conçu, qui exécute et qui ramène à lui le dessein éternel du salut, tout cela, il le fait par le Christ. De ce dessein, le Christ est le *centre* d'unité, la *récapitulation* (Eph., I, 10); il est médiateur universel; toute grâce de Dieu, pour venir à nous, passe par lui. « Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et par qui nous sommes et un *seul Seigneur, Jésus-Christ*, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes » (I Cor., VIII, 6). « Il y a un seul Dieu et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus fait homme » (I Tim., II, 5).

a) La préparation : vers le Christ. — Mais de cette position centrale, son action souveraine rayonne sur le dessein tout entier. Comme il est au terme, il est déjà au point de départ. C'est en lui que Dieu nous a choisis, dès avant la création du monde (Eph., I, 4); c'est par lui que Dieu nous a prédestinés à être ses fils adoptifs (I, 5, 11); c'est en lui que nous avons été élus (I, 11). En lui la grâce nous a été donnée, avant le commencement des siècles (II Tim., I, 9).

Comme médiateur, il appartient aux deux partis à réconcilier : il est Dieu et il est homme. Si saint Paul marque nettement sa divinité, il n'insiste pas moins sur sa solidarité avec l'humanité; il aime même à rapprocher les deux aspects pour faire éclater la merveille. Dans le Christ « habite toute la plénitude de la divinité », mais « corporellement » (Col., II, 9). Il est « né de la postérité de David selon la chair », mais « constitué Fils de Dieu par l'esprit de sanctification » (Rom., I, 3-4). Il est « le Christ selon la chair », mais en même temps « le Dieu béni aux siècles des siècles » (Rom., IX, 5). Il est le Fils envoyé de Dieu, mais il a été formé d'une femme et il est né sous la Loi (Gal., IV, 4). Il garde la forme de Dieu qui lui appartient inséparablement par nature, mais il la cache sous la forme d'esclave (Phil., II, 6). Il est la tête du corps dont nous sommes les membres (Eph., I, 22; IV, 15; V, 23; Col., I, 18), mais il est le premier-né d'un grand nombre de frères (Rom., VIII, 29). Dans ces conditions, comme Dieu, il possède la plénitude de la grâce et, comme homme, il est de plain-pied avec l'humanité, pour lui communiquer cette grâce. Tel est le principe de la solidarité dans l'ordre du salut.

Cette solidarité existe dès l'origine. Adam a été, envers le genre humain, la source de la vie physique, mais pour la vie spirituelle, il n'a pu être qu'un principe de mort. Il avait reçu cette vie spirituelle, mais il l'a perdue par une faute dont ses descendants sont solidaires; aussi ne transmet-il, comme conséquence de sa faute, que la mort spirituelle et, comme punition de cette faute, qu'une vie physique sujette à la corruption et à la mort. Chef de l'humanité régénérée, le second Adam nous rend ce que le premier nous avait fait perdre, sinon l'accessoire que sont les dons préternatu-

rels, du moins l'essentiel qu'est la vie de la grâce (Rom., v, 12-21). Le premier Adam nous avait rendus sujets du démon et de la chair, le second nous en délivre. Au *péché*, lot du vieil homme, s'oppose la *grâce*, don de l'homme nouveau (cf. ci-dessous, col. 1015 et 1021).

Bien des siècles devaient s'écouler depuis Adam jusqu'à la venue du Sauveur, avec l'échéance de la plénitude des temps : c'est la période de préparation pendant laquelle agit déjà *la grâce du Christ;* car les rapports du Christ avec le monde commencent bien avant l'incarnation. Saint Jean nous assure que le Verbe, avant de s'incarner, était déjà la « lumière qui éclaire tout homme » (Joa., I, 9). Saint Paul nous donne, à sa manière, le même enseignement. Si les temps qui ont précédé Jésus-Christ sont des « temps d'ignorance » (Act., XVII, 30) par rapport à ceux qui ont suivi, ils ne sont pas des temps abandonnés de Dieu, ni dépourvus de toute lumière et de toute grâce et, quoique le Christ soit encore à venir, c'est déjà lui qui est le médiateur de cette lumière et de cette grâce. Une providence paternelle et indulgente dirige les gentils : par les bienfaits de la nature, Dieu ne se laisse sans témoignage pour personne (Act., XIV, 15-17) ; par les œuvres de la création, « ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité » se manifestent à l'intelligence de l'homme (Act., XVII, 22-31 ; Rom., I, 18-20). La vie des païens, sans loi révélée, laisse voir parfois les marques de l'action de Dieu sur la conscience humaine (Rom., II, 14, 15, 26, 27).

Mais Dieu ne se contente pas de ces maigres vestiges de lumière et de grâce : il se choisit un peuple; il le fait dépositaire d'une révélation et d'une promesse qui portent en germe des bénédictions pour toutes les nations (Gen., XII, 3). Ce régime est déjà un régime de grâce : κεχάρισται ὁ Θεός (Gal., III, 18). Dieu demande la *foi* : la confiance en sa parole, la croyance en celui qui doit venir; de son côté, il assure la *grâce*. Avec Moïse, la révélation s'enrichit : la Loi se met au service de la promesse; elle est comme une mise en demeure adressée aux Juifs : elle leur précise les conditions à remplir, non pas pour l'accomplissement de la promesse que Dieu a faite absolument et qui ne dépend pas de leur fidélité, mais pour leur participation à cette promesse. La Providence, qui veille sur le peuple choisi, l'éclaire, le soutient; ce n'est pas seulement Yahweh, déclare saint Paul, c'est déjà le Christ : c'est lui qui est la source des bénédictions spirituelles accordées au peuple de la promesse; c'est lui, le *rocher spirituel* qui accompagne Israël au désert (I Cor., x, 4). Et comment séparer de l'eau du rocher le pain symbolique de la manne, le baptême mystique du passage de la mer Rouge et la mystérieuse *Chekkina* de la colonne de nuée (I Cor., x, 1-11)?

Il est vrai que ces grâces demeurent insuffisantes à empêcher l'égarement de l'humanité tout entière. Chez les païens, l'idolâtrie triomphe et l'immoralité sévit; on offre des sacrifices aux démons et non à Dieu (Rom., I, 18-32 ; I Cor., VIII, 34 ; x, 19-21 ; XII, 2 ; Gal., IV, 8). Satan est vraiment devenu le prince de ce monde. « La loi du péché et de la mort », qui agit incessamment depuis Adam, produit ses pires effets (Rom., v, 14; cf. I, 18-32). La situation n'est pas meilleure chez les Juifs (Rom., II, 1-III, 9) : la Loi qui était destinée à la vie (Rom., VII, 10), conduit au péché et à la mort (Rom., VII). Israël, au lieu de se confier à la grâce, cherche sa justice propre (Phil., III, 6, 9). Ainsi paganisme et judaïsme, à la recherche du salut, semblent avoir également fait faillite (Rom., I-III). Tous ont péché et ont fait défaut à la grâce de Dieu (Rom., III, 23).

Du moins, par ces échecs, Dieu aura-t-il assuré une préparation négative et provoqué chez tous le sentiment du besoin et le désir du remède. Et cette expérience malheureuse ne renferme-t-elle pas même une certaine préparation positive? Ne s'est-il pas fait comme une éducation de l'esprit et de la conscience par ce que saint Paul appelle les « rudiments du monde » (Gal., IV, 3, 9; Col., II, 8, 20), c'est-à-dire les vérités élémentaires de la religion qui subsistent jusque dans les faux cultes du paganisme, à plus forte raison dans le culte juif, plus rapproché de la vérité, mais encore incomplet? Ce sont bien des faveurs de Dieu, « ces pauvres et faibles rudiments » (Gal., IV, 9) qui du moins ont discipliné l'enfant héritier et l'ont préparé à son émancipation dans le Christ (Gal., IV, 3, 7). Bref, si Dieu les a tous enfermés dans la désobéissance, c'est bien pour faire miséricorde à tous (Rom., XI, 32) et les admettre tous au régime plénier de la grâce de Jésus-Christ.

Les préparations sont achevées : c'est « la plénitude des temps » (Eph., I, 10). Le temps fixé par le Père (Gal., IV, 2) est échu (IV, 4); la grâce, jusque-là faible et restreinte, va s'épanouir et régner en souveraine. On dirait que, chez saint Paul, au double geste d'envoi du Père, correspond une double mention de l'apparition du Fils. A l'époque marquée, Dieu le Père a d'abord *envoyé* (ἐξαπέστειλεν) *son Fils* dans le monde (Gal., IV, 4) ; puis, pour achever dans les âmes l'œuvre du Fils, il a *envoyé* (ἐξαπέστειλεν) l'*Esprit de ce Fils* dans nos cœurs (Gal., IV, 6). La venue du Christ avec son Esprit a été l'apparition et comme l' « épiphanie » (ἐπεφάνη) de la « grâce salvatrice de Dieu » (Tit., II, 11), l' « apparition » (ἐπεφάνη) de la bénignité et de l'amour pour les hommes chez notre Dieu sauveur (Tit., III, 4). Le christianisme, en effet, est-il autre chose que la *révélation de la grâce de Dieu* en Jésus-Christ?

b) L'exécution. — Comment Jésus va-t-il remplir ce rôle de médiateur de grâce? L'Évangile, qui est la présentation sommaire de sa vie et de son enseignement, se termine par le récit plus détaillé de sa passion et de sa résurrection. Sa vie nous est un modèle qui invite à l'imitation, son enseignement prépare la doctrine chrétienne, mais ce qui fonde vraiment le christianisme, ce sont ses deux grands mystères de la passion et de la résurrection : c'est par eux que Jésus réalise son œuvre; c'est par eux que nous vient sa grâce; ils forment les deux aspects sous lesquels elle se présente. Aussi saint Paul renvoie-t-il constamment les fidèles à ces deux mystères qui sont comme le pivot de toute sa théologie : « Jésus-Christ *a été livré* pour nos offenses et il *est ressuscité* pour notre justification » (Rom., IV, 25). Jésus-Christ est « celui qui *est mort* et *ressuscité* » (II Cor., v, 15; Rom., XIV, 9; I Thess., IV, 14; cf. Rom., VIII, 32-34; x, 9).

a. La passion : la grâce « par le Christ ». — C'est une des thèses les plus fondamentales de saint Paul que celle de la valeur rédemptrice du sacrifice de Jésus-Christ ; ce sacrifice, aux yeux de l'Apôtre, est comme le point où se concentrent l'efficacité et les mérites de l'œuvre du Sauveur et, par conséquent, la production de la grâce qui nous sauve. Cette portée est attribuée tantôt au sang de Jésus (Rom., v, 9; I Cor., x, 16; XI, 27; Eph., I, 7; II, 13; Col., I, 20), tantôt à sa mort (I Thess., v, 10; Rom., v, 6, 8, 10; I Cor., XV, 3; II Cor., v, 15; Col., I, 22), tantôt à sa croix (I Cor., I, 13, 17, 18, 23; II, 2, 8; Gal., III, 1; v, 11; VI, 12, 14; Eph., II, 16; Phil., II, 8; III, 18; Col., I, 20, le sang de sa croix; II, 14), tantôt, d'une façon plus générale, à sa passion : à ses souffrances (II Cor., I, 5; Phil., III, 10; Col., I, 24; cf. I Petr., I, 11; IV, 13; v, 1); il a été livré, il s'est livré (I Cor., XI, 23; Gal., II, 20; Eph., v, 2, 25). Mais toutes ces expressions convergent autour de l'idée de sacrifice sanglant. Dans le paulinisme, a-t-on pu dire, l'arbre de la croix est le tronc auquel aboutissent les racines et qui porte les branches, riches de fruits (I Cor., II, 2; Gal., VI, 14; Findlay, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. III, p. 723).

Les actes méritoires du Christ, résumés dans son sacrifice, sont souvent attribués, nous l'avons vu (col. 1009) au Père qui les fait par lui (Rom., v, 8; viii, 32; cf. Joa., iii, 16: I Joa., iv, 9). C'est la grâce de Dieu qui nous vient par là. Mais c'est aussi la *grâce du Christ :* car c'est bien le Christ qui accomplit ces actes, par obéissance à son Père sans doute, mais en toute spontanéité; c'est lui qui meurt (Rom., v, 6, 8; vi, 8; viii, 34; xiv, 9, 15; I Cor., viii, 11; xv, 3; II Cor., v, 14), qui est crucifié (I Cor., i, 17; ii, 2), qui se donne, qui se livre (Gal., i, 4; ii, 20; Eph., v, 2, 25; I Tim., ii, 6; Tit., ii, 13). Il le fait par amour pour nous, alors que nous ne l'avions pas mérité (Gal., ii, 20; Eph., v, 2, 25). De sa part, c'est donc bien *une grâce*, dans toute la force du terme. Par conséquent, c'est bien par lui que nous sommes rachetés et sauvés. Si ce titre de Sauveur est parfois attribué au Père, c'est une particularité des épîtres pastorales (I Tim., i, 1; ii, 3; iv, 10; Tit., i, 3); il est d'ordinaire réservé à Jésus (Act., xiii, 23; Eph., v, 23; Phil., iii, 20; II Tim., i, 10; Tit., i, 4; ii, 13; iii, 6; cf. II Petr., i, 11; ii, 20; iii, 2). C'est donc bien de lui que procède la grâce : comme Dieu, il en est la source; comme homme-Dieu, il en est l'unique médiateur.

Les destinataires de cette grâce sont les hommes, tous les hommes. S'il est mort, s'il a été crucifié (Rom., v, 6, 7, 8; xiv, 15; I Cor., i, 13; II Cor., v, 15; I Thess., v, 10), s'il s'est livré à la mort (Rom., viii, 32; I Cor., xi, 24; I Tim., ii, 6; Tit., ii, 14), s'il est devenu malédiction, s'il a été fait péché (Gal., iii, 13; II Cor., v, 21), c'est pour *nous*, pour *tous les hommes*, même pour les *impies*. Il est notre Sauveur, sans aucune réserve; bien mieux : « il est le Sauveur *de tous les hommes*, particulièrement des fidèles » (I Tim., iv, 10).

Comment cette grâce nous arrive-t-elle? Pour l'exprimer, saint Paul emploie de nombreuses expressions : la spéculation théologique en a fait la synthèse et a cherché à les prolonger en systèmes d'explication. Ce qu'elles nous disent le mieux, comme nous le verrons ci-dessous (col. 1024), c'est l'effet de cette grâce dans nos âmes. Du moins nous insinuent-elles le titre qui nous vaut cette grâce et même la voie qui nous la transmet. Le Christ nous a acquis (Act., xx, 28; Tit., ii, 11; Eph., i, 14), achetés à grand prix (I Cor., vi, 20; vii, 23) et ce prix, c'est son sang (Act., xx, 28; cf. I Tim., iii, 13). Il nous a rachetés (Gal., iii, 13; iv, 5; cf. I Cor., i, 30; vi, 20; Eph., i, 14), réconciliés (Rom., v, 8-11; II Cor., v, 18-20); le prix de cette réconciliation, la rançon de ce rachat, c'est lui-même, c'est son sang (Rom., iii, 24; I Cor., i, 30; Eph., i, 7-14; Col., i, 14; I Tim., ii, 6). Il se substitue à nous pour subir une peine qu'il ne méritait pas (Rom., v, 6-8; II Cor., v, 14-15). Il expie et satisfait pour nous; son sang est un instrument de propitiation (Rom., iii, 24).

Toutes ces conceptions sont enseignées ou insinuées par l'Apôtre; toutes sont vraies, mais aucune n'est complète; toutes aboutissent à la solidarité qui les harmonise et leur fournit le complément nécessaire. C'est la seule aussi qui rende pleinement raison du langage de l'Apôtre. Ce n'est pas en vain qu'il a insisté sur la solidarité du Christ avec l'humanité. L'homme-Dieu a voulu se faire l'un d'entre nous pour agir en notre nom et mériter pour nous; il résume et récapitule en lui l'humanité (Phil., ii, 6-11; Eph., i, 10) : c'est là qu'est la clef du problème de la rédemption, le principe de la communication de la grâce entre le Christ et les hommes. Jésus nous rachète, car le péché nous avait fait contracter une dette que nous étions incapables de payer, mais celui qui la paie n'est pas un étranger, c'est l'un d'entre nous, notre frère, Jésus. Celui qui se substitue à nous pour expier nos fautes est le chef de notre famille; en lui et par lui, c'est nous qui les expions. La satisfaction qu'il offre à Dieu pour nous est valable, parce que par lui — notre représentant — c'est nous, les offenseurs, qui la présentons à Dieu offensé (II Cor., v, 14-15, 21; Gal., iii, 13).

Le sang de Jésus a été efficace dès son effusion, mais sa valeur demeure active. Du moment que la rançon a été offerte, la rédemption est opérée, la somme des bénédictions célestes est obtenue, mais la communication aux hommes ne s'en fera que peu à peu au cours des siècles. Le dépôt de ces grâces est confié à l'Église : Jésus se l'est acquise par son propre sang (Act., xx, 28); il l'a aimée et il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier (Eph., v, 26) et d'en faire la gardienne de son trésor surnaturel. Elle en assure la distribution par les sacrements qui sont comme les canaux de la grâce de Jésus-Christ. Les hommes se l'assimilent d'un côté par les rites institués dans ce dessein, de l'autre par les dispositions convenables que suppose l'administration de ces rites; saint Paul les résume ordinairement dans la *foi;* ainsi c'est par la foi (διὰ πίστεως) que le pécheur devenu fidèle prend possession du trésor d'expiation contenu dans le sang de Jésus (Rom., iii, 25).

b. La résurrection : la grâce « dans le Christ ». — La mort n'est qu'une moitié de l'œuvre rédemptrice du Christ; celle-ci demande comme complément nécessaire la résurrection. En fait, quand saint Paul montre en Jésus la source de la grâce, il associe d'ordinaire, à la passion, la résurrection. La foi ne nous est imputée à justice comme à Abraham que si « nous croyons en celui qui a ressuscité des morts Jésus-Christ Notre-Seigneur, lequel a été livré pour nos offenses et est ressuscité pour notre justification » (Rom., iv, 24-25; cf. Rom., xiv, 9; II Cor., v, 15; I Thess., iv, 14; cf. col. 1035). La résurrection est parfois complétée par l'ascension et la session à la droite de Dieu (Eph., i, 20-21; ii, 6; iv, 8-10; Col., iii, 1-4). La résurrection n'est donc pas seulement, pour Dieu, le sceau apposé à la rédemption et l'expression de sa faveur reconquise, pour Jésus, la juste récompense de ses mérites, le résultat naturel de sa plénitude de grâces, le digne couronnement de l'œuvre rédemptrice, pour nous, le plus solide motif de notre foi et le gage assuré de notre propre résurrection (cf. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. ii, p. 301); elle est encore le fondement de notre union permanente avec Jésus, car le Christ, non content de mourir pour nous, veut nous unir à lui et nous associer à son triomphe. La vie qu'il veut nous communiquer, c'est celle qu'il a prise par sa résurrection. La vie qu'il avait auparavant, avec ses limitations inhérentes à l'économie de la rédemption, opposait des obstacles au mode de communion qu'il se proposait avec les siens. Voilà pourquoi Jésus annonce aux apôtres la nécessité de son départ (Joa., xvi, 7). Il faut qu'il passe par la mort, mais il ressuscitera. Alors il enverra le Saint-Esprit (Joa., xvi, 7), et, avec lui, il reviendra lui-même, sous une autre forme, compatible avec l'économie spirituelle. C'est la « vertu de la résurrection » (Phil., iii, 10) qui le rendra apte à ce rôle nouveau (I Cor., xv, 45).

La doctrine du baptême nous conduit à la même conclusion. Ce n'est qu'avec la résurrection que le baptême a sa pleine vérité et son complet symbolisme : dans ce rite, nous mourons et nous ressuscitons avec Jésus-Christ. Nous mourons mystiquement avec lui, en tant que nous sommes associés à sa mort; il nous faut, pour revivre, être associés de même à sa résurrection (Rom., vi, 4-11; Phil., iii, 10-12). Avec la mort au péché par l'association au Christ crucifié et enseveli, saint Paul met sans cesse en corrélation la vie à Dieu en union avec le Christ ressuscité et glorifié (Rom., vi, 4-11; Col., iii, 1-4).

C'est en vertu de cette union que nous sommes « dans le Christ », expression par laquelle saint Paul désigne l'état normal du chrétien, la participation à la

grâce du Christ. Cette formule est si fréquente et si caractéristique qu'elle est volontiers regardée comme l'idée centrale de la théologie de l'Apôtre (Prat, *Théol. de saint Paul*, t. II, p. 54; R. Plus, *Dans le Christ Jésus*, Toulouse, 1922). Cette expression : « dans le Christ » va plus loin que la précédente : « par le Christ » : ce n'est plus seulement l'association par solidarité : « un pour tous » (II Cor., v, 14), c'est l'unification : « tous en un »; « Vous ne faites tous qu'*un dans le Christ Jésus* » (Gal., III, 28). Cette nouvelle formule, qui s'associe à la précédente dès les premières épîtres (I Thess., I, 3; IV, 16), devient tout à fait prépondérante dans les épîtres de la captivité (Eph., I, 3, 4, 5, 6, etc.). « L'œuvre du Christ comprend deux choses : ce qu'il a fait une fois pour toutes et ce qu'il fait sans discontinuer, ce qu'il a fait *pour* nous et ce qu'il fait *en* nous, ce qu'il a fait sur la terre et ce qu'il fait au ciel » (Newman, *Lectures on... justification*, Londres, 1892, IX, § 1). Cette formule est aussi de celles qui expliquent le mieux la doctrine du corps mystique. En effet, c'est l'association de tous les chrétiens au Christ par la grâce qui constitue l'immense organisme surnaturel : Jésus-Christ en est la tête; la grâce, qui du « chef » *(caput)* se répand dans les membres, forme ce que l'Apôtre appelle les jointures et les ligaments (Col., II, 19; cf. Eph., IV, 16).

Mais cette communication de la grâce du Christ se réalise et s'achève par le Saint-Esprit (II Cor., XIII, 13).

5. *Le Saint-Esprit et la grâce : la communication du Saint-Esprit.* — L'action de l'Esprit-Saint est très étroitement engagée dans toute la trame de la doctrine de saint Paul. On en a un indice caractéristique dans l'emploi même du mot « esprit » (πνεῦμα). Ce terme, fort complexe dans toute la Bible, s'enrichit encore, chez saint Paul, d'acceptions nouvelles. L'Esprit-Saint, en effet, remplit, dans la théologie de l'Apôtre, toutes les fonctions que nous avons déjà rencontrées; mais il en assume une autre qui, à peine entrevue jusqu'ici, passe désormais au premier plan et nous introduit au cœur du domaine de la grâce.

Il ne s'agit plus des interventions tout extérieures de l'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament, de ses effusions partielles et temporaires sur les artistes sacrés, les juges, les rois, des visions ou des révélations procurées aux prophètes, ni même de l'inspiration accordée aux écrivains sacrés. Il ne s'agit pas non plus des charismes prodigués aux premiers chrétiens. Sans doute ce rôle extérieur du Saint-Esprit, si manifeste aux origines de l'Église, est loin d'être négligé par saint Paul; personne, pas même saint Luc, ne nous a mieux renseignés que lui sur ces grâces extraordinaires (I Cor., XII-XIV; Rom., XII, 6; I Thess., I, 5; I Cor., I, 7; Gal., III, 2, 5; Eph., IV, 7). Ces dons sont distribués par l'Esprit en dépendance du Père et du Fils (I Cor., XII, 4-11).

C'est dans un tout autre ordre qu'il faut chercher le rôle caractéristique que saint Paul attribue au Saint-Esprit par rapport à la grâce : l'Esprit-Saint est le principe réel, permanent et fécond de la *vie nouvelle* du chrétien, c'est-à-dire de la *vie de la grâce;* en d'autres termes, il est l'*agent de la sanctification de l'âme.*

Malgré le relief exceptionnel de cette doctrine chez l'Apôtre, elle n'a cependant point le caractère d'innovation que lui prêtent certains critiques indépendants. Cette forme d'action de l'Esprit-Saint, pour être discrète dans l'Ancien Testament, n'y est pourtant pas tout à fait inconnue. Parmi les multiples mentions de l'Esprit de Dieu, nous avons dû restreindre la plupart à des fonctions extérieures et temporaires; il en est quelques-unes cependant où l'œuvre intérieure de sanctification est manifeste (Ps., LI, 12, 13, 14; CXLIII, 10; Is., LXIII, 10, 14). Il faut également mettre à part le livre de la Sagesse, si voisin du Nouveau Testament par le temps et par la doctrine; celle de l'Esprit y est fort développée. La Sagesse et l'Esprit sont étroitement unis et concourent à la même action (cf., VII, 22-25 et VIII, 1; I, 6 et IX, 14). On songe déjà à saint Paul pour qui l'Esprit est le principe révélateur de la sagesse chrétienne, surnaturelle (I Cor., II, 12-16). Enfin plusieurs prophètes avaient annoncé clairement, pour les temps messianiques, une effusion universelle et toute spirituelle de cet Esprit (Joel., III, 1-5, Vulg., II, 28-32; Is., XXXII, 15; XLIV, 3; Ez., XI, 19; XVIII, 31; XXXVI, 26, 27; XXXIX, 29; cf. col. 847).

Ce sont ces prophéties qui ont commencé à se réaliser au jour de la Pentecôte (Act., II), comme le montre saint Pierre qui cite Joël (Act., II, 16-21). Mais le prodige de la Pentecôte et les prodiges analogues qui en prolongent le retentissement (Act., IV, 31; VIII, X, XIX) sont des phénomènes complexes; par delà les manifestations extérieures qui piquent davantage l'attention, ces effusions du Saint-Esprit comportent la communication de véritables grâces intérieures de sanctification qui, pour les apôtres, sont l'élément le plus précieux. L'historien des origines de l'Église peut insister sur les manifestations extérieures à cause de leur notoriété et de leur portée apologétique, mais il n'ignore ni ne méconnaît la portée spirituelle des phénomènes et la manière dont il envisage l'action du Saint-Esprit se raccorde sans peine à la doctrine de saint Paul (cf. ci-dessus, col. 981).

Quand la communication du Saint-Esprit n'est encore qu'une « promesse » (ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος; Luc., XXIV, 49; Act., I, 4; cf. II, 33, 39), il la considère déjà comme une force d'en haut, qui enveloppe l'homme tout entier et qui agit au-dedans de l'âme (Luc., XXIV, 49; Act., I, 8). Beaucoup d'expressions de saint Paul rappelleront cette force d'en haut qui pénètre au plus intime de l'âme (I Thess., I, 5; I Cor., II, 4; Eph., III, 16). Ainsi en est-il, à plus forte raison, quand la promesse est devenue une réalité sous le nom de « don du Saint-Esprit » (Act., II, 38). Au jour de la Pentecôte, que répond saint Pierre à ses auditeurs, émus par le miracle et convaincus par sa parole? Il ne leur offre point de participer au charisme; il leur demande de se préparer, par la pénitence et le baptême, à la réception de la grâce intérieure qu'il caractérise dans sa partie négative comme la *rémission des péchés* et, dans sa partie positive, comme le *don du Saint-Esprit* (Act., II, 38). Dans la manifestation de Césarée, ainsi qu'il résulte des nombreux récits, c'est aussi le *don du Saint-Esprit* qui est regardé comme l'essentiel, et le charisme comme l'accessoire (Act., X, XI). Pour faire la comparaison avec saint Paul, il se trouve que nous avons, comme transition, les discours des Actes où saint Luc met cette doctrine dans la bouche de son maître. L'Apôtre promet aux gentils qui se convertiront la « rémission des péchés » et l' « héritage parmi les sanctifiés » (Act., XXVI, 18; cf. XX, 32). On peut mettre au compte de l'historien la ressemblance presque verbale des formules de saint Pierre et de saint Paul. Mais à l'une et à l'autre va correspondre très exactement le langage de saint Paul dans ses épîtres.

L'Apôtre parlera aussi volontiers que son disciple, saint Luc (Luc., I, 77; III, 3; IV, 18; XXIV, 47; Act., II, 38; V, 31; X, 43; XI, 38), de la *rémission des péchés* (Eph., I, 7; Col., I, 14). Pour le *don du Saint-Esprit*, l'expression complète reste l'apanage de saint Luc (Act., II, 38; X, 45; XI, 17; cf. le don de Dieu, Act., VIII, 20; Joa., IV, 10). Mais saint Paul a l'équivalent rigoureux. Il emploie plusieurs fois le terme « don » (δωρεά) et, dans des contextes, qui éveillent l'idée, sinon du Saint-Esprit, source de ce don, du moins de la grâce, objet de ce don : « *la grâce* de Dieu et *le don* dans *la grâce* du seul homme, Jésus-Christ » (Rom., V, 15); « *le don* de *la grâce* de Dieu » (Eph., III, 7); « le *don* de la

justice » (Rom., v, 17); « Grâces à Dieu pour son *don* ineffable » (II Cor., ix, 15; cf. Eph., iv, 7; Hebr., vi, 4). D'autre part, il mentionne souvent le Saint-Esprit de manière à rendre ample témoignage à cette doctrine: la grâce consiste dans la donation du Saint-Esprit. « Dieu nous *donne* cet Esprit pour habiter en nous » (I Thess., iv, 8). « L'Esprit-Saint *qui nous a été donné* » verse dans nos cœurs l'amour de Dieu (Rom., v, 5). Dieu, après avoir envoyé son Fils dans le monde, a aussi « envoyé l'*Esprit de ce Fils dans nos cœurs* » (Gal., iv, 4, 6). « *L'Esprit-Saint* qui régénère et renouvelle, Dieu l'*a versé* en nous abondamment par Jésus-Christ notre Sauveur » (Tit., iii, 5-6). *Donner* a pour corrélatif *recevoir*. Les chrétiens *reçoivent l'esprit d'adoption* par lequel l'*Esprit-Saint* lui-même, présent dans leurs âmes, rend témoignage de leur filiation divine (Rom., viii, 15-16). Les chrétiens *reçoivent l'Esprit* qui vient de Dieu, pour connaître les choses qui ont été accordées de Dieu par grâce (I Cor., ii, 12). Les Galates ont *reçu l'Esprit* (iii, 2); c'est Dieu qui le leur a octroyé généreusement (iii, 5).

Si le Saint-Esprit nous est donné, c'est pour habiter en nous (I Cor., iii, 16; Rom., viii, 9; II Tim., i, 14) et pour faire de nous son temple (I Cor., vi, 19). Présent dans notre âme dont il est l'hôte, il y vit et y agit. Il est « esprit de vie » (Rom., viii, 2), « esprit vivifiant » (I Cor., xv, 45; cf. Joa., vi, 65) : c'est par là qu'il est le principe de notre vie surnaturelle tout entière, aussi bien des charismes que de la grâce intérieure (I Cor., xii, 4-11), aussi bien des grâces de lumière que des grâces de force et de vie; car l'Esprit, qui sonde les profondeurs de Dieu, les révèle à qui il lui plaît (I Cor., ii, 10). Aussi aboutissons-nous, avec saint Paul, à toute une série de formules où l'*état de grâce* et la *vie de la grâce* sont exprimés *en fonction du Saint-Esprit :* on *vit* de l'esprit (Gal., v, 25; Rom., viii, 13), on *marche* dans l'esprit (Gal., v, 16; II Cor., xii, 18), selon l'esprit (Rom., viii, 4), on est mû par l'esprit (Rom., viii, 14; Gal., v, 18), on a les pensées, les affections, les désirs de l'esprit (Gal., v, 16, 17; Rom., viii, 5, 6, 7, 27); enfin on « est dans l'esprit » (Rom., viii, 5, 9; Eph., ii, 22; cf. II Thess., ii, 13). Et ces formules prennent encore plus de relief par le contraste des formules contraires où le mot « esprit » a pour antithèse la « chair »: *vivre* dans la chair ou selon la chair (Rom., viii, 8, 12, 13), *marcher* dans la chair ou selon la chair (Rom., viii, 1, 4, 13; II Cor., x, 2, 3), *être mû ou conduit* par la chair; avoir les pensées, les affections et les désirs de la chair (Gal., v, 16; Rom., viii, 5, 6, 7; Eph., ii, 3); enfin être dans la chair ou selon la chair (Rom., vii, 5; viii, 5, 8, 9).

On voit, par ce langage de saint Paul, que le nom d' « esprit », par allusion à la source dont il émane, a été donné à tout ce qui, en nous, a subi l'influence de l'Esprit-Saint, à tout ce qui nous élève au-dessus de notre nature psychique et charnelle, à tout ce qui nous introduit dans une atmosphère surnaturelle et divine; bref, à tout ce qui fait de nous des êtres « spirituels » (I Cor., ii, 13, 15; iii, 1; Gal., vi, 1). Ce nom s'applique d'abord à la *faculté* qu'atteint en nous l'Esprit-Saint. Nous verrons pourquoi saint Paul, tout en usant quelquefois de νοῦς, plus conforme à la terminologie grecque, emploie de préférence πνεῦμα, qu'il emprunte à la Bible (Gen., ii, 7) et dont il relève la signification. Mais ce nom s'applique aussi à la *grâce* elle-même que la présence de l'Esprit-Saint communique à l'âme comme un don permanent. Nous aurons à insister (cf. IIIe part., i, 3°, *d*), sur cette acception très particulière du mot, surtout en Gal., v et Rom., viii, qui sont deux des passages les plus fondamentaux de la mystique de saint Paul.

L'examen du rôle du Christ, d'un côté, et de celui du Saint-Esprit, de l'autre, nous a amenés à constater chez saint Paul deux séries de formules parallèles pour exprimer l'*état* et *la vie de la grâce;* leur parallélisme se prolonge même d'une façon étonnante : les mêmes effets semblent attribués indifféremment au Christ et au Saint-Esprit. Elles se résument dans les deux expressions, si fréquentes chez l'Apôtre : « dans le Christ » et « dans l'Esprit » (cf. IIIe part., i, 3°, 2 et 3; Deissmann, *Die neutest. Formel « in Christo Jesu »*, Marbourg, 1892, p. 84; Wikenhauser, *Die Christusmystik des heil. Paulus*, Munster, 1928, p. 46; Prat, *Théol. de saint Paul. Dans le Christ et dans l'Esprit*, t. ii, p. 421; J.-B. Colon, *A propos de la mystique de saint Paul*, dans *Revue des sciences relig.*, 1935, p. 177). Nous verrons que, de ce fait surprenant, il n'y a pas à conclure que saint Paul confonde le Christ et le Saint-Esprit, car il dit du Christ bien des choses qui ne peuvent se dire du Saint-Esprit (Phil., i, 21; Gal., ii, 20; Col., iii, 4; Gal., iv, 19; Eph., iv, 13). En somme, la préexistence du Christ, sa vie terrestre, son œuvre rédemptrice, restent en dehors du rapprochement avec le Saint-Esprit; ce rapprochement se limite au Christ glorifié et à son rôle dans la sanctification des âmes : c'est là seulement que s'associent intimement l'action du Christ et celle du Saint-Esprit. Pour expliquer cette association, il faut considérer les rapports du Christ ressuscité avec l'Esprit-Saint et le rôle de l'Esprit-Saint dans l'union mystique des fidèles au Christ.

Le Christ, comme homme, possédait la plénitude de l'Esprit (Col., i, 19; cf. Luc., iv, 1, 14, 18). Il devait la faire déborder dès que son œuvre rédemptrice serait achevée. La résurrection marque cet achèvement : jusqu'alors, c'est l'économie sensible de l'incarnation et de la rédemption; avec la glorification de Jésus, qu'inaugure la résurrection, commence la réalisation de ce qu'il a annoncé à la cène (Joa., xiv-xvi), l'économie invisible, accessible à tous, pour laquelle il enverrait l'Esprit-Saint. Or c'est l'Esprit-Saint qui ressuscite Jésus; car c'est l'Esprit de Dieu qui donne la vie (Rom., viii, 11; cf. vi, 4; I Cor., vi, 14; II Cor., xiii, 4). Par la résurrection, Jésus est fait « esprit vivifiant » (I Cor., xv, 45), c'est-à-dire devient le principe d'une vie spirituelle et immortelle, comme Adam l'avait été de la vie psychique. Esprit vivifiant, il l'est pour lui d'abord : la grâce, dont il est plein, rejaillit sur son corps et le transforme en corps spirituel (I Cor., xv, 44); il l'est pour nous ensuite : le Christ glorieux, par sa nature spirituelle, est le moyen, l'intermédiaire, le médiateur par lequel l'Esprit de Dieu communique aux fidèles la vie spirituelle; il devient ainsi pour les siens une source permanente de grâce. Le Christ glorifié agit si entièrement sur les hommes par l'Esprit-Saint et cet Esprit communique si parfaitement l'influence et la présence du Christ que tous deux sont pratiquement identifiés : « Le Seigneur, c'est l'Esprit » (II Cor., iii, 17). De cette association du Christ et de l'Esprit-Saint dans la sanctification des fidèles, nous avons une remarquable formule (I Cor., vi, 11). Saint Paul dit aux Corinthiens : « Vous avez été lavés..., sanctifiés.... justifiés *dans le nom du Seigneur Jésus* et *dans l'Esprit-Saint* (trad. Allo). Le nom de Jésus est mis ici pour sa puissance; on pourrait presque dire : pour lui-même. Pour le rôle de l'Esprit-Saint, il ne faut pas traduire, comme on le fait souvent : *par* l'Esprit-Saint, mais *dans* (ἐν) l'Esprit-Saint; la comparaison de ce passage avec d'autres, qui supposent l'habitation de l'Esprit (I Cor., vi, 19; Rom., viii, 11) nous enseigne que l'Esprit-Saint est l'instrument de notre sanctification et de notre justification par la vertu de notre habitation en lui et de son habitation en nous, faisant, de la mort du Christ au péché et de sa vie en la justice, un fait accompli dans nos cœurs et dans nos vies (cf. Joa., iii, 6; Lias, *Sur I Cor., VI, 11*, dans *The Cambridge Bible*, p. 66).

La caractéristique du Saint-Esprit est de faire l'union. Comme il est, dans la Trinité, le lien vivant du Père et du Fils, dans la sanctification des âmes, il est, tout à la fois, le lien des fidèles avec le Christ et des fidèles entre eux dans le Christ. Il est, par là, l'élément qui constitue et unifie le corps mystique dont Jésus est la *tête*, mais dont lui-même est l'*âme*. Il n'y a qu'un seul corps, parce qu'il n'y a qu'un seul et même Esprit. « Tous nous avons été baptisés *dans un seul Esprit*, pour former *un seul corps*... Nous avons tous été *abreuvés d'un seul Esprit* » (I Cor., xii, 13; cf. Eph., iv, 4). Aussi, dans la bénédiction trinitaire de II Cor., xiii, 13, l'attribut de l'Esprit-Saint est *la communion* ou *communication :* la grâce du Christ et l'amour du Père se transforment en union, quand ils sont réalisés subjectivement par l'habitation de l'Esprit qui est Dieu immanent dans chaque chrétien et dans la communauté (cf. Findlay, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. iii, p. 725).

Venue de Dieu par le Christ, réalisée par le Saint-Esprit, la grâce, pour agir sur l'homme, va prendre, chez saint Paul, la forme d'une *grâce rédemptrice*, à la fois *médicinale* et *élevante*.

6. *La grâce rédemptrice : médicinale et élevante.* — Si la doctrine de la *grâce* n'est point spéciale à saint Paul, c'est avec lui, cependant, que le mot entre pratiquement dans l'usage et prend du relief; en effet, l'Apôtre accentue, dans *la grâce*, les caractères mêmes que souligne ce terme : *la gratuité absolue* de la part de Dieu et, de la part de l'homme, *l'impuissance radicale et l'indignité positive*. C'est à saint Paul que nous demandons de préférence la preuve de la gratuité de la grâce qui exclut toute œuvre, tout mérite, toute dette (cf. ci-dessous, IIIe part.). Personne non plus n'a, comme saint Paul, montré l'impuissance de la nature humaine en face des biens divins : cette pensée, qui remplit toutes les épîtres, se déploie d'une façon émouvante dans le tableau initial de l'épître aux Romains (i-iii) : tous les hommes, soit païens, soit juifs, ont échoué à la poursuite du salut, jusqu'à l'apparition de la grâce de Jésus-Christ.

Cette doctrine n'est point ignorée des autres auteurs sacrés; nous l'avons déjà reconnue dans les évangiles synoptiques; nous la retrouverons chez les autres apôtres, en particulier chez saint Jean. Les hommes, avant toute intervention de la grâce de Jésus-Christ, sont des *morts spirituels;* tous, sans distinction, sont invités à faire *pénitence*, comme étant tous *pécheurs*, à demander à Dieu, *par la prière*, les moyens de salut qu'ils n'ont point d'eux-mêmes. L'homme a en lui et autour de lui des ennemis surnaturels.

Mais saint Paul est seul à donner de cette situation une explication formelle, tandis que les autres écrivains sacrés ne font que l'appeler ou la supposer : cette explication, c'est la doctrine du péché originel; c'est la chute provoquée, chez l'homme, par le péché d'Adam que redresse la grâce de Jésus-Christ; c'est la désobéissance du premier Adam que répare l'obéissance du second. De ce chef se trouve expliquée la double domination que subit l'homme déchu : celle de la concupiscence ou de la chair et celle du démon.

Mais, du même coup, la grâce de Jésus-Christ apparaît avant tout comme *rédemptrice*. Si saint Paul n'est pas le révélateur de la rédemption — ce dogme est explicitement formulé dans l'Évangile (Marc., x, 45) — du moins en est-il le théologien par excellence; aucune thèse n'est plus fondamentale dans sa doctrine. N'en faut-il pas conclure que la grâce de Jésus-Christ ne serait surnaturelle que d'une façon relative et non d'une façon absolue? Elle ne serait qu'une grâce *médicinale*, c'est-à-dire un remède qui guérit la nature humaine d'une maladie héréditaire et lui rend son état de santé, sans lui conférer aucun bien supérieur. Grâce rédemptrice, elle ne ferait que tirer l'homme de l'esclavage où il est tombé pour ne lui rendre que sa liberté naturelle : elle relèverait le racheté de sa déchéance, mais elle ne l'établirait pas dans une situation transcendante; elle ne lui rendrait qu'un état perdu par sa faute, mais borné à l'horizon de sa destinée naturelle. La doctrine de *l'adoption*, une des plus caractéristiques de saint Paul (Rom., viii, 15, 23; Gal., iv, 5; Eph., i, 5), ne supposerait-elle pas précisément que c'est seulement par sa rédemption en Jésus-Christ que l'homme est fils adoptif de Dieu. Telle a bien été la conception de Baïus et de Jansénius : à leurs yeux, les dons que nous rend le Christ sont surnaturels pour les êtres déchus que nous sommes, mais ils étaient naturels pour l'homme dans l'état d'innocence. Comment ces hérétiques ont-ils été amenés à cette doctrine? Est-ce seulement par saint Augustin, un des meilleurs interprètes de saint Paul? Ne serait-ce pas par saint Paul lui-même?

Il est incontestable que saint Paul a donné un relief particulier au caractère médicinal de la grâce; il y était invité par le choix qu'il avait fait du point de vue de la rédemption, car cet aspect du mystère est de nature à faire ressortir la grâce; que les biens gratuitement accordés aient été perdus par la faute du bénéficiaire, c'est une circonstance qui ajoute à l'indignité de l'obligé et à la générosité du bienfaiteur.

Si un regard superficiel risque de s'arrêter à cette perspective, il suffit d'un peu d'attention pour pénétrer la pensée de l'Apôtre et pour constater que la grâce *médicinale* et *rédemptrice* dont il parle est bien en même temps la grâce *élevante* de la théologie; que les biens, qui nous sont rendus par le Christ rédempteur, ne sont pas seulement au-dessus des forces actuelles de l'homme, mais qu'ils dépassent infiniment la portée de sa nature.

L'amour de Dieu qui gouverne la grâce, n'a pas son point de départ à la rédemption; il est rattaché par saint Paul à un décret qui a précédé le commencement du monde, qui est donc éternel. Dès lors la création elle-même apparaît déjà comme dirigée par la grâce de Dieu : c'est de son propre gré que Dieu est sorti de lui-même et a produit des êtres, pleins de besoins, mais destinés à être enrichis de la plénitude de sa vie (Eph., i, 5-6).

La création et la rédemption ne sont pas deux plans différents, car la perspective de la rédemption ne pouvait pas ne pas être déjà présente à la création. Le Christ, qui devait être rédempteur, a été créateur (Col., i, 16). En lui tout se réunit, se résume, se centralise (Eph., i, 10). Ceux qu'il rachète, c'est dès avant leur création qu'ils ont été prédestinés à la filiation divine (Eph., i, 5, 11). L'adoption qu'il leur octroie, il ne la leur confère pas *ex integro*, il leur rend celle à laquelle ils étaient originairement destinés : « Dieu a envoyé son Fils, pour que nous *recouvrions* l'adoption, et non pas simplement pour que nous la *recevions* » (Gal., iv, 5) : ainsi traduit saint Augustin qui ne fait que donner sa pleine signification au verbe composé ἀπολάϐωμεν et, en particulier, à la préposition ἀπο. Il s'agit de *recouvrer* l'adoption perdue en Adam.

Saint Paul, qui a déjà familiarisé ses lecteurs avec l'idée de réconcilier les pécheurs avec Dieu (κατ-αλλάσσω, II Cor., v, 18-20; cinq fois le verbe ou le substantif), semble insinuer, par son insistance à employer le double composé ἀπο-κατ-αλλάσσω (Eph., ii, 16; Col., i, 20, 21) que cette réconciliation n'a fait que rétablir la situation originelle de l'humanité à l'égard de Dieu.

La relation plus étroite où Dieu est entré avec le peuple juif par l'établissement de la théocratie est considérée par saint Paul comme un état dont les païens ne se sont séparés que par le développement de leur opposition à Dieu (Eph., ii, 12), mais qui leur était

originairement destiné: en effet, Dieu semble en relation de paternité avec tous les hommes et les anges (Eph., III, 15). Il y a mieux. Les hommes paraissent avoir, de fait, tous partagé à l'origine la vie divine; en effet, l'aveuglement religieux des païens, conséquence de leurs fautes, n'est plus simplement attribué, comme dans Rom., I, à leur profonde dégradation morale, mais il est caractérisé comme « une séparation de la vie divine » (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ, Eph., IV, 18) : c'est donc que cette vie aurait été originairement possédée.

Enfin, argument péremptoire, quand saint Paul décrit les effets de la grâce dans l'âme (cf. ci-après, col. 1024), il s'agit bien de quelque chose de transcendant et de surnaturel, au sens absolu du mot, ce n'est pas une simple restauration d'ordre naturel, c'est l'infusion d'une vie supérieure, d'un nouveau principe vital qui demande une puissance créatrice. Sans doute ce n'est qu'un renouvellement (Rom., VI, 4; VII, 6; XII, 2; II Cor., IV, 16; Eph., II, 15; Col., III, 10; Tit., III, 5), par rapport au sujet dans lequel se produit le changement, car il n'y a pas de nouvelle personne, ni même de nouvelle substance, mais dans ce sujet subsistant, il se produit une véritable œuvre créatrice d'ordre spirituel : l'homme nouveau, en contraste avec le vieil homme, l'homme corrompu, charnel, est appelé l' « image de Dieu » (Col., III, 10); il est identifié avec l'homme innocent créé par Dieu *dans la justice et la sainteté de la vérité* (Eph., IV, 24). D'où il résulte, d'une part, que la grâce de l'état primitif consistait moins dans les dons préternaturels, perdus sans retour, que dans la vie divine même que nous a rendue Jésus-Christ et, d'autre part, que la grâce chrétienne, en restaurant l'essentiel de l'état primitif, ne se contente pas de rétablir, dans son état idéal, sa nature blessée, mais l'élève à la pleine possession des biens surnaturels qu'il a reçus gratuitement.

7. *La grâce dans l'âme : la vie nouvelle.* — Quand la grâce de Dieu et de Jésus-Christ a été communiquée par le Saint-Esprit (II Cor., XIII, 13), quels effets produit-elle dans l'âme? Sur ce thème, familier à tous les auteurs du Nouveau Testament, tant il est capital dans la doctrine chrétienne, saint Paul est particulièrement riche : non seulement il a envisagé tous les aspects du sujet, mais son langage est très varié; il emploie à peu près toutes les expressions que se partagent les autres écrivains sacrés, saint Jean, saint Pierre, saint Jacques; il a même encore quelques expressions en propre.

Ces expressions sont éparses à travers toutes les épîtres; mais de temps en temps, surtout dans ces raccourcis doctrinaux qui jaillissent du trop plein de la pensée de l'Apôtre, elles sont comme groupées et ramassées. « Lorsque Dieu, notre Sauveur, a fait paraître sa bonté et son amour pour les hommes, il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous faisions, mais selon sa miséricorde, par le *bain de la régénération et du renouvellement* par le Saint-Esprit qu'il a répandu sur nous largement par Jésus-Christ, notre Sauveur, afin que, *justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers de la vie éternelle selon notre espérance* » (Tit., III, 4-7). Il n'y a pas seulement, ici, les principaux aspects de cette vie nouvelle, la *régénération* et le *renouvellement* de l'âme, avec le rite extérieur qui les produit, le *bain* [du baptême], avec la cause invisible qui les constitue, l'*effusion abondante de l'Esprit-Saint*, la *justification*, les biens qu'elle confère, la perspective qu'elle ouvre : *l'héritage de la vie éternelle;* il y a aussi l'indication du rôle que remplissent les trois personnes divines : la grâce est le don du *Saint-Esprit* répandu dans nos cœurs par *le Père* avec la médiation *du Fils*. Le Père, selon sa miséricorde, envoie son Esprit; le Fils intervient comme sauveur et nous justifie par sa grâce; c'est par sa médiation (διά) que le Père nous sauve. Enfin c'est l'Esprit-Saint qui, largement répandu en nous, y opère la transformation surnaturelle qui constitue la vie nouvelle.

« Vous avez été *lavés, sanctifiés, justifiés* dans le nom du Seigneur *Jésus-Christ* et dans l'*Esprit* de *notre Dieu* » (I Cor., VI, 11). Ici encore apparaissent les principaux aspects de la transformation opérée : *lavés, sanctifiés, justifiés*, trois termes équivalents, trois verbes, tous à l'aoriste, pour marquer la coïncidence, même l'identité des événements qu'ils expriment et qui ont été réalisés ensemble au baptême, car le baptême est clairement visé par la première expression. La formule, malgré sa brièveté, contient la mention des trois personnes de la sainte Trinité : cet état de purification, de sanctification et de justification est produit, au nom de Jésus-Christ, par l'action du Père qui assure la présence de l'Esprit-Saint. La mention est si évidente que certains exégètes ont voulu y voir une allusion à la formule du sacrement (Théodoret, Godet).

« C'est *par Dieu* que vous êtes (existez) *dans le Christ Jésus* qui est devenu *sagesse* pour vous de par Dieu, tant *justice* que *sanctification* et *rédemption* » (I Cor., I, 30, trad. Allo). On trouve, ici encore, le rôle du Père et celui du Christ médiateur; seul, le rôle du Saint-Esprit n'est pas mentionné. Cette formule, comme les précédentes, indique aussi les différents aspects de la *vie nouvelle*, produite par la transformation de l'âme : le contexte appelle, en premier lieu, la mention de la *sagesse*. Les trois autres termes, en apposition avec le premier, détaillent le contenu de cette sagesse : la *justice* (justification), la *sanctification* et la *rédemption*. Si toutes ces expressions désignent directement ce qui existe en Jésus-Christ, c'est-à-dire la source de la grâce, elles visent indirectement la communication qui en est faite à ceux qui sont « dans le Christ Jésus ».

Le baptême qui, tant comme rite producteur de la grâce que comme incorporation à la société chrétienne, occupe tant de place dans la doctrine de saint Paul (il figure dans deux des trois textes que nous venons d'analyser : Tit., III, 4-7; I Cor., VI, 11; le passage classique est Rom., VI, 3-11; cf. I Cor., XII, 13; Gal., III, 27: Col., II, 11: Act., XXII, 16) suffirait à lui seul, par la richesse de son symbolisme, à illustrer les principaux aspects de la vie nouvelle qu'il procure. D'ailleurs ce symbolisme est comme incorporé par saint Paul à la doctrine même. Donc le baptême, comme bain sacré (Tit., III, 5) est symbole de la purification de l'âme; comme passage des ténèbres à la lumière (Eph., V, 8; Col., I, 12; I Thess., V, 5; II Tim., I, 10), symbole d'illumination spirituelle; comme immersion totale et ensevelissement mystique avec Jésus-Christ (Rom., VI, 4; Col., II, 12), symbole de mort au vieil homme et d'union à la mort de Jésus-Christ; comme émersion et résurrection mystique (Rom., VI, 4-11), symbole de régénération spirituelle et de vie nouvelle.

Les effets de la grâce dans l'âme se distinguent, au moins quant à l'expression, en effets *négatifs* et effets *positifs* et ceux-ci se traduisent tantôt par des formules juridiques, tantôt par des formules qui rendent plus directement les réalités surnaturelles.

Les effets négatifs se ramènent à la *destruction du péché.* Cette destruction est représentée par le côté le plus apparent du rite baptismal, l'*effusion d'eau :* l'eau qui lave le corps symbolise la grâce qui efface de l'âme la tache du péché. Saint Paul est seul à parler du baptême, au sens propre, sous le nom de *bain de régénération* (Tit., III, 5) et, au sens métaphorique et analogique, puisqu'il s'agit de l'Église, sous le nom de *bain d'eau* accompagné de *paroles* (Eph., V, 26). Il fait encore allusion au baptême, quand il rappelle aux Corinthiens qu'ils ont été « lavés » en même temps que « sanctifiés et justifiés » (I Cor., VI, 11) et il en parle expressément,

quand il rapporte le langage que lui tint Ananie, lors de sa conversion : « Fais-toi *baptiser* et *lave-toi* de tes péchés » (Act., XXII, 16). Les deux verbes, au moyen, ont pour trait commun d'exprimer tout à la fois l'effet du sacrement et la collaboration du sujet : mais, dans le baptême, le premier montre le signe extérieur et visible, le second, la grâce intérieure et spirituelle, et il le fait par une expression qui est un curieux mélange d'image sensible *(lave-toi)* et de réalité invisible (de tes péchés) (cf. Hebr., x, 22 : « le corps lavé dans une eau pure »).

La mention du baptême est souvent accompagnée de l'expression : « purifier » (καθαρίζειν). Celle-ci oscille entre le sens physique et le sens moral. Saint Paul n'en fait guère que l'usage commun à tous les écrivains du Nouveau Testament (II Cor., VII, 1 ; Eph., v, 26 ; Tit., II, 14 ; Act., xv, 9 ; Jac., IV, 8 ; I Petr., I, 22 ; II Petr., I, 9). Elle n'est une expression favorite que chez saint Jean (Joa., II, 6 ; III, 25 ; XIII, 10, 11 ; xv, 3 ; I Joa., I, 7, 9) et dans l'épître aux Hébreux, à cause de la place que tiennent, dans son thème, les cérémonies de purification (I, 2 ; IX, 13, 14, 22, 23 ; x, 2, etc).

L'expression que nous traduisons, faute de meilleure image : *rémission des péchés*, signifie l'enlèvement des liens (ἄφεσις) ; elle est fréquente dans tout le Nouveau Testament (Matth., IX, 2, 5, 6 ; Marc., II, 5, 7, 9, 10 ; Luc., v, 20, 21, 23, 24 ; VII, 47, 48, 49, 51 ; Joa., xx, 23 ; Hebr., IX, 22 ; x, 18 ; I Joa., I, 9 ; II, 12). Saint Paul l'emploie dans ses épîtres (Eph., I, 7 ; Col., I, 14) et saint Luc la met volontiers sur ses lèvres (Act., XIII, 38 ; XXVI, 18).

C'est une image de la même espèce que celle de *rachat*, de *rédemption* (ἀπολύτρωσις) : le terme est à la fois de portée négative et d'ordre juridique ; il s'agit d'affranchir l'âme de l'esclavage spirituel où l'a jetée le péché. Cette délivrance s'opère en plusieurs phases et sur plusieurs plans. Aussi le terme est-il, comme celui de *salut* (cf. ci-dessous, col. 1040), susceptible d'une double et même d'une triple acception : la rédemption *passée* dont Jésus a posé le principe par son sacrifice (Rom., III, 24 ; I Cor., I, 30) ; la rédemption *présente* par laquelle le chrétien s'assimile les fruits du sacrifice rédempteur de Jésus-Christ (Eph., I, 7 : Col., I, 19), rédemption qui représente un état toujours incertain ; enfin la rédemption *future* qui constitue un état définitif et inaliénable (Rom., VIII, 23 ; Eph., I, 14 ; IV, 30). Ce terme de « rédemption » a été retenu par la théologie pour exprimer un des dogmes fondamentaux de la doctrine de saint Paul et de la doctrine chrétienne elle-même.

Mais le terme favori de saint Paul pour désigner les effets de la grâce dans l'âme, c'est celui de « justice », de « justification ». Il figure dans les trois textes que nous avons analysés plus haut (col. 1023) ; il revient un nombre incalculable de fois dans toute l'œuvre de saint Paul ; il est le thème fondamental de l'épître aux Romains. On sait combien la notion de justice est complexe chez l'Apôtre. C'est à la faveur de cette complexité que Luther a introduit une grande perturbation dans la théologie de la grâce par sa doctrine de la justice imputative. Les protestants orthodoxes et même libéraux se sont attachés avec acharnement à cette thèse ; la critique radicale d'aujourd'hui se désintéresse davantage de ce dogmatisme et, sans mieux reconnaître la réalité surnaturelle de la grâce, revient à une plus saine exégèse des textes qui l'expriment. *La justice de Dieu*, dont parle saint Paul, c'est, une fois ou l'autre, l'*attribut divin* qui se manifeste au jugement (Rom., III, 5 ; cf. Act., XVII, 31) ; parfois aussi c'est la justice divine qui s'exerce en faveur du salut de l'homme, qui est, par conséquent, plus voisine de la miséricorde que de la justice vindicative (Rom., III, 25, 26 ; VIII, 33 ; x, 3). Mais elle est surtout *une justice qui vient de Dieu et qui se réalise dans l'homme* (II Cor., v, 21) : c'est *Dieu* qui la produit par sa grâce (Rom., III, 24) ; c'est *Jésus-Christ* qui la mérite (Gal., II, 17) par son sang (Rom., v, 9), par sa rédemption (Rom., III, 24) ; c'est l'*Esprit-Saint* qui la réalise (I Tim., III, 16). Mais c'est l'*homme* qui en est le bénéficiaire : il l'acquiert *par la foi* et non par les œuvres de la Loi (Rom., III, 28, 30 ; IV, 2, 11, 13 ; v, 1 ; IX, 30 ; x, 6 ; Gal., II, 16 ; III, 24 ; v, 5). Elle le justifie (Rom., x, 6 ; Phil., III, 6, 9), le délivre de ses péchés et le rend agréable à Dieu (Rom., VI, 7 ; cf. Act., XIII, 39). Au lieu d'être une pure imputation extérieure, une simple fiction juridique, elle est, chez l'homme, quelque chose de positif, une qualité très réelle : elle est une participation à la justice divine ; c'est la justice que Dieu communique (Phil., III, 9) ; elle est inhérente à l'âme et y produit la transformation que l'Apôtre va nous décrire. Quoique caractéristique de saint Paul, cette notion n'est cependant pas étrangère aux autres apôtres, ni à saint Pierre (I Petr., II, 24 ; III, 14 ; II Petr., I, 1 ; II, 5, 21 ; III, 13), ni même à saint Jacques (I, 20 ; II, 21, 23, 24, 25 ; III, 18). Saint Jean a, pour exprimer les mêmes réalités, une autre terminologie.

A la justification, saint Paul rattache la *réconciliation*. En même temps que nous sommes justifiés dans le sang de Jésus-Christ, nous sommes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils (Rom., v, 10-11). Dieu nous réconcilie avec lui par Jésus-Christ et confie aux apôtres le ministère de la réconciliation (II Cor., v, 18-20 ; cf. Eph., II, 16 ; Col., I, 20, 21).

Avec la justification, nous sommes passés, en dépit des dénégations luthériennes, à la partie positive de la description de l'état de grâce. Nous y demeurons avec la *sanctification*. Celle-ci est souvent associée aux traits précédents : « la justice et la sainteté » semble une alliance de mots consacrée dès l'Ancien Testament (Sap., IX, 3) et qui se prolonge dans le Nouveau (Luc., I, 75 ; Eph., IV, 24 ; I Thess., II, 10 ; Tit., I, 8). La *sainteté* est jointe tout à la fois à la *justice* et à la *rédemption* (I Cor., I, 30) et les fidèles sont « sanctifiés » en même temps que « lavés et justifiés » (I Cor., VI, 11), en même temps que « purifiés » (Eph., v, 26). Si la formule est synonyme des précédentes, on garde cependant l'impression qu'elle exprime quelque chose de plus positif, de plus élevé ; même pour les justifiés, la sanctification demeure un but (Rom., v, 19-22) ; c'est un état qui est toujours à perfectionner (Hebr., XII, 14 ; Apoc., XXII, 11) : c'est l'*état de grâce* ou la *grâce sanctifiante*. Aussi est-elle particulièrement associée au Christ et au Saint-Esprit, comme étant leur œuvre commune (Rom., xv, 16 ; I Cor., I, 2 ; II Thess., II, 13 ; cf. I Thess., v, 23).

Mais surtout cette expression a formé, pour désigner les fidèles, un des titres les plus beaux et les plus riches : pour les apôtres, en effet, et surtout pour saint Paul, les chrétiens sont les *sanctifiés* (Act., xx, 32 ; XXVI, 18 ; I Cor., I, 2 ; cf. Hebr., x, 10) et même simplement les *saints* (Act., IX, 13, 32, 41 ; XXVI, 10 ; Rom., I, 7 ; VIII, 27 ; XII, 13 ; xv, 25, 26, 31 ; XVI, 2, 15 ; I Cor., I, 2 ; VI, 1, 2 ; XIV, 33 ; XVI, 1 ; II Cor., I, 1 ; VIII, 4 ; IX, 1, 12 ; XIII, 12 ; Eph., I, 1, 15, 18, etc.). Cette appellation repose sur le fait de leur vivante union avec le Christ (Phil., I, 1 ; cf. I Cor., I, 2 ; Eph., II, 21). On les nomme « saints » parce que, affranchis du péché, ils ont des sentiments conformes à leur vocation, mais encore parce que leur société avec Dieu les rend participants de sa sainteté sur laquelle ils doivent modeler leur vie ; cette sainteté n'est pas seulement acquise par l'homme avec le secours de Dieu, mais elle vient par le Saint-Esprit de Dieu lui-même comme un écoulement de sa propre sainteté (Scheeben, *Dogmatique*, t. III, n. 672).

La grâce sanctifiante vaut au chrétien des titres sublimes ou plutôt ces titres sont l'expression des réalités

surnaturelles dont il est enrichi. Le premier de ces titres est celui d' « enfant » (τέκνον), ou de « fils » (υἱός) de Dieu; le terme n'est pas tout à fait indifférent : τέκνον indique, mieux que υἱός, la filiation naturelle qui est ici visée par analogie. Saint Jean emploie exclusivement τέκνον, marquant par là d'une façon décisive le caractère réel de la filiation surnaturelle (Joa., I, 12; XI, 52; I Joa., III, 1, 2, 10; V, 2). Saint Paul semble employer indifféremment l'un ou l'autre des deux termes : τέκνον : Rom., VIII, 16, 17, 21; IX, 8; cf. Gal., IV, 28; Eph., II, 3; V, 8; Phil., II, 15; υἱός : Rom., VIII, 14, 19; Gal., III, 26; IV, 6, 7; cf. Rom., IX, 26; Eph., II, 2; V, 6; Col., III, 6; II Cor., VI, 18, où l'Apôtre prend à son compte une expression qui revient souvent dans l'Ancien Testament (II Sam., VII, 8, 14; Is., XLIII, 6; Jer., XXXI, 9; XXXII, 38; Os., I, 10). Les épîtres aux Galates et aux Romains, au cours de la description de la justification, traitent *ex professo* la qualité d' « enfant » ou « fils de Dieu » pour en préciser les caractères et en déduire les conséquences (Gal., III, 26-IV, 7; Rom., VIII, 14-20).

A tous ces cas, il faut ajouter ceux où saint Paul s'adresse à ses disciples ou à ses fidèles, comme à ses *enfants* (I Cor., IV, 14, 17; II Cor., VI, 13; Eph., V, 1; I Tim., I, 2, 18; II Tim., I, 2; II, 1; Tit., I, 4), car c'est bien la filiation divine qui est en cause; la paternité dont il s'agit n'appartient à saint Paul qu'à raison de son ministère, comme représentant de Dieu, qui seul a produit cette génération surnaturelle; cette paternité toujours supposée par un pareil langage est quelquefois explicitement revendiquée : « Timothée, mon enfant bien-aimé et fidèle dans le Seigneur » (I Cor., IV, 17; cf. I Tim., I, 2; Philem., 10; II Petr., I, 17). Il ne faudrait même pas omettre les termes d'affection qui, sans exprimer directement cette filiation divine, la supposent, parce qu'ils s'en inspirent (Rom., I, 7; XVI, 5, 8, 9, 12; I Cor., X, 14; II Cor., VII, 1; XII, 19; Phil., II, 12; IV, 1; I Thess., II, 8; Philem., 1, 2, 16; cf. Jac., I, 16, 19; II, 5; I Petr., II, 11; IV, 12; II Petr., III, 1, 8; Jud., 3, 17, 20). Qu'on n'oublie pas non plus le titre de « frères » appliqué aux chrétiens : ceux-ci n'ont de fraternité entre eux que dans cette vie spirituelle qui les fait tous fils de Dieu, enfants d'un même Père (Rom., I, 13; VII, 1; VIII, 12, 29; I Cor., XV, 58; I Thess., I, 4; II Thess., II, 13). Remarquer la richesse dogmatique d'appellations comme celle de Col., I, 2 : «saints... fidèles frères dans le Christ ».

Quelle est celle filiation? D'une part ce n'est qu'une filiation d'*adoption;* il faut bien la distinguer de la filiation de nature qui n'appartient qu'au Fils unique de Dieu (Rom., I, 3, 4, 9, 10; VIII, 3, 29; I Cor., I, 9; II Cor., I, 19; Gal., I, 16; II, 20; IV, 4, 6; Col., I, 13; I Thess., I, 10). Ce caractère de filiation adoptive est plusieurs fois formulé explicitement (Rom., VIII, 15, 23; Gal., IV, 5; Eph., I, 5). C'est pour l'exprimer qu'a été christianisé par saint Paul le mot υἱοθεσία qui, dans le langage juridique des anciens, désignait l'adoption humaine; cette adoption divine vise une fois le peuple de Dieu dans son ensemble (Rom., IX, 4), mais habituellement elle s'applique aux chrétiens individuels, adoptés par Dieu dès ici-bas par la grâce (Rom., VIII, 15; Gal., IV, 5; Eph., I, 5), adoption qui ne devient définitive que dans la gloire (Rom., VIII, 23).

D'autre part, cette adoption divine n'est pas un simple lien juridique, comme l'adoption entre hommes : elle a, dans l'union au Christ, un fondement qui, pour être surnaturel, n'en est pas moins réel; c'est cette nuance que rend bien le mot τέκνον. Cette filiation est si réelle que le Saint-Esprit lui rend témoignage et nous en fait prendre conscience (Rom., VIII, 16). Si la distinction de notre filiation et de celle du Fils de Dieu par nature est bien marquée, l'assimilation de l'une à l'autre ne l'est pas moins : l'amour paternel que Dieu nous porte, comme à ses enfants, est le prolongement de son amour pour son Fils unique lequel n'est que « le premier-né d'un grand nombre de frères » (Rom., VIII, 29). C'est en conséquence de cette filiation surnaturelle que le Christ est formé en nous (Gal., IV, 19), que nous sommes prédestinés à être conformes à l'image du Fils de Dieu (Rom., VIII, 29; cf. I Cor., XV, 48-49; II Cor., IV, 4-6; Col., I, 15).

Cette filiation est si bien une réalité qu'elle confère des droits réels : si nous sommes fils, nous sommes *héritiers* (Gal., IV, 7; Rom., VIII, 17), héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ (Rom., VIII, 17). Il en est de cet héritage comme de l'adoption sur laquelle il repose : il est réellement possédé dès ici-bas par la grâce, mais sa possession ne sera complète et définitive que dans la vie éternelle (I Cor., VI, 9, 10; XV, 50; Gal., V, 21; Eph., V, 5; Col., III, 24; Tit., III, 7). C'est en nous conférant cette filiation surnaturelle que Dieu nous a rendus capables d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière (Col., I, 12; Eph., I, 18).

Cette filiation, très réelle, mais surnaturelle, suppose une naissance du même ordre. Le langage chrétien l'appelle *régénération :* ce mot répond bien à la pensée commune des différents auteurs sacrés et à leurs expressions qui, tout en se rapprochant, diffèrent par des nuances importantes. Ici encore saint Paul se distingue par la richesse et la variété de son langage : il emploie à peu près toutes les expressions communes aux divers écrivains inspirés et il en a plusieurs qui lui appartiennent exclusivement.

Pour exprimer la régénération, il a un terme particulier : « Dieu nous a sauvés... par un bain de « régénération » (παλινγενεσία) (Tit., III, 5). Le terme, soit par son étymologie, soit par l'allusion au baptême, est d'une clarté parfaite : il désigne une nouvelle naissance d'ordre spirituel. Il n'est employé qu'une seule autre fois dans la Bible (Matth., XIX, 28). Le sens y paraît bien différent; la nuance en est eschatologique; il s'agit du renouvellement du monde à la fin des temps. De cette acception, on rapproche sans peine, soit la notion juive du « rétablissement de toutes choses » (ἀποκατάστασις) dont parle saint Pierre (Act., III, 21; cf. Apoc., XXI, 1), soit l'usage païen ou juif du mot dans l'antiquité : « transmigration des âmes », d'après les pythagoriciens; « renouvellement du monde », d'après les stoïciens; « rentrée en charge » de Cicéron (*Ad Atticum*, VI, 6); « restauration juive », d'après Josèphe (*Antiq. jud.*, c. XI, n. 39). Rien ne semble plus différent au premier abord. Cependant on a rapproché, non sans raison, la *régénération de l'individu* (Tit., III, 5) et la *régénération du monde* (Matth., XIX, 28). La παλινγενεσία que proclame l'Écriture commencerait par le μικρόκοσμος de l'âme individuelle et s'achèverait par le μακρόκοσμος de l'univers (R.-C. Trench, *Synonymes du Nouv. Test.*, trad. Cl. de Faye, Bruxelles, 1869, p. 72).

La véritable équivalence est à chercher dans la doctrine courante du Nouveau Testament sur la régénération. Le terme, sur lequel tous se rencontrent, est le verbe γεννάω, de même racine que παλινγενεσία. Saint Paul l'emploie sous sa forme simple pour exprimer la nouvelle naissance spirituelle : il rappelle aux Corinthiens que c'est lui qui, par l'Évangile, les a *engendrés* dans le Christ Jésus (I Cor., IV, 15) et à Philémon que c'est lui qui, dans les fers, a *engendré* Onésime à la vie surnaturelle (Philem., 10). Le mot est entré dans des combinaisons variées : nous avons vu saint Paul le faire précéder de l'adverbe παλιν, « de nouveau » (Tit., III, 5). Saint Pierre lui prépose la particule ανα, « en haut » (I Petr., I, 3, 23). Saint Jean l'utilise de deux manières : d'une part, il le fait suivre (Joa., III, 3, 7) de l'adverbe ἄνωθεν, qu'on traduit tantôt par « d'en haut », tantôt par « de nouveau ». La première traduc-

tion est demandée par le contexte; la seconde est supposée par la réponse de Nicodème : peut-être faut-il les admettre toutes deux et supposer un jeu de mot. D'autre part, saint Jean répète fréquemment l'expression: « engendré de Dieu » (ἐκ Θεοῦ : Joa., I, 13; I Joa., II, 29; III, 9 a, b; IV, 7; V, 1 a, b, 4, 18 a, b); « du Saint-Esprit » (ἐκ τοῦ Πνεύματος, Joa., III, 5, 6, 8), ce qui n'est pas sans rappeler la formule de saint Pierre : « engendré d'une semence incorruptible » (I Petr., I, 23). La rencontre de toutes ces locutions est d'autant plus remarquable que les sens, en apparence divergents, s'appellent et se complètent : le résultat de cette naissance spirituelle est tout à la fois une *vie nouvelle*, une *vie qui vient d'en haut*, une *vie engendrée par Dieu*.

Comme cette génération ne produit pas un sujet nouveau, mais se réalise en un être déjà constitué dans sa substance et même dans sa personnalité, elle est souvent appelée un *renouvellement*. Sur cette idée, saint Paul a tout un enseignement, aussi profond de pensée que riche de formules. L'idée de nouveauté est rendue tantôt par καινός, tantôt par νέος et leurs dérivés respectifs : καινός, c'est nouveau dans la qualité; νέος, c'est nouveau dans le temps. Le changement, quant à ses termes, se fait du « vieil homme » à l' « homme nouveau », ou, termes correspondants, de l' « homme extérieur » à l' « homme intérieur ». Le changement, quant à son mode, emporte ou la transformation profonde (μόρφωσις) ou la modification superficielle (σχῆμα).

L'expression la plus caractéristique de saint Paul est la « rénovation » (ἀνακαίνωσις). Une fois elle accompagne la παλινγενεσία : « Dieu nous a sauvés... par le bain de la régénération et de la *rénovation* du Saint-Esprit, c'est-à-dire de la rénovation opérée par le Saint-Esprit » (Tit., III, 5). La rénovation est, en un sens, l'équivalent de la régénération, mais c'en est aussi la suite : dans la régénération, le sujet est passif, comme l'enfant qui n'est pour rien dans sa naissance; la rénovation est la conformation graduelle de l'homme au nouveau monde spirituel où il a été introduit et dans lequel il vit et se meut. Le terme ne reparaît, du moins sous forme de substantif, que dans Rom., XII, 2 : « Ne vous conformez pas (σχῆμα) au siècle présent, mais transformez-vous (μεταμόρφωσις) par *le renouvellement de votre esprit.* » Cette rénovation oppose, à la superficielle conformité au siècle présent, la transformation profonde de l'esprit par la vie de la grâce.

La forme verbale correspondante se rencontre aussi deux fois, avec le même sens. Alors que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur *se renouvelle* de jour en jour (ἀνακαινόω, II Cor., IV, 16). Saint Paul félicite les Colossiens d'avoir dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et revêtu l'homme nouveau qui *se renouvelle* (ἀνακαινούμενον) sans cesse à l'image de celui qui l'a créé (Col., III, 10). Il y a un verbe semblable avec la racine νέος : les Éphésiens ont été instruits « à se dépouiller du vieil homme et à se *renouveler* (ἀνανεοῦσθαι) dans l'esprit de leur pensée (dans le πνεῦμα de leur νοῦς) et à revêtir l'homme nouveau créé selon Dieu » (Eph., IV, 23-24; cf. Hebr., VI, 6, se renouveler pour la pénitence).

Mais ce renouvellement, pour ne pas constituer un nouveau sujet, n'en donne pas moins comme résultat « une nouvelle créature ». « Si quelqu'un est dans le Christ, il est une *nouvelle créature* » (II Cor., V, 17). « La circoncision n'est rien, l'incirconcision n'est rien; ce qui est tout, c'est d'être *une nouvelle créature* » (Gal., VI, 15). Les Juifs appelaient ainsi un païen qui se faisait circoncire; saint Paul s'empare de l'expression pour désigner la transformation spirituelle qui s'accomplit au baptême : elle comporte une véritable création et demande l'intervention de la puissance divine. Le fidèle est créé en Jésus-Christ (Eph., II, 10). L'homme nouveau est créé selon Dieu (Eph., IV, 24). Ces expressions ne doivent pas surprendre : rien de plus fréquent, chez saint Paul, que l'emploi de ce mot « créer » (κτίζω) pour exprimer la production d'êtres spirituels (Eph., II, 15; Col., III, 10).

Cet homme nouveau, c'est chaque chrétien avec la grâce, mais c'est aussi tous les chrétiens dont l'ensemble forme le corps du Christ, car à l'homme nouveau individuel s'ajoute l'*homme nouveau collectif* : « Le Christ, avec les Juifs et les païens, a créé en lui-même un seul homme nouveau » (Eph., II, 15); c'est l'Israël de Dieu (Gal., VI, 16), Juifs et gentils, unis dans la foi, ne formant qu'un seul corps (Eph., III, 6).

Cette régénération, ce renouvellement constituent une vie supérieure. Le croyant en est bien le sujet; c'est sa nature, son âme, qui en est le support subsistant, mais cette vie trouve plus haut son principe, sa source, son aliment : elle est donc une *union, une communion avec Dieu* (κοινωνία); c'est une vie que nous partageons avec Dieu, comme font les communs possesseurs d'un objet. « *La communion de Jésus-Christ* à laquelle nous sommes appelés » (I Cor., I, 9) indique l'objet de cette vie et le terme où elle tend; « la communion du Saint-Esprit » (II Cor., XIII, 13) désigne l'agent surnaturel qui l'opère (cf. Phil., II, 1). « Qui s'attache (κολλώμενος) au Seigneur [fait avec lui] un seul esprit » (I Cor., VI, 16); cette déclaration prend dans son contexte réaliste une singulière portée. L'Apôtre ne craint pas de comparer l'union spirituelle du chrétien avec le Seigneur à l'union charnelle avec une prostituée : de même que l'union charnelle coupable abaisse les personnalités à quelque chose de matériel et d'inférieur, les changeant en un seul corps, ainsi l'union au Seigneur élève la personnalité de l'homme à un état supérieur et spirituel, puisqu'elle ne fait plus qu'un, d'une certaine manière, avec l' « esprit » du Seigneur. Dans l'union à Dieu qui se fait par l'âme, le corps lui-même se trouve spiritualisé et préparé à la gloire de « corps spirituel » qu'il acquerra un jour par son adaptation parfaite à l'esprit sanctifié (cf. B. Allo, *Sur I Cor., VI, 16*, p. 146).

Cette vie nouvelle présente bien des aspects. Nous avons vu précédemment les trois personnes divines se pencher par la grâce vers la créature à gratifier des biens surnaturels; considérons maintenant cette créature vivant de cette vie nouvelle par l'influence de ces trois divines personnes.

Le chrétien, mort au péché, *vit pour Dieu* (Rom., VI, 10, 11; Gal., II, 19), pour le Seigneur (Rom., XIV, 8); il vit par la puissance du Seigneur (II Cor., XIII, 4).

Il vit pour Dieu *dans le Christ* (Rom., VI, 11; cf. VI, 23; VIII, 1, 2, 10; Eph., I, 1, 3, 4, 6, 7, etc.). Il est dans le Christ, comme le Christ est en lui (VIII, 1, 2, 9, 10, 11; cf. VI, 3, 11). Le Christ l'a saisi; il est possédé par le Christ, mais il possède le Christ (Phil., III, 12). Les formules sont réciproques. Le Christ est la vie du chrétien (Phil., I, 21). Le Christ et le chrétien ont communauté de vie et de sentiment. Le chrétien, mystiquement associé à la mort et à la résurrection de Jésus, est avec lui comme sont deux plantes qui ont la même croissance (σύμφυτοι, Rom., VI, 5). Ce n'est plus le chrétien qui vit, c'est le Christ qui vit en lui (Gal., II, 20). Ce n'est plus le chrétien qui agit, c'est le Christ qui agit en lui spirituellement. Comme le chrétien au baptême revêt l'homme nouveau (Eph., IV, 22-24; Col., III, 9-12), il revêt le Christ lui-même (Gal., III, 27). La métaphore était courante dans l'Ancien Testament : on revêt une disposition, une qualité (Is., LI, 9; Ps., XCII, 1; XXXIV, 26; Job, XXIX, 14). Chez les Grecs, l'usage était le même et l'on allait jusqu'à dire « revêtir quelqu'un », pour « reproduire ses manières ». Mais il ne s'agissait là que d'influence morale, tandis qu'il

est ici question d'une communication réelle d'ordre mystique. En revêtant le Christ au baptême, le chrétien a vraiment reçu une participation de sa vie (Gal., III, 27), mais il doit continuer à le revêtir dans sa vie spirituelle (Rom., XIII, 14); aussi la formation du Christ en lui est toujours une tâche actuelle, tant qu'il reste dans cette vie d'épreuves (Gal., IV, 19).

Cette vie pour Dieu dans le Christ est aussi une vie *dans l'Esprit* et *par l'Esprit* (Gal., V, 25), car, à un nouveau titre, cette vie a aussi pour principe l'Esprit qui est tout à la fois l'Esprit de Dieu (Rom., VIII, 9, 14; I Cor., II, 14; III, 16; VI, 11; VII, 40; XII, 3; II Cor., III, 3) et l'Esprit du Christ (Rom., VIII, 9; II Cor., III, 17, 18; Gal., IV, 6). Le christianisme est la loi de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus (Rom., VIII, 2). L'Esprit-Saint est, soit pour toute l'Église (Eph., II, 22), soit pour chaque fidèle (Eph., VI, 18; Phil., III, 3), un principe habituel d'activité et de sanctification. Le chrétien est sous l'empire de l'Esprit-Saint : il doit suivre ses impulsions et non plus celles de la chair. « Si nous vivons par l'esprit, marchons aussi par l'esprit » (Gal., V, 25; cf. Rom., VIII, 3, 4, 5, 9, 13; Gal., V, 16, 18).

8. *Le progrès et le combat de la vie chrétienne.* — La vie nouvelle, infusée en nous par le baptême, n'est pas seulement un état, l'état de grâce; elle constitue, avec la nouvelle créature (II Cor., V, 17; Gal., VI, 15), une source d'action surnaturelle. La réalité statique devient principe dynamique : la *grâce sanctifiante* se montre agissante sous forme de *motion divine* et de *grâce actuelle*. Bref, une fois la vie de la grâce réalisée en nous, une nouvelle tâche se présente : exercer cette vie qui doit être un incessant *progrès* et qui est, de fait, un incessant *combat*.

Elle doit être un incessant *progrès*. Quoiqu'elle soit constituée dès le début avec tous ses éléments, elle est encore faible; ce n'est qu'un commencement qui demande à être développé. « L'homme nouveau » n'est d'abord qu'un « enfant dans le Christ » (I Cor., III, 1); il doit devenir « un homme parfait dans le Christ Jésus » (Col., I, 28), « atteindre à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ » (Eph., IV, 13; cf. Phil., III, 15; Col., IV, 12; I Cor., XIV, 20). Par une comparaison dont la portée originelle semble avoir été perdue de vue, de même que l'Église est édifiée et croît en temple saint dans le Seigneur, de même par lui les fidèles sont coédifiés pour être par l'Esprit une demeure de Dieu (Eph., II, 21-22). Ce n'est que peu à peu que le Christ se forme en nous (Gal., IV, 19). La sanctification, qui est un des aspects de la vie nouvelle et un des noms qui la désignent, se présente comme un terme à poursuivre sans cesse (Rom., VI, 19, 22). L'Apôtre demande à Dieu de sanctifier les Thessaloniciens non seulement jusqu'à la perfection (ὁλοτελῆς), mais dans leur être tout entier, esprit, âme et corps (ὁλόκληρος) (I Thess., V, 23).

L'assimilation au Christ, qui constitue cette vie nouvelle, se présente en effet, sous tous ses aspects, comme progressive. Cette vie suppose préalablement la mort au péché en union avec la mort de Jésus. Or, contrairement à la mort physique, cette mort mystique est susceptible de degrés : aux Colossiens qu'il déclare morts de cette manière, saint Paul demande de mortifier leurs membres, c'est-à-dire de réaliser en eux, de plus en plus parfaitement, l'état de mort de Jésus-Christ (Col., III, 5). La vie de la grâce, quoique éternelle de sa nature, demande, elle aussi, à être incessamment fortifiée et renouvelée. « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut... aspirez aux choses d'en haut, non aux choses terrestres » (Col., III, 1-2). Notre ensevelissement avec le Christ doit suivre un progrès analogue. Saint Paul l'exprime par la pittoresque image du *revêtement* du Christ. « Vous tous, qui avez été baptisés dans le Christ, *vous avez revêtu le Christ* » (Gal., III, 27). Ainsi ce revêtement, déclare l'Apôtre aux Galates, est chose faite depuis le baptême. Ce qui ne l'empêche pas de dire aux Romains : « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ » (Rom., XIII, 14). Cet acte, en effet, comporte des degrés indéfinis : il se perfectionne à mesure que les fidèles apprennent à pratiquer ce que saint Paul appelle « ses voies en Jésus-Christ » (I Cor., IV, 17), c'est-à-dire à remplir dans le Christ toutes les fonctions de leur vie : à parler dans le Christ (II Cor., II, 17; XII, 9), à travailler dans le Christ (Rom., XVI, 12; cf. I Cor., IV, 15; IX, 1, 2), à s'aimer dans le Christ (Rom., XVI, 22; I Cor., XVI, 19), à se recevoir dans le Christ (Rom., XVI, 2), à se saluer dans le Christ (Rom., XVI, 22; I Cor., XVI, 19) et, à la fin, à s'endormir dans le Christ (I Cor., XVI, 18). Et dans cette assimilation, il faut faire une place à part à la souffrance avec le Christ : « Si nous souffrons avec lui, nous serons glorifiés avec lui » (Rom., VIII, 17). Les souffrances des chrétiens sont une participation aux souffrances de Jésus-Christ (II Cor., I, 5; cf. Phil., III, 10; Col., I, 24). Saint Paul, perpétuellement en danger de mort, ce qu'il appelle une mort quotidienne (I Cor., XV, 31), porte sans cesse, dans son corps la *mort* (νέκρωσις) *de Jésus*, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans son corps (II Cor., IV, 10). Les cicatrices, imprimées sur ses membres par les fouets, sont les « stigmates de Jésus », c'est-à-dire les marques de son unique appartenance au Christ (Gal., VI, 17).

Ce qui est vrai de la *vie* de la grâce l'est aussi de la *lumière* de la grâce. Notre âme, non contente de réfléchir, comme dans un miroir, la gloire du Seigneur, est transformée en la même image de plus en plus resplendissante, comme par le Seigneur qui est esprit; c'est-à-dire, l'Esprit-Saint perfectionne de plus en plus l'image de Dieu qu'il produit dans notre âme par la vie surnaturelle (II Cor., III, 18; cf. Eph., I, 18).

Si la vie chrétienne doit être un incessant *progrès*, ce progrès ne se réalise que dans la *lutte*. La vie nouvelle n'a pas seulement à être développée; elle doit être défendue contre le retour offensif de ses ennemis, la chair, le péché, le démon. Quoique, du point de vue idéal, tout chrétien soit mort avec le Christ et que la chair, c'est-à-dire la mauvaise nature avec le péché qui l'habite, soit mortifiée, il est évident que, dans la réalité concrète, celle-ci est toujours vivante; l'annihilation du principe de sa domination ne l'empêche pas de chercher sans cesse à ressaisir son pouvoir; en conséquence la vie chrétienne est un perpétuel conflit entre deux forces qui se disputent le chrétien : « La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit, contre la chair; car ce sont des principes opposés l'un à l'autre » (Gal., V, 17). Suivant que le chrétien s'abandonne à l'un ou à l'autre, il « marche selon la chair ou selon l'esprit » (Rom., VIII, 4), il « vit selon la chair ou selon l'esprit » (Rom., VIII, 5), il « sème dans la chair ou dans l'esprit » (Gal., VI, 8); il « accomplit les convoitises de la chair » (Gal., V, 16) ou les désirs de l'esprit.

Le péché pour lequel travaillent la chair et le démon, reste redoutable, tant que nous sommes en ce monde. Saint Paul exhorte les fidèles à s'occuper de leur salut « avec crainte et tremblement » (Phil., II, 12), à n'avoir pas de pensées orgueilleuses (les païens à la vue de l'infidélité des Juifs), mais à craindre (Rom., XI, 20); il les engage non seulement à accomplir ce que demande la vie chrétienne, mais à se garder d'une fausse sécurité, de peur de tomber (I Cor., X, 12), à se réveiller de leur sommeil, c'est-à-dire, de leur léthargie morale (Rom., XIII, 11), à demeurer vigilants (I Cor., XVI, 13; cf. Col., IV, 2) ou, s'ils sont tombés dans le péché, à en concevoir une vive douleur qui provoque en eux le repentir, seul capable de rendre possible leur salut (II Cor., VII, 10; XII, 21). Non con-

tent d'inviter les autres à la crainte, l'Apôtre l'éprouve pour son propre compte : quoiqu'il n'ait conscience d'aucun mal, il n'est pas sûr d'être justifié (I Cor., iv, 4); il châtie son corps, de peur qu'après avoir prêché aux autres, il ne soit lui-même réprouvé (I Cor., ix, 27).

C'est à cause de ce caractère fondamental de la vie chrétienne que saint Paul lui applique volontiers des métaphores d'ordre militaire. Le chrétien est un soldat : Timothée est invité à se montrer « le bon soldat de Jésus-Christ » (II Tim., ii, 3). La profession chrétienne est une milice, un enrôlement au service de Jésus-Christ (II Cor., x, 4) : Timothée est sollicité de contracter de bon cœur cet engagement (I Tim., i, 18). L'action que demande ce service est un combat (I Thess., ii, 2; Phil., i, 30; Col., ii, 1; Eph., vi, 12). Timothée est exhorté à combattre le bon combat de la foi (I Tim., vi, 12). Saint Paul lui-même l'a combattu et y a sauvé sa foi (II Tim., iv, 7). Ce combat est dirigé non seulement contre la chair, mais contre le démon et les puissances infernales (Eph., iv, 27; vi, 11, 12, 16; I Tim., iii, 7). Les armes de ce combat sont, d'une part, les armes de lumière (Rom., xiii, 12) et de justice (Rom., vi, 13; II Cor., vi, 7), de l'autre, les armes d'iniquité (Rom., vi, 13); d'un côté, les armes charnelles, de l'autre, les armes spirituelles qui sont puissantes devant Dieu (II Cor., x, 4-5). Le malin a des traits enflammés (Eph., vi, 16); il connaît aussi les embuscades (Eph., vi, 11); il se transforme en ange de lumière (II Cor., xi, 14). Il y a une manière de combattre qui est selon la chair (II Cor., x, 3) : c'est de faire de ses membres des armes d'iniquité au service du péché (Rom., vi, 13). La manière opposée, c'est d'en faire des armes de justice pour Dieu (vi, 13). La solde du péché et des ennemis du salut, c'est la mort. La solde ou plutôt la gratification *(donativum)* de Dieu, c'est la vie éternelle (Rom., vi, 23).

9. *Grâce divine et collaboration humaine : la foi et les œuvres.* — Ce progrès laborieux et militant de la vie chrétienne est l'œuvre commune de la grâce divine et de l'activité du fidèle; celui-ci est et demeure responsable du cours que prend ce développement, et cependant ce développement est, du premier acte au dernier, le produit de l'influence surnaturelle de Dieu.

Si l'action de la grâce est nécessaire, ce n'est pas seulement parce que l'homme est faible pour le bien et violemment porté au mal, c'est aussi et surtout parce que la transcendance des effets à produire le demande : si le rôle médicinal de la grâce est très en relief dans saint Paul (Rom., i-ii; vii), c'est, nous l'avons vu, sans détriment pour son rôle primordial de grâce élevante (cf. col. 1026).

Cette nécessité incessante de la grâce est tellement au cœur de sa doctrine que saint Paul ne s'attarde pas à la prouver, ni même à l'exposer. Cependant, presque toutes les épîtres contiennent quelques assertions jetées en passant. En tout ce qui concerne le salut, c'est Dieu qui « opère dans les chrétiens le vouloir et le faire, selon son bon plaisir » (Phil., ii, 12). Tous les fidèles peuvent dire avec l'Apôtre : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis... Ce que j'ai fait, ce n'est pas moi qui l'ai fait, mais c'est la grâce de Dieu qui est avec moi » (I Cor., xv, 10). Si les chrétiens marchent comme ils le doivent, ce n'est que par le pouvoir de la grâce qu'ils en sont capables (II Cor., i, 12). Les Corinthiens, pour savoir où ils en sont de la vie surnaturelle, doivent éprouver, s'ils sont dans la foi, si Jésus-Christ est en eux (II Cor., xiii, 5). Si les Thessaloniciens s'aiment les uns les autres, c'est Dieu qui le leur a appris (I Thess., iv, 9). C'est la grâce « salvatrice » de Dieu qui enseigne aux hommes à renoncer à l'impiété et aux convoitises mondaines et à vivre avec tempérance, justice et piété (Tit., ii, 11-12; cf. Eph., ii, 5-10; Phil., iii, 14).

Ce qui est, à la réflexion, plus impressionnant que ces assertions, même jetées à la dérobée, c'est la constatation de l'influence exercée sur une multitude de détails par cette vérité, nulle part exprimée, mais sans cesse supposée; ainsi en est-il dans les épîtres aux Thessaloniciens, épîtres peu dogmatiques, adressées à des néophytes, peu au courant de la nouvelle terminologie; le mot « grâce », quoique non absent, est encore rare; mais la réalité de la grâce est partout. L'Apôtre invite sans cesse ses fidèles à recourir à Dieu pour leur vie surnaturelle, à prier, à rendre grâces pour eux-mêmes (I Thess., v, 17, 18), les uns pour les autres (I Thess., v, 25; II Thess., iii, 1); il se propose lui-même en exemple (I Thess., i, 2; II Thess., i, 11); il remercie Dieu pour tous les progrès qu'ils ont faits dans la vie chrétienne (I Thess., i, 2; iii, 9; II Thess., i, 3) : c'est donc qu'il attribue tout à la grâce.

Saint Paul est plus explicite sur la manière dont s'exerce, chez les fidèles, l'action de la grâce, et sur le rôle des agents divins. C'est Dieu lui-même, c'est-à-dire le Père, qui opère en nous : c'est le Dieu de paix qui est invoqué pour qu'il sanctifie les Thessaloniciens tout entiers et dans tout leur être (I Thess., v, 23). Il est fidèle à l'appel qu'il leur a adressé, il y ajoutera toutes les grâces nécessaires (v, 24). Il les affermira et les préservera du mal (II Thess., iii, 3). Il fera croître les fruits de leur justice (II Cor., ix, 10). C'est Dieu qui opère dans les chrétiens le vouloir et le faire (Phil., ii, 12). Parfois à Dieu se trouve associé Jésus-Christ : « Que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, que Dieu, notre Père... console vos cœurs et vous affermisse » (II Thess., ii, 16, 17). Parfois même c'est directement au Christ que l'œuvre est attribuée : si saint Paul travaille à rendre tout homme parfait dans le Christ Jésus, c'est par la force que Jésus lui donne et qui agit en lui avec puissance (Col., i, 29; cf. II Cor., xiii, 5; Eph., iii, 17). Si Jésus est en nous « l'espérance de la gloire », c'est par l'œuvre qu'il y accomplit (Col., i, 27).

Mais c'est surtout l'Esprit-Saint qui a comme tâche propre la réalisation de la vie surnaturelle : comme il l'a produite, il en assure le progrès. S'il habite en nous comme dans son temple (Rom., viii, 9, 11; I Cor., iii, 16; cf. II Cor., vi, 16), il n'y reste pas inactif : il nous fait prier; c'est par l'Esprit d'adoption que nous disons à Dieu : *Abba*, « Père » (Rom., viii, 15). Bien mieux, il prie lui-même en nous (Gal., iv, 6). Il vient en aide à notre faiblesse et, si nous ne savons pas que demander, il fait pour nous ces demandes avec des gémissements ineffables (Rom., viii, 26). Il rend témoignage à notre esprit de notre filiation divine (Rom., viii, 16). Il distribue ses dons selon son bon plaisir (I Cor., ii, 13; xii, 11). Il fortifie notre volonté pour lui donner la victoire dans sa lutte contre la chair (Rom., viii, 6-11). Il se fait notre lumière, en même temps que notre force; il est la loi de notre vie nouvelle : *lex spiritus vitæ* (Rom., viii, 2), loi intérieure et illuminatrice qui, non contente de notifier le précepte, ainsi que faisait la loi ancienne, communique la force de l'accomplir (Rom., viii, 2-11; I Cor., ii, 10, 16). L'Apôtre considère comme « fruit de l'Esprit », en opposition avec « les œuvres de la chair » tout un riche cortège de vertus, avec la charité en tête (Gal., v, 22-23) et l'énumération, si abondante qu'elle soit, est loin d'être exhaustive, car elle ne comprend pas les deux compagnes de la charité : la foi et l'espérance. Or saint Paul fait toujours une place à part, bien au-dessus des autres vertus, au trio des vertus théologales (I Thess., v, 8; I Cor., xiii, 13; Gal., v, 5-6; Rom., v, 1, 2, 5; Col., i, 4, 5, etc.). Dès le début de sa première épître, ne mentionne-t-il pas « l'œuvre de la foi, le labeur de la charité et le support de l'espérance? » (I Thess., i, 3). Et ne les proclame-t-il pas le fruit de la grâce, puisqu'il en remercie Dieu pour les Thessaloniciens?

Il est vrai qu'il en loue aussi ces fidèles, comme si elles étaient le produit de leur activité. En effet, si dans tout ce développement de la vie surnaturelle, c'est la grâce divine qui a l'initiative et le premier rôle, la *collaboration de l'homme* doit sans cesse s'y joindre.

Cette collaboration doit être d'abord une correspondance à la grâce, à l'action du Saint-Esprit. Cette action, tout en prévenant l'homme, demande, pour être efficace, son consentement. « Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu » (Rom., VIII, 14; Gal., V, 18), doivent s'abandonner à cette conduite, accueillir ces inspirations; ils ne doivent ni « contrister l'Esprit-Saint » (Eph., IV, 30), ni surtout « l'éteindre » (I Thess., V, 19).

Tout en acceptant cette influence d'en haut, le chrétien doit agir également et agir comme si tout dépendait de lui : l'action de la grâce ne supprime pas la sienne, elle la féconde et la transfigure, mais elle la demande.

Dans cette collaboration de l'homme à la vie surnaturelle, saint Paul accorde toujours la première place à la *foi*. La foi, par un de ses aspects, est un *don de Dieu* (Eph., II, 8), mais par l'autre, elle est un *effort de l'homme*. Si les protestants ont exagéré ce rôle de la foi, nous ne devons pas pour autant méconnaître l'importance que lui attribue l'Apôtre : dans sa doctrine de la justification, disent volontiers les réformés, la *foi* est aussi caractéristique de la part de l'homme que la *grâce* de la part de Dieu; Dieu intervient par sa *grâce*, l'homme apporte sa *foi*. Si, d'après Luther, la foi seule justifie, c'est que la foi est la seule condition demandée à l'homme par Dieu; elle est comme « la main tendue pour recevoir la grâce » (Findlay, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. III, p. 724). Ce langage contient une double équivoque sur le rôle de la foi et sur sa nature.

Ce rôle, nous aurons à le préciser quand nous mettrons la foi en regard de la grâce pour voir leurs rapports mutuels et leurs apports respectifs à la justification (cf. grâce et foi, III[e] part., II, 5). La foi n'est pas seulement une condition demandée à l'homme par Dieu; elle est une collaboration de l'homme à l'œuvre de Dieu; elle n'est pas seulement « la main tendue pour recevoir la grâce, elle suppose l'effort de celui qui tend la main ».

Mais surtout la doctrine protestante rétrécit indûment la notion de la foi. Pour Luther, la foi n'est que la confiance d'être en grâce avec Dieu par les mérites de Jésus-Christ. Saint Paul nous en donne une idée bien plus large et beaucoup de disciples du réformateur ont dû en convenir. La foi ne se réduit pas, pour l'Apôtre, ni pour aucun catholique à sa suite, à la pure adhésion de l'esprit aux vérités de l'Évangile; sans doute cette adhésion est toujours à la base; mais elle entraîne avec elle toutes les dispositions que Dieu demande pour la justification : la crainte, l'espérance du pardon, la contrition et le propos de recevoir le baptême. Dans les épîtres antijudaïsantes, il se trouve que le problème à résoudre invite à souligner les dispositions morales qui accompagnent la foi : l'obéissance de la foi (Rom., I, 5). Mais l'adhésion intellectuelle n'en est pas absente : saint Paul félicite les Romains d'avoir obéi à la *règle de doctrine* qui leur a été enseignée (VI, 17). Cette foi doctrinale prendra un très vif relief dans les épîtres pastorales (I Tim., VI, 1; Tit., II, 10; II Tim., II, 9; IV, 2; II, 25) : adressées à des églises plus instruites et menacées par des doctrines erronées, elles insistent sur les éléments intellectuels de la foi. Mais ces éléments sont déjà manifestes dans les premières épîtres : les Thessaloniciens ont accueilli l'enseignement apostolique, ainsi qu'il l'est véritablement, « comme la parole de Dieu » (I Thess., II, 13) : c'est bien l'objet formel qu'attribue à la foi la théologie. On a même déjà nettement l'union de l'élément intellectuel et de l'élément moral de la foi, quand l'Apôtre parle de « ceux qui se perdent, parce qu'ils n'ont pas ouvert *leur cœur* à l'*amour de la vérité* qui les eût sauvés » (II Thess., II, 10; cf. II, 12). On voit que la notion est restée constante chez l'Apôtre; seules les circonstances ont déterminé le relief donné aux divers éléments.

En somme, pour saint Paul, la foi est la réponse de tout l'homme à l'appel de la grâce de Dieu et de Jésus-Christ; c'est ce qu'exprime bien le rôle qu'il y attribue au *cœur*, car au sens biblique, le cœur ne se restreint pas, comme chez nous, aux puissances de sentiment, il comprend aussi les facultés de connaissance : « C'est en croyant de cœur qu'on parvient à la justice » (Rom., X, 10). « Si le Christ habite dans nos cœurs, c'est par la foi » (Eph., III, 17). Les Romains ont obéi de bon cœur à leur règle de doctrine (Rom., VI, 17; cf. Gal., IV, 6; Eph., I, 18; IV, 18; V, 19; VI, 5, 22; Col., II, 2; III, 15, 16, 22; IV, 8; I Thess., III, 13). La foi est bien le premier mouvement de l'âme vers Dieu, mais avec tout ce qu'il entraîne de dispositions variées. Si on l'entend, ainsi que fait saint Paul, de tout l'ensemble de ces dispositions, on peut dire qu'elle est la seule condition demandée par Dieu pour la justification; mais la proposition n'est point exacte, si l'on entend la foi au sens précis où la théologie la distingue des autres vertus.

La foi ne saurait disparaître avec la venue de la justice qu'elle a attirée ou plutôt que Dieu a produite par son moyen; elle ne cessera qu'au ciel avec la vision. Elle n'est plus désormais un acte passager, mais un principe permanent; après avoir contribué à l'apparition de « la nouvelle créature » (II Cor., V, 17; Gal., VI, 15), elle va concourir maintenant à son développement; après avoir été le premier mouvement d'accès de l'âme vers Dieu et la prise de possession de la justice, elle devient « une habitude surnaturelle qui donne aux diverses manifestations de la vie chrétienne leur impulsion, leur orientation et leur tonalité » (Prat, *Théol. de saint Paul*, t. II, p. 409). Elle est principe de vie dans le Christ (Gal., II, 20); elle est principe d'espérance en même temps que l'Esprit (Gal., V, 5). Elle est le fondement de l'économie nouvelle qui est « dans la foi » (I Tim., I, 4). Cette formule ἐν πίστει, présente dans toutes les épîtres (I Cor., XVI, 13; II Cor., I, 24; Gal., II, 20; III, 26; V, 5, 6), prodiguée dans les pastorales (I Tim., I, 2, 4; II, 7, 15; III, 13; IV, 12; II Tim., I, 13; Tit., I, 13; II, 2; III, 15) est chère à saint Paul, presque à l'égal des formules « dans le Christ », « dans l'Esprit », auxquelles elle s'associe (Gal., III, 26; V, 5; Eph., I, 15; I Tim., III, 13; II Tim., I, 13; III, 15) et dont elle semble l'équivalent. Aussi la foi est-elle nécessaire à la vie chrétienne jusqu'au bout : pour faire son salut, il faut persévérer dans la foi (I Tim., II, 15), mener jusqu'au terme le bon combat de la foi (I Tim., VI, 12), combat dans lequel l'essentiel est de conserver la foi (II Tim., IV, 7).

La foi ainsi entendue conduit tout le cortège des vertus. C'est avec la charité qu'elle est le plus souvent associée (I Thess., III, 6; Philem., 5; I Tim., II, 15; IV, 12; II Tim., I, 13; II, 22); elle est agissante par la charité (Gal., VI, 5). La foi et la charité sont les deux manifestations par excellence de la grâce : « *La grâce* de Notre-Seigneur a surabondé avec la *foi* et la *charité* qui est dans le Christ Jésus » (I Tim., I, 14). A elles deux, foi et charité constituent pratiquement tout l'organisme des vertus chrétiennes dont elles sont les deux pièces maîtresses, car elles contiennent virtuellement l'espérance : la foi est la base, la charité est le faîte, l'espérance est le trait d'union. Or, on sait la place occupée par le trio des vertus théologales dans l'enseignement de l'Apôtre qui en livre, à la théologie, non seulement la doctrine, mais la théorie toute constituée (I Thess., I, 3; I Cor., XIII, 13; Col., I, 4, 5; cf. II Thess.,

I, 3-4). Et en dehors de ces listes, que d'énumérations équivalentes, où les trois vertus, à des rangs variés, avec leurs rôles respectifs, viennent prendre place dans le même exposé doctrinal (Gal., v, 5-6; Rom., v, 1, 2, 5; Eph., I, 15-18; III, 17; cf. Col., I, 23; I Cor., XIII, 7; cf. Hebr., VI, 10-12; X, 22-24).

Les vertus morales figurent aussi dans le cortège : saint Paul n'en a pas fait la théorie, comme celle des vertus théologales, mais il les signale à l'occasion : sans être méthodiques, ni complètes, ses énumérations sont très riches : ce sont les neuf vertus présentées comme « fruit de l'Esprit-Saint » (Gal., v, 22-23), et opposées aux quinze « œuvres de la chair » (Gal., v, 19-21), les trois fruits de la lumière (Eph., v, 5), les cinq vertus typiques du chrétien (Col., III, 12; Eph., IV, 2), les vertus, compagnes de la charité (I Cor., XIII, 4-7). L'Apôtre ne dédaigne même pas les petites vertus, le travail (I Thess., v, 14; II Thess., III, 8, 10), l'ordre (I Cor., XIV, 40; Col., II, 5), le décorum (Rom., XIII, 13; I Cor., XIV, 40; Col., IV, 5); le christianisme revendique comme sien tout ce qui est vrai, honorable, juste, pur (Phil., IV, 8).

L'exercice de toutes ces vertus demande la grâce de Dieu, mais il fait aussi appel à l'activité de l'homme. Si saint Paul est profondément pénétré de la nécessité de l'action divine, il n'insiste pas moins sur le besoin rigoureux de la collaboration humaine. Si c'est en croyant de cœur qu'on parvient à la justice, ce n'est qu'en confessant de bouche qu'on parvient au salut (Rom., X, 10). « La circoncision n'est rien, l'incirconcision n'est rien, ce qui est tout, c'est l'*observation des commandements* » (I Cor., VII, 19; cf. I Tim., VI, 14; II Tim., IV, 7). Les recommandations se multiplient dans toutes les épîtres, particulièrement dans les pastorales où elles aboutissent à de nouvelles listes de vertus : « Poursuis la justice, la piété, la foi, la charité, la patience et la douceur » (I Tim., VI, 11; cf. II Tim., II, 22).

Si la récompense est montrée, ce n'est plus une grâce à recevoir ni une faveur à accepter, c'est une conquête à faire (I Tim., VI, 12, 19); c'est un prix à ravir par ses efforts, un salaire à gagner par son travail, une récolte à préparer par un labeur acharné; le laboureur doit peiner, avant de cueillir les fruits (II Tim., II, 6).

Une remarque digne d'attention, c'est que, dans ces appels à l'activité humaine, le langage de saint Paul est d'une grande énergie et ses exigences d'une rigueur peu commune : qu'il s'agisse de son propre exemple ou des avis donnés directement aux fidèles ou surtout des leçons aux disciples Timothée et Tite pour leur apostolat et pour l'édification dont ils doivent l'accompagner, ce n'est pas une action ni une collaboration quelconques qui leur sont demandées, c'est une application soutenue (I Tim., IV, 16), c'est une attention persévérante à tous leurs devoirs (II Tim., IV, 2), c'est une vigilance de tous les instants et contre tous les dangers (I Cor., XVI, 13; Col., IV, 2; II Tim., IV, 5), ce sont des efforts énergiques et prolongés (fréquence des verbes : κοπιαῶ, « se donner de la peine », Rom., XVI, 6, 12; I Cor., IV, 12; XV, 10; XVI, 16; Gal., IV, 11; Eph., IV, 28; Phil., II, 16; Col., I, 29; I Thess., V, 12; I Tim., IV, 10; V, 17; II Tim., II, 6; κακοπαθῶ, « souffrir », « se donner du mal », II Tim., II, 3, 9; IV, 5). C'est au prix du labeur et de la fatigue (ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ, II Cor., XI, 27; I Thess., II, 9; II Thess., III, 8), même de la souffrance; on sait quelles furent celles de l'Apôtre (II Cor., XI, 23-33). C'est à cette pensée de la nécessité pour le chrétien de souffrir, de participer ainsi aux souffrances du Christ, qu'est appliquée le plus souvent la célèbre expression des pastorales : *parole certaine et digne d'être reçue* (I Tim., IV, 9; II Tim., II, 11; Tit., III, 8).

Le point culminant de ce tableau est, ici encore, le recours de saint Paul à son image favorite *du combat de la vie chrétienne.* Il est lui-même un combattant, un lutteur (I Cor., IX, 26). Il a combattu le bon combat; il a achevé sa course (II Tim., IV, 7). Timothée doit aussi combattre jusqu'au bout ce bon combat de la foi (I Tim., VI, 12); il doit être le vaillant soldat du Christ Jésus et prendre toute la peine que comporte ce rôle (II Tim., II, 3). Les vertus deviennent les armes de ce combat de la vie chrétienne. S'inspirant d'Is., LIX, 17 et de Sap., V, 19, l'Apôtre ébauche l'allégorie (I Thess., V, 8) avec les vertus théologales : la foi et la charité sont la cuirasse, l'espérance est le casque. Quand, de sa prison de Rome, il écrit aux Éphésiens, l'allégorie se complète; les vertus morales se joignent aux théologales; toutes les pièces de l'armure du légionnaire romain auquel l'Apôtre est attaché, viennent dans l'énumération; d'abord les pièces défensives : le bouclier, la cuirasse, le casque, la chaussure et le ceinturon, puis l'arme offensive, le glaive; toutes deviennent l'emblème d'autant de vertus chrétiennes (Eph., VI, 14-17). Il était difficile d'exprimer plus vivement la collaboration que l'homme doit apporter à l'action de la grâce.

Le fruit de cette collaboration de l'homme, ce sont les *œuvres.* Saint Paul, nous le verrons (IIIe part., II, 2, *a*), semble parfois les opposer soit à la *grâce*, soit à la *foi.*

Il s'agit, la plupart du temps, mais non pas toujours, des œuvres de la Loi considérées comme méritoires par elles-mêmes. On sait aussi la curieuse opposition qui éclate entre saint Paul exaltant la foi à l'encontre des œuvres et saint Jacques exaltant les œuvres à l'encontre d'une prétendue foi; nous constaterons que c'est une pure rencontre verbale (cf. col. 1091), car les deux apôtres sont sur deux domaines différents : « l'apôtre des gentils sur celui de la justification du pécheur (justification première) et l'apôtre des Juifs, sur celui du jugement définitif au tribunal de Dieu (justification seconde); car sur ce second domaine, saint Paul ne se contente pas plus que saint Jacques d'une foi qui ne se manifesterait point par les œuvres (Jac., II, 17; cf. Gal., V, 6; I Thess., I, 3; II Thess., I, 11).

S'il fallait accorder saint Paul de quelque façon, ce serait d'abord avec lui-même; car personne n'a plus souvent ni plus catégoriquement affirmé la nécessité des œuvres et leur valeur méritoire et, sur ces deux thèmes, il n'a jamais varié. Dès ses premières épîtres, loin d'opposer la foi et les œuvres, il parle, d'une façon très significative, de l' « œuvre de la foi » (I Thess., I, 3; II Thess., I, 11); cette œuvre, c'est toute la vie chrétienne dont la foi est le principe (Gal., II, 20); c'est ce que l'Apôtre appelle ailleurs le « fruit de l'Esprit » (Gal., V, 22), le « fruit de la lumière » (Eph., V, 9). Ne pourrait-on pas dire aussi que, si la foi est un don de Dieu (Eph., II, 8), elle est également une œuvre de l'homme, et la première de toutes, faite sous l'influence de la grâce? Dans toutes les épîtres suivantes, même les épîtres antijudaïsantes où éclate la prétendue opposition entre les œuvres et la grâce ou la foi (Rom., IV, 1-4; IX, 32; Gal., II, 16; III, 10-14), les œuvres continuent à être exaltées et exigées (Rom., II, 7, la persévérance dans les bonnes œuvres; I Cor., III, 13-15; IX, 1; II Cor., IX, 8; Eph., II, 10; Phil., I, 6; Col., I, 10). Mais, dans les épîtres pastorales, elles occupent une place exceptionnelle; il n'y a de comparables que les lettres aux sept Églises (Apoc., II-III). Pendant que les païens sont déclarés incapables de toute bonne œuvre (Tit., I, 16), le chrétien, au contraire, doit être apte (II Tim., III, 17), prêt (II Tim., II, 21; Tit., III, 1) à toute bonne œuvre. Le peuple chrétien est « zélé pour les bonnes œuvres » (Tit., II, 14); les « croyants » (Tit., III, 8), les « nôtres » (Tit., III, 14) doivent être les pre-

miers dans la pratique des bonnes œuvres et ces œuvres finissent toujours par apparaître (I Tim., v, 25). Le chef de la communauté doit être un « modèle de bonnes œuvres » (Tit., ii, 7) et faire œuvre d'évangéliste (II Tim., iv, 5). Les bonnes œuvres s'imposent spécialement aux femmes (I Tim., ii, 10) et plus particulièrement aux veuves (I Tim., v, 10). Les riches aussi doivent se soucier de «faire le bien» et de« s'enrichir de bonnes œuvres » (I Tim., vi, 18). Cette insistance sur les bonnes œuvres dans les pastorales n'est point précisément surprenante : le thème lui-même la demandait : cette abondance de bonnes œuvres ne fait que répondre à ce que, dès la correspondance avec Thessalonique, l'Apôtre appelait : l' « œuvre de la foi, le travail de la charité et le support de l'espérance » (I Thess., i, 3; cf. II Thess., i, 11; Apoc., ii, 2, 3). La fin de son ministère ne fait que répondre au commencement.

Et autant saint Paul exalte les œuvres et les proclame nécessaires, autant il les considère comme méritoires pour le salut; si nous rencontrons, à travers toute la Bible, l'axiome : « à chacun selon ses œuvres », c'est peut-être chez saint Paul qu'il revient le plus fréquemment, soit sous sa forme ordinaire (Rom., ii, 6; I Cor., iii, 8, 12, 15; II Cor., v, 10; xi, 15; Gal., vi, 7, 8; Eph., vi, 8; Col., iii, 24; II Tim., iv, 14), soit sous des formes équivalentes : Dieu est fidèle (I Cor., i, 9; x, 13; II Cor., i, 18; I Thess., v, 24; II Thess., iii, 3), il ne fait pas acception de personnes (Rom., ii, 11; Eph., vi, 9; Col., iii, 25), l'ouvrier mérite son salaire (I Tim., v, 18; cf. Rom., iv, 4; I Cor., iii, 8, 14; ix, 17, 18), la moisson répond à la semence (II Cor., ix, 6).

Comment accorder, avec la multitude des textes qui affirment la valeur méritoire des œuvres, les textes moins nombreux, mais non moins nets, qui dénient aux œuvres cette valeur de salut, pour la réserver à la grâce (Rom., xi, 6; Eph., ii, 8; Tit., iii, 5) ou à la foi (Eph., ii, 8; Gal., ii, 16, 18; Rom., iii, 27-28)?

Nous sommes mis sur la voie de la conciliation par certains textes qui sont aussi catégoriques à affirmer la nécessité de la grâce qu'à exiger les bonnes œuvres. Les épîtres pastorales, qui se distinguent par l'insistance sur les bonnes œuvres, sont aussi les plus explicites à proclamer la nécessité de la grâce (I Tim., i, 14; II Tim., i, 9; Tit., ii, 11; iii, 4). D'une façon plus précise, l'Apôtre affirme que « notre salut » (notre justification) vient de *la grâce par la foi;* qu'il est *un don de Dieu;* qu'il n'est pas *de nous*, ni de *nos œuvres*. Mais il ajoute que nous sommes l'ouvrage de Dieu, que nous avons été créés dans le Christ Jésus pour de bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance, afin que nous les pratiquions (que nous y marchions, Eph., ii, 8-10). Ces bonnes œuvres ont été préparées par la grâce qui a prévenu notre collaboration, mais qui exige cette collaboration.

On devine la conciliation. Si les bonnes œuvres ne venaient que de nous, elles ne sauraient avoir de mérite surnaturel; mais elles sont faites par nous avec la grâce ou plutôt en nous par la grâce : voilà pourquoi elles sont vraiment et surnaturellement méritoires. Dieu nous fournit le fond, nous fixe le but et nous aide dans le travail. Nous opérons sur les dons de Dieu, selon ses desseins et avec son secours. Dieu ne nous devait rien; il nous a fait des avances; il y a joint des promesses : nous sommes sûrs qu'il tiendra ces promesses et qu'il nous accordera la récompense. Le mérite surnaturel est sans doute hors de proportion avec notre activité naturelle, mais il va de pair avec la grâce qui nous fait agir.

Cet enseignement est bien en accord avec celui de l'Évangile dans la parabole des serviteurs aux talents (Matth., xxv, 14-27). Les serviteurs opèrent sur les libéralités de leur maître : ceux qui travaillent et font fructifier leurs talents sont assurés de la récompense et même d'une récompense proportionnée; l'obéissance par amour attire infailliblement la reconnaissance de celui à qui elle est accordée; c'est la reconnaissance de l'amour par l'amour, du don par le donateur, de la grâce par le gratificateur.

10. *La grâce et les étapes du salut.* — La vie nouvelle du chrétien a ici-bas, dans la grâce sanctifiante, sa naissance et ses progrès; elle n'y a pas *son couronnement;* celui-ci ne prendra place que dans la vie future. Comment saint Paul présente-t-il ce passage de l'état actuel à l'état définitif? Entre ces deux états, il y a une véritable continuité, mais il y a aussi des différences. La théologie, à la lumière de la révélation complète, a souligné les différences et les a consacrées par l'antithèse de la *grâce* et de la *gloire* que le langage courant lui-même a retenue. L'Écriture, qui nous fait assister aux diverses phases de la révélation en cours, n'a ni la même unité de point de vue, ni la même précision de langage : elle souligne plutôt la continuité des deux états et en présente les éléments communs, nous laissant le soin de faire des distinctions que la théologie nous a depuis lors épargnées. Ces éléments communs s'expriment par les termes de : *grâce*, *justice* (justification), *rédemption*, *vie*, *adoption*, *héritage*, *royaume* qui appellent de minutieuses précisions. Mais c'est celui de *salut* qui est le plus compréhensif et le plus caractéristique; il est comme le pivot autour duquel tous gravitent; il reflète, dans la variété de ses acceptions, les variations des autres. C'est donc autour de lui que se groupent le mieux les données de ce complexe problème des *étapes du salut*, problème qui n'est sans doute point particulier à saint Paul, mais dont les traits caractéristiques s'accusent mieux chez l'Apôtre qui reste, d'ailleurs, le plus riche représentant du langage doctrinal du Nouveau Testament.

Le terme de « salut » et les termes connexes éveillent l'idée tantôt d'une « réalité présente déjà possédée », tantôt d'une « espérance attendue pour l'avenir ». Quand il s'agit de termes collectifs, comme « royaume », « héritage », la distinction ne va pas au delà de ces deux membres : la collectivité se prolonge et ne fait qu'un aux divers moments du temps; toute cette durée ne représente qu'une même phase à laquelle s'oppose la phase finale. Le *royaume de Dieu* dans les évangiles synoptiques est tantôt « le royaume d'ici-bas », réalisé aux diverses époques du temps, tantôt « le royaume futur » du ciel. Mais quand il s'agit des termes qui sont susceptibles d'une application individuelle : *salut*, *justification*, *rédemption*, ce n'est plus deux phases seulement qu'il faut distinguer, mais trois : le passé, le présent et l'avenir.

a) Première étape : le passé, le principe du salut. — Quand saint Paul parle du « salut », de la « rédemption », il les présente parfois comme un *fait passé :* le salut a été accompli, parce que Jésus a rempli les conditions qui le rendent possible; le salut a été réalisé en droit, en principe, parce que l'acte méritoire et réparateur du Rédempteur contient en puissance toutes les applications qui en seront faites; mais ces applications ne s'exécutent que peu à peu au cours du temps et elles continueront jusqu'à la fin des siècles. Ce temps passé, qui représente le moment du salut et de la rédemption, c'est celui de l'intervention de Jésus-Christ; c'est, comme l'a appelé saint Paul, la « plénitude du temps » (Gal., iv, 4), la « plénitude des temps » (Eph., i, 10), l' « apparition de la grâce salvatrice » (Tit., ii, 11; cf. iii, 4). C'est moins un instant indivisible qu'une période culminante où l'on peut distinguer plusieurs moments, depuis l'incarnation jusqu'à la Pentecôte. Saint Paul met plutôt l'accent au centre, sur les deux grands mystères de la *passion* et de la *résurrection* dans lesquels il résume l'efficacité salvi-

fique de la grâce; saint Jean insiste sur les deux points extrêmes : l'*incarnation* (Joa., I, 14) qui est l'avènement de la grâce et la *Pentecôte* (Joa., VII, 37; XIV-XVI) qui marque l'inauguration du régime plénier de la grâce (Act., II). Il en est de même de l'épître aux Hébreux qui se réfère tantôt à l'entrée invisible du Fils de Dieu dans le monde (X, 5), tantôt à sa sortie de ce monde et à son entrée dans le ciel par l'ascension (IX).

Ainsi s'expliquent les textes qui, attribuant le salut à Dieu ou au Christ, le placent dans le passé, quoique de diverses manières. La première, c'est qu'à un moment donné du passé, ce salut fut accompli. Tel est le sens normal de l'*aoriste* grec. « Dieu nous *sauva*, selon sa miséricorde, par le bain de la régénération... » (Tit., III, 4-5). Et quand cela eut-il lieu? « Quand apparurent, par la venue du Christ en ce monde, la bénignité de Dieu, notre Sauveur, et son amour des hommes » (Tit., III, 4). « Dieu *disposa* (προέθετο) le Christ Jésus, comme un instrument de propitiation, par son sang, moyennant la foi, afin de manifester sa justice et de nous justifier par sa grâce » (Rom., III, 24-25).

D'autres fois les textes marquent que l'acte sauveur et rédempteur, accompli à un moment déterminé du passé, prolonge son efficacité et la garde dans le présent. C'est, en grec, le sens normal du *parfait*, exceptionnellement celui de l'*aoriste*. « Le Christ Jésus a été fait pour nous sagesse et justice et sanctification et *rédemption* » (I Cor., I, 30). Ainsi en est-il de la « rédemption qui [est] dans le Christ Jésus » (Rom., III, 24); réalisée dans le passé, elle est considérée comme une cause subsistante, toujours prête à entrer en action. Tel est encore le sens des participes présents de continuité : présents pour le temps de l'auteur, ils sont devenus pour nous le passé, tout en conservant dans le présent leur efficacité. Les Thessaloniciens attendent des cieux le « Fils de Dieu, Jésus, *qui les sauve* (τὸν ῥυόμενον) de la colère à venir » (qui vient) (I Thess., I, 10). En effet, depuis son sacrifice, Jésus demeure en état de sauver ceux qui recourent à lui. Par la chute des Juifs, « le salut est arrivé aux païens » (Rom., XI, 11), parce que la prédication de l'Évangile a mis à leur disposition les sources du salut.

Le salut est même parfois présenté comme antérieur à Jésus-Christ et comme remontant, d'une certaine manière, jusqu'à l'éternité : c'est qu'il est envisagé comme passé non seulement par rapport à la réalisation de l'œuvre rédemptrice par Jésus-Christ, mais par rapport à la prévision et à la prédestination divines qui en ont posé le premier principe. « Dieu nous *a sauvés* et nous *a appelés* par une vocation sainte, non à cause de nos œuvres, mais selon son propre décret et selon la grâce... qui a été *manifestée* à présent par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a détruit la mort et mis en lumière la vie et l'immortalité..., [mais] qui nous a été *donnée en Jésus-Christ avant le commencement des siècles* » (II Tim., I, 9-10). Le salut est contemporain, non seulement de la manifestation de Jésus dans le monde, mais de la vocation des fidèles qui remonte à l'éternité. C'est de la même manière que, dans les exposés du plan divin, le salut est plusieurs fois présenté au passé comme idéalement réalisé depuis le commencement dans la pensée et le vouloir divins : « Ceux que Dieu a prédestinés et appelés..., il les a justifiés » (Rom., VIII, 29-30; cf. Eph., I, 3-14).

b) Deuxième étape : le présent, l'état initial du salut, la voie du salut. — L'accomplissement du salut se fait dans le présent, à mesure que les hommes réalisent les conditions requises et s'assimilent les fruits du sacrifice rédempteur de Jésus. C'est le *second moment du salut et de la rédemption*, moment qui se déroule successivement, pour chacun, durant sa vie terrestre, pour les diverses générations, pendant la durée du monde. De même que, du point de vue objectif, le salut est considéré comme existant, dès que Jésus en a posé le principe, de même, du point de vue subjectif, celui qui a rempli les conditions et reçu la justification, peut être dit « sauvé ». Il a déjà le salut d'une certaine manière; non seulement il possède dès lors, dans la grâce, l'essentiel de ce qui constitue le salut définitif, mais le cours normal des événements le conduira au terme suprême. Cependant, ce terme n'est pas atteint et son obtention court les risques inséparables de la vie d'ici-bas. Ces risques sont souvent soulignés par les textes : ils motivent les vives exhortations à la persévérance (I Cor., XV, 2; Phil., II, 12).

Tel est le sens des textes où le salut est mis en rapport, non plus avec Dieu ou Jésus-Christ, mais avec les fidèles qui sont considérés comme étant, au moment présent, en possession du salut, de la rédemption, de la justification, que les verbes soient au présent ou qu'ils soient au parfait, pour marquer un état inauguré dans le passé, mais persévérant dans le présent; les parfaits périphrastiques de la langue du Nouveau Testament rendent bien cette nuance. Les fidèles sont actuellement *sauvés*. « Nous *sommes sauvés* en espérance » (Rom., VIII, 24). Par l'Évangile « vous êtes *sauvés* » (présent), dit l'Apôtre aux Corinthiens, mais il insinue la réserve, en ajoutant la condition : « si vous retenez cet Évangile » (I Cor., XV, 2). « Par la grâce vous êtes *sauvés* » (parfait périphrastique), « puisque Dieu vous a rendus vivants avec le Christ » (Eph., II, 5). « Par la grâce *vous êtes sauvés* au moyen de la foi » (Eph., II, 8). « Voici le jour du salut » (II Cor., VI, 2). Les fidèles sont actuellement rachetés; Jésus-Christ s'est donné afin de nous racheter (Tit., II, 14). « En Jésus *nous avons* la rédemption acquise par son sang » (Eph., I, 7; Col., I, 14). Les fidèles sont actuellement *justifiés;* ils ont en eux la justification ou la justice communiquée par Dieu (Rom., V, 1, 9; VI, 7; IX, 30; I Cor., IV, 4; VI, 11; Tit., III, 7). Ils sont *réconciliés* avec Dieu (Rom., V, 10); ils ont reçu la réconciliation (Rom., V, 11). Ce salut présent est considéré comme acquis du fait de l'accueil favorable fait à la prédication de l'Évangile (II Thess., II, 14). Mais le terme le plus remarquable, c'est le participe présent de continuité : *ceux qui se sauvent* (I Cor., I, 18; II Cor., II, 15; cf. Act., II, 47), littéralement : *ceux qui sont en train de se sauver*. Comme notre langue ne connaît guère que le sens eschatologique du mot « salut », nous traduisons volontiers : « ceux qui sont *dans la voie du salut* ».

c) Troisième étape : l'avenir, le salut final ou eschatologique. — Mais ce salut, cette rédemption, sinon cette justification ne deviendront une réalité pleine, assurée et définitive qu'à la fin de notre vie terrestre, à notre parousie et, comme la Bible parle souvent de l'ensemble des hommes, à la parousie de Notre-Seigneur. Alors seulement, avec la fin de notre épreuve, cesseront les risques de perdre ce bien suprême et, avec l'épanouissement de notre être dans la vie éternelle, commencera la complète jouissance : c'est le *salut final ou eschatologique*.

Pour le *salut*, c'est, chez saint Paul, l'acception la plus habituelle; un indice caractéristique, c'est que le verbe est le plus souvent au futur (Rom., V, 9, 10; IX, 27; X, 9, 13; I Cor., III, 15; VII, 16; IX, 22; X, 33; I Thess., II, 16; I Tim., II, 4; IV, 16; II Tim., IV, 18). Pour la *rédemption* (c'est le substantif qui est le plus employé), les cas se partagent à peu près entre la rédemption initiale d'ici-bas (Rom., III, 24; I Cor., I, 30; Eph., I, 7; Col., I, 14; cf. Hebr., XI, 35) et la pleine rédemption future (Rom., VIII, 23; Eph., I, 14; IV, 30; cf. Hebr., IX, 15). Pour la *justification*, au contraire, le sens eschatologique est extrêmement rare. C'est en vain que les protestants s'acharnent à le trouver fréquemment, afin de fournir un appui à leur doctrine

de la justice imputative (Rom., II, 13; III, 20, 30; VIII, 30, 33; I Cor., IV, 4; Gal., II, 16, 17; III, 11, 24; v, 5; H.-J. Holtzmann, Feine, Zahn). Le P. Lagrange ne reconnaît comme franchement eschatologique que Rom., II, 13, où il s'agit d'être trouvé juste au tribunal de Dieu (*Épître aux Romains*, p. 129).

Quelques textes mettent bien en relief la différence des deux derniers sens, celui de salut actuel ou initial et celui de salut futur ou final, l'un étant de l'ordre de la grâce, l'autre, de l'ordre de la gloire : « Maintenant que nous sommes *justifiés* (salut actuel, état de grâce) dans le sang de Jésus, à plus forte raison serons-nous *sauvés* (salut futur, état de gloire) par lui de la colère. Car si nous avons été *réconciliés* (salut actuel) avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant *réconciliés* (sens actuel), serons-nous *sauvés* (sens futur) par sa vie » (Rom., v, 9-10).

Ces deux étapes du salut sont d'ailleurs en étroite connexion. D'un côté la première est la condition de la seconde : pour être sauvé du salut final, il faut persévérer dans le salut initial, c'est-à-dire « demeurer dans la foi, l'amour et la sainteté » (I Tim., II, 15); il faut « être trouvé dans le Christ » (c'est-à-dire en état de grâce) et l'on y est « non avec sa propre justice, mais avec celle qui naît de la foi dans le Christ, la justice qui vient de Dieu par la foi » (Phil., III, 9).

D'autre part, la première étape contient déjà d'une certaine manière la seconde : si l'Apôtre parle d'une façon si ferme du salut comme acquis dès ici-bas, c'est qu'en effet, avec l'état de grâce, on le possède déjà de quelque façon, par l'espérance. Cette doctrine est caractéristique de saint Paul. Il ne s'agit point sans doute de ravir à saint Pierre son titre d' « apôtre de l'espérance ». Saint Pierre, en effet, dirige directement les regards des fidèles vers les biens futurs, vers l' « héritage incorruptible » (I Petr., I, 4), objet de l'espérance; saint Paul, au contraire, fixe volontiers la contemplation du chrétien sur les biens de la grâce qu'il a déjà en lui par la foi et la charité; c'est que, grâce à l'espérance, il a, par ces biens présents, l'assurance de posséder un jour les biens futurs; bien mieux, il en a déjà une certaine possession. Dès maintenant, déclare l'Apôtre, « nous sommes sauvés en espérance » (Rom., VIII, 24). Lui, si opposé à toute glorification propre, n'hésite pas, sur la base de la justification obtenue par la foi (Rom., v, 1), à « se glorifier dans l'espérance de la gloire de Dieu » (Rom., v, 2). Sans doute l'objet de cette espérance est encore invisible (Rom., VIII, 24), réservé qu'il est pour nous dans les cieux (Col., I, 5); mais on l'attend avec patience (Rom., VIII, 25) et, même durant cette attente, il remplit l'âme de joie (Rom., XII, 12; cf. XV, 13) et de confiance (II Cor., III, 12). Car l'espérance ne trompe point (Rom., v, 5), tant ses garanties sont infaillibles; elle a son fondement le plus assuré dans l'amour de Dieu pour nous (Rom., VIII, 39), amour répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint (Rom., v, 5). Elle a le Christ pour auteur : c'est en lui que nous avons l'espérance de la gloire (Col., I, 27). Elle a l'Esprit-Saint pour garant : il nous a marqués d'un sceau qui est un gage de notre héritage, en attendant le jour de la rédemption finale (Eph., I, 14; IV, 30) : c'est ainsi que par l'espérance nous sommes déjà sauvés. Telle est la manière originale dont se réalise, chez saint Paul, la continuité, même la compénétration du présent et de l'avenir, que nous avons déjà rencontrée dans les évangiles synoptiques (cf. col. 960) et que nous retrouverons chez saint Pierre et saint Jean.

Cette doctrine de l'espérance caractérise bien la manière dont se pose pour saint Paul le problème du passage de l'état présent à l'état futur : s'il y a identité substantielle entre l'un et l'autre, si le second n'est que le prolongement du premier, la plupart des traits de celui-ci persistent dans leur fond, sauf à prendre une forme nouvelle : ainsi en sera-t-il de la *vie*, de l'*adoption*, de l'*héritage*, du *royaume*. Quelques traits seulement seront entièrement nouveaux, comme la *gloire*. D'ailleurs l'ensemble de ces traits comporte, comme d'ordinaire, un double aspect : à l'aspect négatif se rattache l'idée du *salut* qui envisage surtout le malheur auquel on échappe; c'est le côté positif, concernant les biens qu'on obtient, qui s'exprime par les termes de *vie*, de *gloire*, d'*adoption*, d'*héritage* et de *royaume*.

11. *Le salut éternel.* — Le salut, difficile à définir à cause de la richesse même de son contenu, est, pour l'homme, le terme suprême de ses désirs et de ses efforts : c'est la délivrance de tous les maux qui le menacent et qu'il redoute; c'est la possession de tous les biens qu'il désire et qui font son bonheur; c'est l'ensemble des bénédictions promises par l'Évangile (Luc., I, 69, 71, 77; XIX, 9); c'est le but dernier de la foi et de la profession chrétiennes (Rom., I, 17; X, 9, 10; I Cor., I, 21; XV, 2; Eph., I, 13; I Thess., v, 9). Cette notion apparaît de plain-pied dans la prédication évangélique et dans la prédication apostolique (Matth., I, 21; X, 22; XVI, 25; XVIII, 11; XIX, 25; XXIV, 13; Marc., VIII, 35; Act., II, 21, 40; IV, 12; XIII, 11; 26, 47; XVI, 17, 30, 31). La voie du salut est précisée (Act., XVI, 17), le salut lui-même ne l'est pas : il apparaît d'avance comme le besoin inné de toute âme, dans le paganisme comme dans le judaïsme (Act., XVI, 17, 30).

Le mot « salut » éveille bien l'idée de la destinée bienheureuse à obtenir dans son indivisible totalité, mais, de par sa signification propre, le terme vise plutôt la délivrance des maux redoutés que l'obtention des biens attendus; il souligne les risques que comporte l'épreuve de la vie plutôt que la grande récompense qui nous est réservée. Aussi le salut éternel, qui est comme la face négative du bonheur éternel, se spécifie-t-il par les maux auxquels il nous soustrait.

Le premier mal dont il nous préserve, c'est *la colère de Dieu*. Celle-ci est prise elle-même pour le symbole des châtiments dont elle nous menace. La justification, obtenue par le sang de Jésus, nous donne la confiance que par lui nous serons *sauvés de la colère* [de Dieu] (Rom., v, 9). Jésus nous délivre de la *colère* qui vient (I Thess., I, 10). Dieu n'a pas destiné les fidèles à la *colère*, mais à l' « acquisition du salut » (I Thess., v, 9-10). L'épître aux Romains tout entière repose sur un contraste entre la *colère de Dieu*, qui est toute rigueur, et *sa justice* qui est toute grâce et miséricorde; ce contraste se présente dès la proposition même du sujet : de la part de Dieu, c'est, d'un côté, la «révélation de colère » (I, 18), sur l'humanité, tout entière hors de la voie du salut (I, 18-III, 9), de l'autre, la « révélation de justice » (I, 17) apportée par l'Évangile (I, 16). A l'égard des hommes, c'est la colère et l'indignation aux enfants de contention qui..., par leur endurcissement et leur cœur impénitent, s'amassent *un trésor de colère* pour *le jour de la colère* et de la manifestation du juste jugement de Dieu (II, 8, 5); mais c'est la vie éternelle à ceux qui cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité (II, 7). Ailleurs, c'est l'opposition entre les *vases de colère* que Dieu, voulant montrer sa colère, a formés pour la perdition et les *vases de miséricorde* qu'il a d'avance préparés pour la gloire (Rom., IX, 22-23; cf. Eph., II, 3; les enfants de colère; Eph., v, 6 et Col., III, 6 : la colère de Dieu sur les fils d'incrédulité). Dans cette antithèse prolongée entre le salut et la colère de Dieu, nous trouvons déjà, aux côtés du salut, plusieurs de ses équivalents positifs : la vie éternelle (Rom., II, 8), la gloire (Rom., II, 7; IX, 23), l'honneur et l'immortalité (II, 7).

Le salut nous soustrait aussi à la *mort;* il s'agit alors de la *mort spirituelle*, sens du terme que saint Paul

partage avec saint Jean (Rom., VII, 10, 11, 24; II Cor., III, 7; VII, 10; voir plus loin). Mais surtout le salut nous fait échapper à la *perte*, à la *perdition*, à la *destruction* (ἀπώλεια, Rom., IX, 22; Phil., I, 28; III, 19; II Thess., II, 13; ὄλεθρος, I Cor., V, 5; I Thess., V, 3; II Thess., I, 9; les deux termes réunis : I Tim., VI, 9; le verbe ἀπολλύναι, au participe, I Cor., I, 18; II Cor., II, 15; IV, 3, 9; à d'autres temps : Rom., II, 12; XIV, 15; I Cor., I, 19; XV, 18). C'est la véritable antithèse avec le salut final. L'Évangile est, pour les infidèles qui le repoussent, signe de *perte* (ἀπωλείας); pour les fidèles qui le reçoivent, signe de *salut* (σωτηρίας) (Phil., I, 28). Même contraste dans Hebr., X, 39 : le langage, presque intraduisible malgré sa clarté, met bien en relief le rôle de la grâce dans la suprême alternative du salut ou de la perte : « Nous ne sommes pas [hommes] à nous soustraire [à la grâce] *pour la perdition*, mais [hommes] de foi pour l'*acquisition (le salut) de l'âme* ». Ici encore, la forme la plus saisissante du contraste est peut-être celle qui s'exprime par les participes avec leur valeur caractérisée de « présent en marche » (Allo, *Sur I Cor., I, 18*); d'un côté, ceux qui se perdent, de l'autre, ceux qui se sauvent : « Le langage de la croix est folie pour *ceux qui se perdent*, mais, pour *nous qui nous sauvons*, il est force de Dieu » (I Cor., I, 18). Les prédicateurs de l'Évangile sont pour Dieu la bonne odeur du Christ parmi *ceux qui se sauvent* et parmi *ceux qui se perdent* : aux uns, une odeur de mort pour la mort, aux autres, une odeur de vie pour la vie (II Cor., II, 15-16).

Cette perte est éternelle; l'épithète lui est décernée parfois explicitement (II Thess., I, 9), parfois d'une façon équivalente : « ceux *dont la fin est la perdition* » (Phil., III, 19). Cette attribution équivalente lui vient particulièrement du contraste où elle est mise avec la vie éternelle (cf. Matth., XXV, 46). Ceux qui ont cette destinée sont « des perdus »; ils sont perdus pour Dieu et pour le bien, mais ils ne disparaissent pas : loin d'être annihilé, leur être reste vivant et conscient de son malheur. Cette perdition éternelle est caractérisée précisément par « l'éloignement de la face du Seigneur et de l'éclat de sa puissance, au jour où il viendra pour être glorifié dans ses saints » (II Thess., I, 9) : c'est bien là le caractère essentiel de la damnation ou, comme dit la théologie, de la peine du *dam*, l'irrémédiable séparation d'avec Dieu et Jésus-Christ.

Par contraste, le bonheur de celui qui fait son salut, c'est « d'être *avec* le Christ ». C'est une manière, pour saint Paul, de traduire l'*état de la vie future*. Il termine ainsi la description de la parousie : tous, les morts qui viennent de ressusciter, les vivants qui ont été transformés, sans passer par le trépas, sont transportés dans les airs au-devant du Christ. « Et *ainsi* seront-ils *pour toujours avec le Seigneur* » (I Thess., IV, 17). Ce ne peut être l'état de grâce d'ici-bas : il ne s'agit plus simplement d'être en union avec le Christ par l'Esprit-Saint, de recevoir, par son intermédiaire, tout bien spirituel. Nous sommes à la consommation : les fidèles, ressuscités ou transformés, ont rejoint le Christ glorifié et sont dans le même état que lui, avec leurs corps glorieux. « Être dans le Christ », ce n'est que l'espérance de la gloire, ce n'est pas encore la gloire (Col., I, 27). « Être avec le Christ », c'est être avec sa personne, c'est « être toujours avec le Seigneur » (I Thess., IV, 17). On peut être « dans le Christ » tout en « demeurant dans la chair » (Phil., I, 24); pour être « avec le Christ », il faut « être dissous » dans son corps (Phil., I, 23); il faut subir une transformation spirituelle analogue à celle du Christ (Col., III, 3-4). Le même tableau reparaît dans I Thess., V, 10 : les morts ressuscités, les vivants transformés ne sont plus simplement avec le Christ, ils « *vivent avec* le Christ ». Leur union au Christ est une *vie*. Ce n'est pas seulement le trait positif qui fait le meilleur pendant au trait négatif de la perdition (la vie éternelle opposée à la perte éternelle), c'est déjà le trait essentiel du *bonheur éternel*.

12. *Le bonheur éternel*. — *a) Vie*. — C'est par l'expression de « vie » et de « vie éternelle » que saint Paul traduit le plus souvent l'état de bonheur définitif qui est le suprême aboutissement de la grâce. Cette expression est comme le point culminant d'une terminologie et d'une doctrine fort complexes.

La vie, chez saint Paul, est parfois, comme dans le langage ordinaire, la vie terrestre qui se termine par la mort physique (I Cor., XV, 19; Phil., I, 20). Mais la plupart du temps, il s'agit d'une vie plus haute, de la vie au sens absolu, de la vie spirituelle. Nous avons déjà rencontré cette vie : dans l'Ancien Testament, aux hautes altitudes des psaumes (XVI, 11; XXXVI, 10) et des livres sapientiaux (Prov., VIII, 35; Sap., V, 15), dans les évangiles synoptiques (Matth., VII, 14; XVIII, 18); nous la retrouverons chez les autres apôtres (Jac., I, 12; I Petr., III, 7; II Petr., I, 3), surtout chez saint Jean où elle sera l'atmosphère habituelle (Joa., I, 4; III, 15; I Joa., I, 1, 2; II, 25). Saint Paul, sans s'y attacher aussi constamment que le disciple bien-aimé, est fondamentalement en accord avec lui sur ce point.

Le terme corrélatif de « mort » aura, chez l'Apôtre, des sens analogues. La mort sera parfois, comme dans le langage usuel, la fin de la vie terrestre (Rom., VIII, 38; I Cor., XV, 21; Phil., II, 8). Cette mort a été introduite dans le monde par le péché d'Adam (Rom., V, 12). Le mot a encore d'autres significations : il désigne la mort personnifiée (Rom., V, 14); il s'applique, au figuré, au rejet du péché qui est appelé une mort au péché (Rom., VI, 11). Mais surtout il est le nom consacré pour la *mort spirituelle*, fruit du péché (Rom., VII, 10, 11, 24; II Cor., II, 15; III, 7). C'est ce sens que nous avons rencontré plus haut, opposé à « salut » et associé à « perdition » (col. 1045).

La vie n'est une si précieuse chose que parce qu'elle est la participation d'un bien essentiel à Dieu. Dieu, que saint Paul appelle volontiers le « Dieu vivant », tantôt à la suite de l'Ancien Testament (Rom., IX, 26; XIV, 11), tantôt de son propre mouvement (II Cor., III, 3; VI, 16; I Thess., I, 9; I Tim., II, 15; IV, 10) est le principe de toute vie, même de la vie physique par la création, mais surtout de la vie spirituelle et surnaturelle par la constitution de l'ordre de la grâce (I Tim., VI, 13). Il en est de même de Jésus-Christ : toute vie relève de lui, la vie physique par le rôle qu'il a joué à la création (Col., I, 16, 17; cf. Joa., I, 3), mais aussi la vie spirituelle, à cause de sa souveraineté dans l'ordre de la grâce. C'est à cette vie que nous participons par l'état de grâce. Saint Paul ne va-t-il pas jusqu'à dire que cette vie de la grâce en nous, ce n'est pas seulement *la vie de Jésus-Christ*, c'est *Jésus lui-même* (Gal., II, 20; Phil., I, 21; Col., III, 3-4)? C'est cette vie que nous recevons à la justification (Rom., V, 5), qui s'épanche en nous au baptême (Rom., VI, 3-11); c'est la vie nouvelle dont nous avons demandé la description à saint Paul (col. 1023).

Cette vie nous est communiquée par Jésus-Christ dans l'Esprit-Saint : c'est dans sa *résurrection* et par sa transformation en « esprit vivifiant » (I Cor., XV, 45) que le Sauveur nous fait cette communication. Aussi cette vie participe-t-elle aux propriétés de la vie ressuscitée de Jésus; or Jésus ressuscité ne meurt plus (Rom., VI, 9). De même, notre vie nouvelle est durable et indestructible. Elle n'est nullement solidaire de la vie physique; elle est au-dessus des atteintes qui menacent celle-ci; elle n'a rien à craindre d'un accident temporel qui ne saurait la séparer de l'amour que Dieu et le Christ lui portent (VIII, 39, 35), qui ne saurait mettre fin à son union avec le Christ (VI, 8-10). Pour

les chrétiens, la mort corporelle a donc perdu toute signification.

Au contraire, cette vie spirituelle a tout à craindre du péché: celui-ci, si elle lui livre l'entrée de l'âme, peut la perdre, la détruire : c'est alors la véritable mort, la mort spirituelle. Pour la mort physique, loin de lui nuire, elle lui ouvre les conditions de la véritable vie; cette mort corporelle n'est qu'un état de transition, « un sommeil », comme aime à dire saint Paul (I Cor., VII, 39; XI, 30; XV, 6, 18, 20, 51; I Thess., IV, 13, 14, 15) d'où la vie nouvelle se réveille, sous une forme plus haute, dans un état qui n'est plus gêné, ni troublé par la vie corporelle. Saint Paul, quoiqu'il préfère « demeurer dans la chair » pour l'utilité de ses disciples, convient qu'il est bien meilleur pour lui de quitter son corps, pour « être avec le Christ » (Phil., I, 21-23). Nous aimons mieux, dit-il ailleurs, déloger de ce corps et habiter auprès du Seigneur (II Cor., V, 8); car tant que nous restons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur (II Cor., V, 6).

La vie spirituelle a donc deux modes, *le mode imparfait et caché d'ici-bas* et le *mode épanoui et parfait de là-haut*. Saint Paul précise lui-même la distinction, quand il parle de la vie présente et de la vie future (I Tim., IV, 8), car la vie présente est bien la vie surnaturelle. Cette vie est, ici-bas, enchaînée aux conditions matérielles du corps. Quoique nous la vivions par l'action du Christ glorifié, elle demeure encore cachée : aussi bien le Christ glorifié n'est-il pas lui-même encore caché (Col., III, 3; cf. I, 5); mais elle sera manifestée, quand le Christ, auteur de cette vie, sera lui-même manifesté dans la gloire. Alors nous subirons une transformation analogue à celle de Notre-Seigneur : notre corps, qui était resté jusque-là étranger à cette vie, y prendra désormais sa part; il cessera d'être « chair » pour devenir « esprit » (I Cor., XV, 44). Jésus le transformera à la ressemblance de son corps glorieux (Phil., III, 21). Après avoir porté l'image de l'homme terrestre, nous porterons celle de l'homme céleste (I Cor., XV, 49). La présence du Saint-Esprit par la grâce n'est-elle pas le gage de la résurrection de nos corps (Rom., VIII, 11)?

En somme, c'est bien la même vie qui se prolonge, du premier état au second : ici-bas, dans le régime de la grâce, obscure et cachée sous l'enveloppe du corps; là-haut, dans le régime de la gloire épanouie avec un corps spiritualisé, souple instrument de l'Esprit.

Il semble que saint Paul vise cet épanouissement futur et non pas simplement l'état de grâce quand il joint au mot « vie » l'épithète « éternelle » (Rom., II, 7; V, 21; VI, 22, 23; Gal., VI, 8; I Tim., I, 16; Tit., I, 2; III, 7). Il diffère, sous ce rapport, de saint Jean qui applique indifféremment à la vie surnaturelle *présente* ou *future* le qualificatif « éternelle », qui est alors moins une épithète temporelle qu'une épithète de nature. Une fois seulement l'Apôtre semble faire exception; il engage Timothée à « conquérir la vie éternelle » à laquelle il a été appelé (I Tim., VI, 12) : il s'agit d'une conquête présente, quoique la perspective du terme ne soit pas exclue. Mais souvent la vie toute seule désigne la vie surnaturelle sous sa forme la plus haute; l'épithète d' « éternelle » n'est pas nécessaire et doit se suppléer (Rom., V, 17; VII, 10; II Cor., II, 16; V, 4; Phil., II, 16; IV, 3; II Tim., I, 10; cf. II Cor., XIII, 4; I Thess., V, 10). Une fois même, l'Apôtre nous en avertit par une formule originale : la « vraie vie » (τῆς ὄντως ζωῆς, la seule qui soit *réelle, entitative*, I Tim., VI, 19). Parfois, cependant, la désignation reste imprécise et s'applique, par opposition à la vie temporelle, à cette vie surnaturelle qui n'en fait qu'une sous ses deux formes, lesquelles sont le prolongement l'une de l'autre (Rom., VI, 4; II Tim., I, 1).

En tout cas, cette idée de la vie par excellence, de la vie éternelle, hante saint Paul à tel point que son esprit ne s'en détache pas: chaque fois que, au cours de ses épîtres, il interjette ses sublimes raccourcis du plan divin, à quelque distance que se porte son regard en arrière: qu'il commence à l'intervention du Christ (Tit., II, 11; III, 4), à l'adhésion des fidèles par la foi ou à leur justification par la grâce (Eph., II, 5, 8); qu'il remonte jusqu'à l'éternité avec l'élection ou l'appel des fidèles, avec la grâce dès lors donnée dans le Christ (II Tim., I, 9), son regard en avant, même par delà la parousie si souvent présentée (I Cor., IV, 15; XI, 26; XVI, 22; cf. II Thess., I, 10) se prolonge toujours jusqu'à la *vie éternelle;* et cette perspective semble s'épanouir de plus en plus sous ses yeux, à mesure qu'approche pour lui la réalisation; ce sont les épîtres pastorales qui contiennent les déclarations les plus nombreuses et les plus explicites : c'est « la *vie* et l'immortalité que Jésus a mises en lumière » (II Tim., I, 10); c'est l' « héritage de la *vie éternelle* » (Tit., III, 7); c'est l'« *apparition glorieuse* de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ » (Tit., II, 13). La foi et la vérité que l'Apôtre prêche « donnent l'espérance de la *vie éternelle*, promise, dès les plus anciens temps, par le Dieu qui ne ment point (Tit., I, 2).

b) Gloire. — Avec le terme de « salut », comme avec celui de « vie » et de « vie éternelle », nous avons déjà plusieurs fois rencontré celui de « gloire » : l '« acquisition du salut » (I Thess., V, 9) devient l' « acquisition de la gloire » (II Thess., II, 14); à l' « espérance de *la vie éternelle* » (Tit., I, 2; III, 7) répond l' « attente de la bienheureuse espérance et de la manifestation de la *gloire* de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ » (Tit., II, 13). Le *salut* et la *vie* s'appliquaient aussi bien à l'état surnaturel présent qu'au futur; la *gloire* s'applique plutôt à l'état futur, par opposition au présent. Les deux premiers n'étaient que des termes génériques, le dernier est déjà presque un terme spécifique. La théologie l'a retenu comme tel : pour elle, l'état surnaturel présent est spécifiquement la *grâce* et l'état surnaturel futur est spécifiquement la *gloire*. La théologie n'a donc eu qu'à suivre l'Écriture où, d'ailleurs, le terme de « gloire » est assez fréquent.

La notion de *gloire* est, sous bien des aspects, parallèle à celle de *vie :* comme la vie des élus est une participation de la vie de Jésus-Christ, la gloire des bienheureux est aussi une participation de la gloire de Jésus-Christ.

Au milieu des nombreux sens du mot « gloire », c'est un sens très précis et le centre d'une doctrine très caractéristique que celui de la gloire du Christ et de sa glorification au jour de la résurrection. Sans doute le Christ a déjà été glorifié ici-bas (Joa., XI, 4; XII, 16, 23, 28; XIII, 31), mais sa vraie gloire, celle que le Père annonce (Joa., XII, 28; XIII, 32), c'est celle qu'il reçoit au jour de sa résurrection : c'est en ce jour qu'après avoir souffert, il est entré dans sa gloire (Luc., XXIV, 26; Act., III, 13; I Cor., II, 8; II Cor., III, 18; IV, 4; VIII, 19, 23). Cette gloire comporte la transformation de son corps qui, rendu spirituel, est devenu un instrument proportionné de l'Esprit (I Cor., XV, 48; Phil., III, 21). Le Christ glorifié a disparu de la terre; il a été enlevé en gloire (I Tim., III, 16); il est aux cieux où il faut qu'il demeure jusqu'au temps du « rétablissement de toutes choses » (Act., III, 21), dit saint Pierre, « de la parousie », dirait saint Paul. Mais il est caché en Dieu; sa gloire est donc aussi cachée. Cependant il a envoyé son Esprit (Act., II, 33) sous l'action duquel ses disciples continuent son œuvre et font progresser sa gloire; mais leur situation, à eux, n'est pas encore la gloire : leur vie surnaturelle est toujours « cachée avec le Christ en Dieu » (Col., III, 3).

A la fin des temps, Jésus quittera le lieu secret de sa gloire, pour reparaître à la vue des hommes : il cessera d'être caché en Dieu et se manifestera (Col., III, 3).

Jésus apparaîtra du ciel avec les messagers de sa puissance, quand il viendra pour être glorifié dans ses saints (II Thess., I, 7, 9) et qu'il anéantira l'impie par l'éclat de son avènement (littéralement : par l'épiphanie de sa parousie) (II Thess., II, 8) : ce sera « l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ » (Tit., II, 13; cf. Matth., XXIV, 30; I Petr., IV, 13; V, 1, 10; Jac., II, 1).

Or cette gloire de Jésus-Christ, les fidèles sont appelés à la partager. C'est le terme de leur salut. Saint Paul supporte tout à cause des élus, afin qu'eux aussi obtiennent le salut qui est dans le Christ Jésus « avec la gloire éternelle » (II Tim., II, 10). C'est le dernier terme de leur espérance. Ils se glorifient dans l'espérance de la *gloire* de Dieu (Rom., V, 2). Dans le Christ, ils ont l'espérance de la *gloire* (Col., I, 27). C'est le prix (βραβεῖον) du divin appel d'en haut dans le Christ Jésus (Phil., III, 14). Dieu les appelle à *sa gloire* (I Thess., II, 12) et les invite à l'acquisition de la *gloire* du Seigneur (I Thess., V, 9). Dieu nous a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que ce Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères (Rom., VIII, 29); nous devons donc souffrir avec lui pour être *glorifiés* avec lui (Rom., VIII, 17). Mais notre légère affliction du moment présent produit en nous *un poids éternel de gloire* (II Cor., IV, 17).

Mais pour le moment, « leur vie est *cachée avec le Christ en Dieu* » (Col., III, 3). L'expression éveille une double idée : celle de *sécurité*, mais surtout celle de *secret*. D'une part la vie des fidèles, avec les biens surnaturels dont elle dispose, est *en sécurité;* car celui *avec qui* elle est, réside là « où les voleurs ne dérobent point » (Matth., VI, 20). Mais elle y est *cachée* avec lui, car il est aussi là « où le monde ne le voit plus » (Joa., XIV, 19) et c'est « en Dieu » : ce qui est avec Jésus glorifié est « en Dieu », car « le Fils est dans le sein du Père » (Joa., I, 18; cf. XVII, 21, 23). En d'autres termes, les merveilles de la vie surnaturelle, ici-bas dans la grâce, n'éclatent point aux regards, comme elles le feront, au ciel, dans la gloire : car « ce que nous serons [un jour] n'a pas encore été manifesté » (I Joa., III, 2).

Mais, continue saint Paul, s'adressant aux Colossiens « quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous apparaîtrez, vous aussi, avec lui *dans la gloire* » (Col., III, 4). Sa gloire, c'est l'éclat visible et spirituel de sa présence, partagé par les siens; la gloire des siens est donc le complément de la sienne propre. C'est alors seulement que sera « révélée en nous la gloire » promise (Rom., VIII, 18). Cette glorification s'étendra jusqu'à notre corps, que le Christ tirera de son humilité pour le conformer à la *gloire* de son propre corps (Phil., III, 21) et la création elle-même réalisera son espérance d'être affranchie de la servitude de la corruption et d'« avoir part à la liberté de la *gloire* des enfants de Dieu » (Rom., VIII, 21), de la liberté qui appartient à cet état de gloire; la création jouira, à sa manière, des privilèges de cette glorieuse condition de l'homme. Alors sera atteint le but de « la sagesse de Dieu », celle qui est cachée « dans le mystère », celle que Dieu, avant les siècles, avait prédéterminée pour *notre gloire* (I Cor., II, 7). Alors éclatera sur les objets (vases) de miséricorde qu'elle a préparés pour la *gloire*, la multiple richesse de Dieu qui est tout à la fois la « richesse de sa bonté » (Rom., II, 4), la « richesse de sa grâce » (Eph., I, 7; II, 7) et la « richesse de sa gloire » (Rom., IX, 23; Eph., III, 16; Phil., IV, 19; cf. Eph., I, 18; Col., I, 27; Rom., XI, 33; Eph., III, 8); la gloire de Dieu éclatera d'autant plus dans le ciel qu'elle sera plus abondamment partagée par les élus. Dieu aura, selon la promesse faite aux Philippiens, pourvu à tous nos besoins, selon sa richesse *en gloire* dans le Christ Jésus, ou bien, selon Lightfoot, en nous plaçant avec lui dans la gloire (Phil., IV, 19).

c) Adoption et héritage. — Avec la vie éternelle (Rom., II, 7; IV, 21; VI, 22, 23; Gal., VI, 8; I Tim., I, 16; VI, 12, 19; Tit., I, 2; III, 7) et la gloire éternelle (II Cor., IV, 17; II Tim., II, 10; cf. I Petr., V, 19), les élus obtiennent le plein effet de leur *adoption divine* et la possession définitive de leur *céleste héritage*.

C'est pour nous conférer l'*adoption divine* que Dieu a envoyé son Fils (Gal., IV, 4). Aussi, dès le baptême, les justes, en devenant enfants de Dieu, reçoivent l'*esprit d'adoption* qui leur fait crier vers Dieu : *Abba*, « Père » (Rom., VIII, 15). Cette adoption est bien une réalité. Voici cependant qu'elle est présentée comme étant encore un objet d'attente : « Nous gémissons en nous-mêmes, *attendant l'adoption* [des enfants de Dieu], *la rédemption de notre corps* » (Rom., VIII, 23). C'est qu'ici-bas nous n'avons encore que « des prémices » (Rom., VIII, 23). Notre adoption divine n'aura son plein effet qu'au jour où nous serons glorifiés avec Jésus-Christ (Rom., VIII, 17; cf. 18). Mais alors elle s'étendra jusqu'à notre corps : *la rédemption de ce corps* n'était jusqu'à ce moment qu'une espérance dont nous n'avions qu'un gage; elle deviendra une réalité (VIII, 23) le jour où le Sauveur Notre-Seigneur Jésus-Christ transformera notre corps si misérable, en le rendant semblable à son *corps glorieux* (Phil., III, 21).

Devenus au baptême enfants adoptifs de Dieu, frères adoptifs de Jésus-Christ, les élus sont, de ce chef, *héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ* (Gal., IV, 7; Rom., VIII, 17); ils ont dès lors des droits sur l'héritage divin promis à Abraham (Gen., XII, 1) et qui, à travers l'image de la terre promise (Hebr., III, 11), vise le bonheur éternel (Hebr., IV, 7), le bien par excellence que Dieu transmet à ses enfants, l'*héritage éternel* (Hebr., IX, 15), l'*héritage incorruptible* (I Petr., I, 4; I Cor., XV, 50), *l'héritage de la vie éternelle* (Matth., XIX, 29; Marc., X, 17; Luc., X, 25; XVIII, 18; cf. Tit., III, 7) qui est aussi *l'héritage du salut* (Hebr., I, 14).

Mais ils ne tiennent pas encore cet héritage : sans doute dans le Saint-Esprit présent en eux par la grâce, ils ont les arrhes qui leur en garantissent la possession future (II Cor., I, 22; V, 5; Eph., I, 14), le sceau qui les marque pour l'entrée en jouissance au jour de la [pleine] rédemption (Eph., IV, 30). Ils sont, en espérance, héritiers de la vie éternelle (Tit., III, 7) et cette espérance ne trompe point (Rom., V, 5). Mais ce n'est pas encore la possession.

Celle-ci n'aura pas lieu avant qu'éclate sur eux la manifestation de la gloire (Rom., VIII, 18); alors ce sera le « jour de la rédemption » (Eph., IV, 30), le jour de la pleine rédemption de la « possession » de Dieu, c'est-à-dire de ceux que Dieu s'était acquis par le sacrifice de son Fils : le prix du rachat était payé, la réalité de la délivrance était encore à venir. Alors les élus prendront définitivement possession de l'héritage. Dieu leur donnera l' « héritage avec tous les sanctifiés » (Act., XX, 32). « Ils recevront l'héritage avec les sanctifiés » (Act., XXVI, 18; cf. Col., I, 12 : « l'héritage des saints dans la lumière). Alors ils sauront « quelle est l'espérance » à laquelle Dieu les a appelés et quelles sont les « richesses de la gloire de son héritage, réservé aux saints » (Eph., I, 18; cf. V, 5). « Ils recevront du Seigneur la récompense de l'héritage » (Col., III, 24). Ils seront, non plus seulement en espérance, mais en réalité les héritiers de la vie éternelle (Tit., III, 7).

C'est alors seulement qu'aura lieu la « révélation des enfants de Dieu » (Rom., VIII, 19), c'est-à-dire la pleine manifestation et la complète jouissance des droits que leur confère leur titre d' « enfants de Dieu », que s'épanouira la « liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rom., VIII, 21). Alors enfin ils partageront pleinement la « communion du Fils de Dieu » à laquelle ils ont été appelés (I Cor., I, 9).

d) Royaume. — Avec le salut, la vie, la gloire, l'adoption et l'héritage, les élus reçoivent encore le *royaume* ou l'*héritage du royaume*, car saint Paul associe ces deux expressions plus volontiers que les autres (I Cor., vi, 9, 10; xv, 50; Gal., v, 21; cf. Matth., xxv, 34).

L'expression de *royaume*, chez saint Paul, comme chez les autres apôtres, est un tribut payé au langage de l'Évangile et, dans l'Évangile même, c'est l'utilisation d'une notion chère aux Juifs depuis l'Ancien Testament et fréquente chez les rabbins : le royaume ou règne de Dieu, c'est la domination souveraine de la volonté de Dieu sur le monde, telle que devait l'établir le Messie à son arrivée. Jésus s'empare de cette conception. Dès le début de son ministère, il proclame que le règne de Dieu est arrivé : ce règne existe en sa personne, il est constitué par sa présence, il consiste dans les biens surnaturels que les siens tiennent de lui. D'autre part, il quitte le monde en déclarant que le royaume de son Père ne serait révélé qu'à son retour (Matth., xiii, 43; xxvi, 29, 64; Luc., xix, 12). Il y a donc deux formes, ou mieux, deux phases du royaume: *le royaume présent* ou royaume d'ici-bas, encore imparfait, avec mélange des méchants et des bons et *le royaume futur* qui n'est pas précisément un royaume nouveau, mais la manifestation, le déploiement, le perfectionnement de celui qui existait déjà (Luc., xviii, 21; Joa., xviii, 36, 37; Matth., v, 3, 10; xiii, 31-33, 38). Dans l'Évangile, les diverses mentions se répartissent assez également entre ces deux notions.

Il en est autrement dans les écrits apostoliques. Pour les disciples, le royaume présent est réalisé dans l'Église. La doctrine qui le concerne passe au second plan et le terme qui le désigne devient vite archaïque. L'expression de royaume de Dieu est peu à peu réservée au royaume eschatologique dont la perspective reste la même que dans l'Évangile.

Ainsi en est-il de saint Paul. Il parle une fois ou l'autre du royaume pour en indiquer la *nature* et les *caractères*, afin d'en déduire la règle de conduite des chrétiens, mais il fait abstraction du mode concret de réalisation du royaume : il ne s'agit ni de la société des fidèles, ni de la société des élus. « Le royaume de Dieu est *justice* et *paix* et *joie* dans le *Saint-Esprit* » (Rom., xiv, 17). « Le royaume de Dieu n'est pas en *paroles* mais *en* [œuvres de] *force* » (I Cor., iv, 20). On pourrait dans ces formules remplacer « royaume » par « Évangile » ou « christianisme ».

Quelquefois aussi saint Paul parle du *royaume présent*. On ne saurait sans doute mettre à son compte les termes par lesquels saint Luc décrit son ministère, comme une prédication du « royaume de Dieu » (Act., xx, 25; xxviii, 31), comme un témoignage rendu au royaume de Dieu (Act., xxviii, 23; cf. Act., i, 3, 6; viii, 12; xix, 8). L'historien emploie instinctivement la formule consacrée par l'Évangile. Saint Paul l'emploie, lui aussi, quand il parle de « ses collaborateurs pour le royaume de Dieu » (Col., iv, 11). Le royaume de Dieu, ici, n'est guère que l'Église. La notion du royaume présent est plus explicite quand il envisage les Colossiens comme ayant été transportés (aoriste) de la puissance des ténèbres dans le *royaume du Fils bien-aimé* (Col., i, 13).

Mais on sent bien que ce n'est pas encore ici le royaume véritable : comme précédemment pour le salut, la vie, la rédemption et l'adoption, ce n'est, du royaume, qu'une *forme inchoative et imparfaite*. Dans ce monde mauvais, le règne de Dieu demeure caché; il n'est réalisé qu'en partie, au milieu des contradictions et avec des gémissements; les biens dont il jouit ne sont encore qu'un gage et des prémices; ce n'est que l'expérience d'un enfant en comparaison de la « gloire à venir qui sera révélée en nous » (Rom., viii, 18-25; I Cor., xiii, 8-12; II Cor., iv, 16-v, 5). La gloire intérieure et la vraie richesse du royaume sont déjà acquises (I Cor., iii, 18; Rom., viii, 30; ix, 23), mais elles n'éclateront qu'à la « révélation des enfants de Dieu » (Rom., viii, 19), quand leur état correspondra à leur caractère et « le corps spirituel », à la dignité et aux besoins de l'esprit qui l'informe (I Cor., xv, 45).

C'est bien encore du *royaume présent* qu'il est question, semble-t-il, dans le célèbre passage de la *remise de la royauté au Père* (I Cor., xv, 24-28), mais c'est, précisément, pour marquer la fin de ce royaume et l'avènement définitif du royaume éternel. Ce royaume présent, c'est le règne militant qui se développe ici-bas, durant la vie de l'Église, sous la direction du Christ glorifié : voilà pourquoi, si c'est le *royaume de Dieu* (I Cor., vi, 9, 10; xv, 50), c'est aussi le *royaume du Christ*, son Fils bien-aimé (Col., i, 13). L'établissement de ce royaume est le but de la mission rédemptrice. Tant que dure la lutte, il se développe, mais il aura une fin : quand le Christ aura abattu tous ses ennemis, dont le dernier est la mort, sa mission sera terminée; il aura rétabli l'autorité de Dieu attaquée par le péché. Alors il remettra la royauté au Dieu et Père. Et quand tout lui aura été soumis, il s'empressera, comme un vassal à son suzerain, de faire hommage à Dieu de ses conquêtes et de lui-même. La royauté que le Christ abdique entre les mains du Père, c'est le pouvoir qu'il exerçait au titre particulier de Messie, médiateur, chef de l'Église militante. Dès qu'il l'a déposé commence le règne sans fin que, comme Dieu, il exerce avec son Père sur le même trône, dans la paix éternelle (Apoc., vii, 17; xxii, 1, 3). Mais, comme homme, il garde la primauté d'honneur et la domination universelle que lui a values sa mission unique : son exaltation l'a préposé à tout ce qui a nom dans ce monde et dans le monde à venir (Eph., i, 21; cf. Phil., ii, 9-11). Au *règne de la grâce*, qui était proprement celui du Rédempteur, a succédé le *règne de la gloire* et « Dieu est tout en tous » (I Cor., xv, 28).

Voilà le royaume dont parle le plus ordinairement l'Apôtre, celui qu'il entrevoit déjà à travers le royaume présent (Col., i, 13), celui qui commence avec le retour triomphal du Christ (II Tim., iv, 1). C'est tout à la fois le royaume du Christ et celui de Dieu (Eph., v, 5). C'est à ce royaume et à sa gloire que Dieu appelle les chrétiens (I Thess., ii, 12). C'est pour ce royaume et dans sa perspective que les chrétiens souffrent (II Thess., i, 5; cf. Act., xiv, 21). C'est à ce royaume et à son héritage éternel que les pécheurs n'auront point de part (I Cor., vi, 9, 10; xv, 50; Gal., v, 21; Eph., v, 5). Bref, c'est le royaume céleste du Seigneur qui nous y assurera le salut éternel (II Tim., ix, 18). Et comme Jésus-Christ règne dans ce royaume, ceux qui y sont avec lui et partagent avec lui tout ce qu'il a (I Cor., i, 9) règnent avec lui (Rom., v, 17). Si nous mourons avec lui, nous *vivrons* avec lui, nous *règnerons* avec lui (II Tim., ii, 11-12).

e) Grâce et récompense. — Ce suprême état de bonheur, qu'on l'appelle « gloire », « vie éternelle » ou « salut final », est tout à la fois *une grâce* et *une récompense :* une grâce relevant de la pure libéralité divine et une récompense promise à nos efforts. Ce terme sublime du mouvement ascensionnel de la vie surnaturelle ne fait pas exception à la règle que nous avons déjà bien souvent rencontrée, mais c'est à ce point culminant que les témoignages se multiplient.

« C'est *par grâce* que *vous êtes sauvés* », déclare saint Paul aux Éphésiens, avec une force singulière; l'assertion est jetée à l'avance entre parenthèses (Eph., ii, 5); puis, quand le développement de la période la ramène, elle est reprise et complétée : « C'est par la *grâce* que *vous êtes sauvés* par le moyen de la *foi* » (Eph., ii, 8). Et l'Apôtre insiste encore : « Et cela ne vient pas de vous, c'est le *don de Dieu;* ce n'est point

par les œuvres, afin que nul ne se glorifie » (Eph., ɪɪ, 8-9). Les deux célèbres déclarations de l'épître à Tite ne sont pas moins énergiques et elles sont plus explicitement appliquées à la vie éternelle. « *La grâce salvatrice de Dieu* qui s'est manifestée » en Jésus-Christ fait attendre « la bienheureuse espérance et l'*apparition glorieuse* de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ » (Tit., ɪɪ, 11, 13). « Lorsque sont apparues la bénignité de notre Dieu et son amour des hommes » « il nous a sauvés », afin que « justifiés par la grâce de Jésus-Christ, nous devenions *héritiers de la vie éternelle* selon notre espérance » (Tit., ɪɪɪ, 4, 5, 7). Dans ces textes, non seulement la causalité de la grâce est affirmée, mais celle des œuvres est exclue (Eph., ɪɪ, 7; Tit., ɪɪɪ, 5). C'est encore comme une grâce que l' « héritage, parmi tous les sanctifiés, est donné » [par Dieu] (Act., xx, 32) et « reçu » [par les élus] (Act., xxvɪ, 18; cf. I Thess., v, 24; Col., ɪ, 12).

Et, pourtant il est encore plus fréquemment et non moins énergiquement affirmé que ce bonheur futur sera la *récompense de nos efforts*, car c'est le plus souvent au jugement suprême que sont appliqués les axiomes si fréquemment rencontrés dans toute la Bible et particulièrement familiers à saint Paul : *Dieu est fidèle, il ne fait pas acception de personnes, il rend à chacun selon ses œuvres...* Oui, « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, au jour de sa colère et de la révélation de son *juste jugement : la vie éternelle* à ceux qui cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité; mais la *colère et l'indignation* aux enfants de contention, indociles à la vérité et dociles à l'iniquité » (Rom., ɪɪ, 5-8). Et l'Apôtre, non content de formuler le principe, continue, en faisant l'application au Juif et au Grec : car Dieu ne fait pas acception de personnes (Rom., ɪɪ, 9-12). « Il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive selon ce qu'il a fait, même par son corps, en bien ou en mal » (II Cor., v, 10). La vie éternelle est une moisson qui dépend de ce qu'on a semé (Gal., vɪ, 8). Que ceux qui travaillent sur le fondement qu'est Jésus-Christ, prennent garde comment ils construisent dessus; ce qu'est l'œuvre de chacun se manifestera : le jour du Seigneur l'éprouvera par le feu; celui dont l'ouvrage subsistera aura sa récompense (I Cor., ɪɪɪ, 10-14). Saint Paul écrit aux esclaves d'Éphèse : « Chacun, soit esclave, soit libre, sera *récompensé par le Seigneur* de ce qu'il aura fait de bien » (Eph., vɪ, 8) et, d'une façon plus saisissante, à ceux de Colosses : « Sachez que vous recevrez du Seigneur la *récompense de l'héritage* » (Col., ɪɪɪ, 24). Il s'agit d'une *exacte récompense*, d'un dû avec pleine équivalence (ἀνταπόδοσις) et cet héritage est bien l'*héritage céleste*, l'héritage incorruptible (I Petr., ɪ, 4), l'héritage éternel (Hebr., ɪx, 15), celui dont l'Esprit-Saint nous donne ici-bas les arrhes (Eph., ɪ, 14; cf. ɪ, 18; v, 5; Act., xx, 32). La vie éternelle est la récompense du bon combat de la foi (I Tim., vɪ, 12). La récompense que saint Paul attend pour son œuvre, c'est la gloire qu'il partagera auprès du Christ (Phil., ɪɪ, 16).

Parfois les mêmes textes représentent les deux points de vue à la fois, celui de la grâce et celui de la récompense. Saint Paul écrit aux Philippiens qu'il court droit au but pour remporter le prix auquel Dieu l'a appelé d'en haut, en Jésus-Christ (Phil., ɪɪɪ, 14). Il déclare à Timothée que, sa course étant achevée, il lui reste en réserve la couronne de justice que lui rendra le juste juge qu'est le Seigneur (II Tim., ɪv, 8). Le prix et la couronne proposés sont hors de proportion avec nos efforts; c'est Dieu qui offre le prix et présente la couronne; c'est même lui qui nous donne la force et soutient nos efforts pour les atteindre : mais ce sont bien nos efforts qui gagnent le prix et méritent la couronne.

5° *La grâce dans l'épître aux Hébreux.* — L'épître aux Hébreux nous a été transmise sous le nom de saint Paul : ce n'est pas tout à fait sans raison, car la doctrine a des affinités profondes avec celle de saint Paul. Mais il en est autrement de la rédaction (cf. décision de la Commission biblique du 24 juin 1914, *De auctore et de modo compositionis epistolæ ad Hebræos, Enchir. bibl.*, n. 429-431). L'antiquité chrétienne l'avait soupçonné (Origène) et la critique moderne en convient généralement : si l'on peut chercher le rédacteur dans l'entourage de saint Paul, sans pouvoir prononcer de nom, c'est un personnage d'une autre tournure d'esprit : il a reçu la formation ou du moins subi l'influence alexandrine. Et ce trait n'est pas sans intérêt pour le Nouveau Testament : avec l'intervention d'Alexandrie où la doctrine juive et la pensée grecque se sont rencontrées et mutuellement fécondées, c'est un nouveau courant de l'esprit humain qui apporte son concours à l'expression de la vérité révélée. L'épître aux Hébreux renoue, dans le Nouveau Testament, la tradition que représentait, dans l'Ancien, le livre alexandrin de la Sagesse (cf. Hebr., ɪ, 3 avec Sap., vɪɪ, 26; Hebr., xɪ avec Sap., x) et, comme expression de la révélation évangélique, elle vient prendre rang et servir de lien entre la formule paulinienne et la formule johannique, à côté des épîtres de la captivité qui, tout en représentant bien authentiquement la doctrine de saint Paul, ont de remarquables affinités de langage et de pensée avec les écrits de saint Jean.

Dans le domaine particulier de la *grâce*, entre saint Paul et l'*épître aux Hébreux*, le langage diffère et la doctrine même en reçoit un coloris différent; mais la pensée est bien la même. Chez saint Paul, le terme de « grâce » (χάρις) est au centre même de la doctrine, tandis que, dans l'épître aux Hébreux, il n'est, pour ainsi dire, qu'à la périphérie; il ne vient jamais dans les aperçus dogmatiques, mais seulement dans les exhortations morales (ɪɪ, 9; ɪv, 16; x, 29; xɪɪ, 15, 28; xɪɪɪ, 9, 25). Et pourtant, que ce soit avec ce terme ou avec d'autres, les conceptions fondamentales sont en parfait accord. Pour l'apôtre des Judéo-chrétiens comme pour saint Paul le christianisme est une religion de grâce : pour celui-ci, la grâce justifie l'homme devant Dieu (Rom., ɪɪɪ, 21-26); pour celui-là, la grâce assure à l'homme un libre accès auprès de Dieu (Hebr., x, 19-22). L'un oppose la grâce aux œuvres de la Loi; l'autre oppose ce privilège du libre accès auprès de Dieu à la distance que les cérémonies lévitiques maintenaient entre Dieu et son adorateur. L'exhortation fondamentale de l'épître aux Hébreux : *Approchons-nous* (Hebr., ɪv, 16; x, 22; cf. vɪɪ, 25; x, 1; xɪ, 6) suppose en Dieu un Père, riche de grâces et plein de bienveillance, de qui l'on peut attendre avec confiance tous les biens spirituels, le pardon des péchés (ɪɪ, 17), la lumière (vɪ, 4; x, 26), le don céleste (vɪ, 4) et les secours opportuns (ɪɪ, 18). Bref dans l'épître aux Hébreux, comme dans celles aux Galates et aux Romains, le salut est un don gratuit, une *grâce* (Rom., ɪ, 16; x, 1, 10; xɪ, 11; xɪɪɪ, 11; Hebr., ɪ, 14; ɪɪ, 3, 10; v, 9; vɪ, 9).

1. *La grâce dans l'Ancien et le Nouveau Testament d'après saint Paul et l'épître aux Hébreux.* — Sur un des points principaux de cette doctrine, les rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament et leurs *éléments de grâce respectifs*, une confrontation préalable s'impose entre saint Paul et l'épître aux Hébreux : tandis que, partout ailleurs, il n'y a, sur cette question, que des traits isolés (citations de textes ou utilisation de figures de l'ancienne loi), chez ces deux écrivains sacrés seulement on trouve une doctrine ordonnée et complète (cf. E. Tobac, *Fondements scripturaires de la doctrine de la grâce*, dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. ɪɪ, col. 330-331). Ce thème est amené sous leur plume par le but qu'ils poursuivent respectivement. Saint Paul, dans ses quatre grandes épîtres, particulièrement dans celles aux Galates et aux Romains, réfute les judaï-

sants qui, sous prétexte de fidélité à la Loi, la gardent tout entière et ne font qu'y ajouter la foi en Jésus-Christ et les obligations du christianisme, comme si la Loi restait, à côté de Jésus-Christ, un véritable principe de salut. L'apôtre des gentils montre que le christianisme ne s'ajoute pas à la Loi, mais qu'il la remplace. L'auteur de l'épître aux Hébreux est dans une situation analogue : les Judéo-chrétiens auxquels il s'adresse sont tentés de déserter la foi chrétienne et de revenir au judaïsme ; il doit leur montrer que ce retour aux pratiques juives est un recul et une chute.

Mais ce thème commun est abordé par les deux auteurs dans des dispositions bien différentes. Saint Paul le fait sans sympathie pour les rites mosaïques : il s'adresse à des païens convertis ; les pratiques de la Loi leur sont étrangères ; on veut les en surcharger bien à tort. Aussi l'apôtre des gentils n'a-t-il aucun ménagement, ni pour les judaïsants, ni pour leurs rites désormais nuisibles ; il n'a pas à faire ressortir la grâce qu'ils ont jadis contenue, mais qu'ils ne contiennent plus. L'auteur de l'épître aux Hébreux s'adresse à des Juifs devenus chrétiens : les cérémonies mosaïques, longtemps pratiquées par eux, leur restent chères ; elles font partie de leur patrimoine national ; la splendeur qu'elles conservent constitue même pour eux une redoutable tentation. Aussi leur apôtre leur présente-t-il ces cérémonies avec sympathie : si elles sont maintenant dépassées, elles ont joué jadis un rôle grandiose ; il fait donc volontiers ressortir l'image de vérité et la part de grâce qu'elles ont apportées.

Identité du thème et diversité dans la manière de l'envisager : ces deux considérations dominent tout le problème. L'identité du thème explique la ressemblance profonde de la doctrine chez les deux auteurs ; la diversité d'aspect rend compte de leurs divergences superficielles, car s'ils arrivent aux mêmes conclusions, c'est en partant de prémisses différentes et en passant par divers chemins.

Ces conclusions communes, c'est, d'une part, que l'économie nouvelle du christianisme marque l'avènement du régime plénier de la grâce et, d'autre part, que l'économie ancienne, quoique moins favorisée, avait cependant sa part de grâce. Mais quand il faut préciser cette grâce, la différence des desseins éclate et la divergence des expressions s'accentue : l'épître aux Hébreux souligne cette grâce de l'économie ancienne ; saint Paul la suppose plutôt qu'il ne l'exprime.

Cette divergence de dessein amène, dans la présentation du thème commun, deux différences principales, une de point de vue, l'autre d'objet.

a) Différence de point de vue. — Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, saint Paul fait plutôt saillir l'*opposition*, et l'épître aux Hébreux, la continuité : c'est avec beaucoup d'exagération, mais non sans quelque part de vérité, qu'on a pu dire, en langage moderne, que l' « auteur de l'épître aux Hébreux est un évolutionniste, et saint Paul un révolutionnaire, en prenant ce terme en son sens exclusivement moral et religieux » (Eug. Ménégoz, *La théol. de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1894, p. 197). Pendant que saint Paul présente la Loi comme un régime d'esclavage dont l'Évangile affranchit (Gal., v, 1, 13), un pédagogue importun dont l'enfant est délivré à sa majorité (Gal., III, 25), un écrit de condamnation que Jésus a cloué à sa croix (Col., II, 14), l'épître aux Hébreux « greffe la nouvelle alliance sur l'ancienne et fait sortir l'Église de la Synagogue, comme le fruit naît de la fleur ou la tige du germe » (F. Prat, *La théol. de saint Paul*, 8e éd., t. I, Paris, 1920, p. 457). L'économie de la Loi est un régime qui ne donnait qu'incomplète satisfaction ; c'est un symbole devenu inefficace, une ombre qui s'est évanouie, un échafaudage qu'on enlève une fois l'édifice construit, une chrysalide dont le papillon s'est envolé. Le christianisme n'est pas présenté comme un absolu, comme une innovation, mais comme une continuation : ce n'est pas le bien succédant au mal, ni le vrai au faux ; c'est le meilleur succédant au bon, le parfait à l'imparfait. Il est sans cesse question de « meilleure espérance » (Hebr., VII, 19) ; de « meilleure alliance » (VII, 22) ; de « ministère plus élevé » (VIII, 6) ; de « tabernacle meilleur et plus parfait » (IX, 11) ; de » meilleurs sacrifices », de « meilleures promesses » (IX, 23). Le raisonnement qui revient sans cesse ; c'est l'argument *a fortiori*, l'argument *a minori ad majus* : s'il en était ainsi sous la loi de Moïse, combien davantage sous la loi du Christ (IX, 14 ; X, 29) ? Les révélations de l'Ancien Testament étaient, sous tous rapports, des révélations authentiques, mais la révélation chrétienne, qui leur fait suite, est bien supérieure ; le Christ, son instrument, est bien au-dessus des prophètes (I, 2), des anges (I, 4), de Moïse (III, 3) ; il n'a pas parlé, dans la terreur, comme au Sinaï (XII, 18-21), mais avec douceur et miséricorde, comme sur la montagne de Galilée. D'ailleurs, comme nous le verrons plus loin, l'idée de perfectionnement est une des idées maîtresses de l'épître (IX, 9 ; X, 1, 14 ; XI, 40 ; XII, 23). Bref, il semble que, pour saint Paul, dans l'Évangile, la Loi est abrogée, tandis que, pour l'épître aux Hébreux, elle n'est pas abolie, mais, comme dans Matth., v, 17, accomplie, parachevée, transfigurée.

b) Différence d'objet. — Saint Paul voit surtout dans la Loi un code de législation, un corps de commandements imposés à l'obéissance, une discipline morale destinée à contraindre. L'auteur de l'épître aux Hébreux voit surtout, dans l'ancienne économie, un culte, un sacerdoce, des sacrifices qui préfiguraient le culte, le sacerdoce et le sacrifice définitifs du Nouveau Testament ; ce point de vue rituel est si bien le principal que c'est le changement de sacerdoce qui entraîne le changement de loi (VII, 12).

C'est dans le même ordre d'idées que nos deux écrivains sacrés cherchent respectivement le motif de l'impuissance de la Loi, impuissance dont ils conviennent également ; saint Paul se place dans l'ordre moral : la Loi n'est bonne qu'à faire sentir à l'homme sa faiblesse, qu'à multiplier les péchés ; il va jusqu'à dire qu'elle a été établie pour cela : *propter transgressiones posita est* (Gal., III, 19). L'auteur de l'épître aux Hébreux se place dans l'ordre doctrinal et rituel : le culte mosaïque est impuissant, parce qu'il est tout extérieur ; il ne produit qu'une sainteté légale ; il ne saurait atteindre le fond des âmes. « Il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés » (Hebr., X, 4, 11 ; cf. IX, 9, 10). Cet ancien pacte avait un grand défaut, sa tendance à vieillir et à mourir enfin de sénilité (VIII, 13).

Avec ces conceptions respectives vont de pair les formules de langage. Celles de saint Paul soulignant le contraste de l'ancienne à la nouvelle alliance, sont des formules absolues, des antithèses d'ordre moral. La plus fréquente, celle qui nous concerne le plus directement, oppose la Loi et la grâce (Rom., VI, 14, 15). Les autres sont à l'avenant : la chair et l'esprit (Rom., VIII ; Gal., v), les œuvres et la foi (Gal., II, 16 ; III, 1, 5 ; Rom., III, 27, 28 ; IX, 32), la malédiction et la bénédiction (Gal., III, 13, 14), le péché et la miséricorde, la menace de mort inévitable et le don de la vie éternelle (Rom., v, 20, 21). Celles de l'épître aux Hébreux soulignant la continuité sont plutôt relatives, d'ordre doctrinal et rituel : les cérémonies de l'ancien culte par rapport à celles du nouveau sont l' « ombre » (σκιά), opposée au « corps » (σῶμα), l' « antitype » (ἀντίτυπος), à la « vérité », la « figure » (ὑπόδειγμα) et la « similitude » (παραβολή), à la « réalité » (Hebr., VIII, 5 ; X, 1 ; IV, 11 ; IX, 9, 23, 24 ; XI, 19). Ce caractère figuratif de l'économie mosaïque est présenté avec insistance et expli-

que par des antithèses variées : la terre et le ciel, le présent et l'avenir, le matériel et l'immatériel. Bref, le Nouveau Testament est, pour saint Paul, l'accomplissement d'une promesse ; pour l'épître aux Hébreux, la réalisation d'un archétype.

On aurait tort de conclure de là que saint Paul est hostile à la Loi et que l'auteur de l'épître aux Hébreux lui est favorable ; il serait facile d'opérer le renversement des deux thèses. Saint Paul sait, à l'occasion, dépeindre la continuité et l'harmonie des deux testaments (Rom., IV ; Gal., III) et, si l'obstination des judaïsants l'oblige à accentuer le procès de la Loi, il ne veut pas qu'on se méprenne sur sa pensée : il proteste que la Loi est sainte, juste et bonne (Rom., VII, 12), qu'elle est spirituelle (Rom., VII, 14), donc pleine de grâce ; mais ce sont les Juifs qui l'ont pervertie : elle était pour la *vie*, mais ce sont les Juifs qui en ont fait « un instrument de mort » (Rom., VII, 10). De son côté, l'auteur de l'épître aux Hébreux, loin d'être favorable à la Loi, déclare catégoriquement son impuissance et son abrogation : elle n'a rien amené à la perfection (Hebr., VII, 19) ; c'est une loi charnelle (VII, 16) ; ses ordonnances sont charnelles (IX, 10) ; elle a été abrogée à cause de son impuissance et de son inutilité (VII, 18).

C'est qu'en effet, sous ces divergences superficielles qui tiennent à leurs situations respectives, nos deux écrivains sacrés sont en parfait accord. Pour tous deux l'économie nouvelle est définitive : la ligne de démarcation décisive dans l'histoire religieuse de l'humanité c'est pour saint Paul la « plénitude des temps » (Eph., I, 10 ; cf. Gal., IV, 4), avec la venue du Fils, comme pour l'épître aux Hébreux, c'est la *consommation ou le perfectionnement* de tous les sanctifiés par l'oblation unique de notre grand prêtre (Hebr., X, 14 ; cf. X, 10 ; Joa., I, 14). Pour l'un et l'autre, cette économie nouvelle prolonge sa perspective à travers la phase de la grâce jusqu'à celle de la gloire : chez saint Paul, c'est la vertu d'espérance qui assure cette continuité et fournit, dans la grâce présente, le gage de la gloire future (Rom., V, 1-11 ; VIII, 19-30 ; II Cor., III, 12 ; X, 15 ; Eph., I, 18 ; IV, 4 ; Col., I, 27 ; I Thess., V, 8 ; Tit., I, 2 ; II, 13 ; III, 7). Dans l'épître aux Hébreux aussi, l'espérance, comme nous le verrons plus bas, occupe une grande place (Hebr., III, 6 ; VI, 11 ; VII, 19 ; X, 23 ; cf. I Petr., I, 3, 21 ; III, 15), mais la conception dont nous parlons y prend une forme plus caractérisée : par une particularité qui ne se retrouve que dans saint Jean, tout ce qui se rapporte à la nouvelle économie, soit dans la phase présente, soit dans la phase future, reçoit l'épithète d' « éternel » ; il est question de « salut éternel » (Hébr., V, 9), de « rédemption éternelle » (IX, 12), d' « Esprit éternel » (IX, 14), d' « héritage éternel » (IX, 15), d' « alliance éternelle » (XIII, 20 ; cf. VI, 2 : le jugement éternel). La phase glorieuse de cette perspective en vient même à prendre place exceptionnellement dans la terminologie figurative qui est à trois membres : la Loi n'a que l' « ombre » (σκιά, X, 1) ; l'Évangile a plus que l'ombre, mais il n'a que l' « image » (εἰκών, X, 1). Le ciel seul a la *vérité* ou la *réalité*. « *Umbra* in Lege ; *Imago* in Evangelio ; *Veritas* in cœlo » (Saint Ambroise, *Sur le ps. XXXVIII* ; cf. I Cor., XIII, 12).

Si l'économie présente se projette sans fin sur l'avenir, elle remonte aussi fort loin dans le passé ; elle se rattache à la promesse faite à Abraham ; elle a donc précédé l'économie de la Loi qu'elle domine et qu'elle imprègne de la grâce dont elle est porteuse : c'est encore une vue profonde, commune à nos deux auteurs sacrés.

L'économie nouvelle tient à la fois de l'*alliance* et du *testament* (Gal., III, 15, 17 ; II Cor., III, 6, 14 ; Hebr., IX, 15, 16, 17) : l'alliance est éternelle (Hebr., XIII, 20) et le testament, par la mort du testateur, Jésus-Christ, devient irrévocable (IX, 16). Dans l'ancienne économie, la Loi ne tient que de l'*alliance* ; cet engagement de Dieu avec Moïse et avec le peuple est un contrat bilatéral du genre : *do ut des, facio ut facias* ; si le peuple manque à ses engagements, Dieu est délié des siens : aussi l'histoire sainte n'est-elle que la série des infidélités d'Israël et des abandons partiels de Dieu avec les réconciliations éphémères qui ont suivi. Ce qui, dans l'ancienne économie, tient du testament, c'est la *promesse* faite à Abraham : elle constitue un engagement unilatéral où Dieu s'oblige lui-même, sans subordonner son obligation à aucune circonstance extérieure (Gal., III, 15, 17 ; Hebr., VI, 18). Le régime de la promesse était donc un régime de grâce, pendant que celui de la Loi ne l'était pas. A ce titre, l'*économie chrétienne*, économie de *grâce*, se rattache à la *promesse* et non à la *Loi*.

La Loi n'est venue que longtemps après la promesse ; elle ne saurait donc la supprimer (Gal., III, 17). La Loi est subordonnée à la promesse ; elle est une discipline morale destinée à préparer l'accomplissement de la promesse (Gal., III, 19). L'infidélité du peuple délie Dieu des obligations de l'alliance qui est conditionnelle, non de celles de la promesse qui est inconditionnelle et ne dépend que de sa grâce. La Loi n'est donc ni la promesse, ni son accomplissement ; elle est un régime de contrainte interposé entre les deux, pour faciliter la transition de l'une à l'autre. Aussi, avec l'Évangile, la Loi est abrogée et la promesse demeure, car elle est réalisée.

La Loi est la première à témoigner de son vrai caractère de régime transitoire et subordonné. Combien de fois saint Paul ne demande-t-il pas à l'Ancien Testament de faire l'aveu de son insuffisance, de sa caducité et de son futur remplacement par une alliance nouvelle (cf. Rom., XI, 27 citant Is., LIX, 21 et XXVII, 9) ! Bien mieux l'ancienne économie rend même hommage au nouveau régime de justice (Rom., III, 21) : elle lui était donc subordonnée, comme un régime de loi à un régime de grâce (cf. M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 187). Cette attitude est encore plus remarquable dans l'épître aux Hébreux ; on peut dire que l'armature de l'écrit est constituée par quatre grands oracles de l'Ancien Testament : 1° l'annonce de la *nouvelle alliance* par Jérémie (XXXI, 31-34), prophétie citée deux fois (Hebr., VIII, 8-11 ; X, 16, 17), la plus longue citation de l'Ancien Testament dans le Nouveau ; 2° l'annonce du *nouveau sacerdoce* selon l'ordre de Melchisédech par le ps. CX, 4 (cf. Gen., XIV ; Hebr., V, 6, 10 ; VII, 1-17) ; 3° l'annonce du *nouveau et unique sacrifice*, pour remplacer la multitude des sacrifices impuissants de l'ancienne loi (Ps., XL, 7 ; Hebr., X, 5). Ces trois textes appartiennent à la grande thèse dogmatique qui fait le centre de l'épître ; ils en représentent les trois principaux aspects : l'*alliance*, le *sacerdoce*, le *sacrifice*. Le quatrième oracle appartient à la partie morale : c'est l'annonce, par le psalmiste (Ps., XCV, 7, 11), de l'entrée dans le *repos de Dieu* pour ceux qui écouteront sa voix, mieux que ne l'ont fait au désert les Israélites à l'égard de Moïse (Hebr., III, 7-IV, 10). Déjà pour saint Paul, la terre de Chanaan, un des objets de la promesse faite à Abraham, était le type du royaume messianique (Gal., III, 28, 29 ; cf. Rom., IV ; I Petr., I, 4 ; III, 9). Bien plus explicitement, dans l'épître aux Hébreux, le repos dans la terre promise, objet premier présenté à l'attente des Israélites, se transforme, après un acompte insuffisant dans la terre sainte, en un repos plus élevé, le repos éternel avec Dieu dans la vraie terre promise du ciel (IV, 1).

D'ailleurs, sous la Loi, ce n'était pas la Loi comme telle qui agissait ; dans l'ancienne économie, la nouvelle était déjà en puissance et, dans une certaine mesure, en acte. Saint Paul, posant en principe que la justification ne saurait venir de la Loi, mais seulement de la foi en Jésus-Christ (Rom., III, 21-26), s'empresse d'éta-

blir que, de fait, dans l'Ancien Testament, ce n'était pas la Loi qui justifiait, mais déjà la foi et, par conséquent, la grâce : c'est par la foi qu'Abraham a été justifié, bien avant qu'existât la Loi, avant même qu'il eût reçu la circoncision, qui était comme une ébauche de la Loi (Rom., IV). Ainsi en était-il même sous la Loi: le prophète Habacuc ne déclare-t-il pas que le « juste vit de la foi »? (Hab., II, 4; cf. Rom., I, 17; Hebr., X, 38.) L'épître aux Hébreux, sans formuler cette doctrine, en suppose l'exercice, non seulement sous la Loi, mais depuis l'origine du monde : c'est la foi et, par conséquent la grâce, qui a inspiré tous les héros de l'Ancien Testament, non seulement les patriarches, Abel, Hénoch, Noé, Abraham et Sara, Isaac, Jacob et Joseph, mais encore Moïse, Rahab, les juges et les prophètes, jusqu'aux Macchabées (XI, 1-40).

Le parallélisme est remarquable, sous ce rapport, entre la *conception morale* de saint Paul et la *conception rituelle* de l'épître aux Hébreux. D'après saint Paul, la messianité de Jésus se rattache directement à Abraham dont il réalise la promesse par-dessus Moïse dont il abroge la Loi; de même, d'après l'épître aux Hébreux, le sacerdoce de Jésus-Christ, par-dessus le sacerdoce de Lévi et d'Aaron qu'il abroge, se rattache, non pas même à Abraham, mais à Melchisédech, prêtre du Dieu très haut, supérieur à Abraham, qui lui paie la dîme et qu'il bénit, à plus forte raison supérieur à Lévi qui était encore *in lumbis Abrahæ* (Hebr., VII, 1-10).

D'ailleurs l'alliance mosaïque et le sacerdoce lévitique n'étaient que pour les Juifs, tandis que la promesse à Abraham était pour toutes les nations (Gen., XXII, 18; XXVI, 4; Gal., III, 8, 14) et la nouvelle économie devait avoir un sacerdoce qui fût pour toute l'humanité (Hebr., V, 1). Ici encore nos deux auteurs sacrés s'accordent sur la manière d'élargir l'horizon. D'après saint Paul, si les Israélites, en vertu de l'alliance, ont eu des grâces spéciales, les gentils, quoique moins favorisés, n'en ont pas été dépourvus : sans doute, durant les temps d'ignorance (Act., XVII, 30), Dieu les a laissés suivre leurs voies (Act., XIV, 15); il les a même livrés aux convoitises de leur cœur (Rom., I, 24), à des passions d'ignominie (I, 26), à leur sens pervers (I, 28). Mais c'est précisément pour les punir de leur culpabilité, car c'est bien par leur faute qu'ils ont commis toutes ces abominations; Dieu ne s'est jamais laissé sans témoignage à leur égard (Act., XIV, 16); ils ont pu le connaître, ils l'ont même connu (Rom., I, 19). Mais ils ont refusé de l'honorer (Rom., I, 29), alors que leur conscience leur en faisait un devoir (Rom., II, 14, 15). En un mot, ils ont eu des grâces de lumière et de force. Désormais, ils auront leur part de la bénédiction d'Abraham; ils seront sur le même pied que les Juifs, car Dieu n'est pas seulement le Dieu des Juifs, mais aussi le Dieu des gentils (Rom., III, 29). Bien mieux, l'incrédulité jalouse de la masse des Juifs hâtera leur entrée dans l'Église, en attendant que l'achèvement de leur conversion, par une forme plus heureuse de jalousie, ramène au bercail les Israélites dévoyés (Rom., XI).

L'épître aux Hébreux, tout au contraire, ne parle pas des gentils. On a parfois considéré cette omission comme l'absence d'un trait essentiel du paulinisme. L'omission n'a rien d'étonnant dans une lettre adressée à des Judéo-chrétiens. Elle n'est d'ailleurs qu'apparente : l'épître tout entière respire un large esprit de libéralisme favorable aux païens. S'il n'est pas question directement de la vaste partie de l'humanité que Dieu a laissée en dehors de son dessein de choix, elle intervient, d'une façon fort honorable, en la personne de Melchisédech (Gen., XIV, 7; Ps., CX, 4; Hebr., V, 6, 10; VI, 20; VII, 1). Ce mystérieux personnage est le représentant et comme le grand prêtre de l'humanité primitive qui, sans appel spécial, mais non sans l'intervention de la grâce, a su, dans quelques-uns de ses membres, garder ou recouvrer l'amitié de Dieu. Abraham va inaugurer une nouvelle économie qui repose sur une vocation personnelle gratuite (Gen., XII, 1) : auparavant, l'ordre ancien se présente dans la majesté de ce noble vieillard et, avant de disparaître, bénit l'ordre nouveau (Hebr., VII, 7 ; cf. Westcott, *L'épître aux Hébreux*, p. 483). Ainsi, par delà Aaron et son sacerdoce, par delà Moïse et sa loi, Jésus-Christ réalise la promesse d'Abraham et continue le sacerdoce de Melchisédech : cette double image met le judaïsme à sa vraie place dans le développement du christianisme éternel.

2. *Le thème de la grâce dans l'épître aux Hébreux.* — L'écrit n'est ni une vraie lettre, ni un vrai traité, c'est une sorte d'homélie, « un discours d'exhortation » (Hebr., XIII, 22). Ce n'est pas le dogme qui y appelle la morale, c'est le but moral à atteindre qui détermine le choix du thème dogmatique. C'est à tort qu'on a coutume de diviser l'épître en deux parties, une dogmatique (I-X, 18) et une morale (X, 19-XIII). En réalité, dans tout le cours de l'écrit, les avertissements moraux interrompent l'exposé dogmatique et l'encadrent. L'auteur veut arrêter les Judéo-chrétiens sur le bord de l'abîme de l'apostasie; s'il tient à leur montrer par des arguments combien leur conduite serait déraisonnable, il n'oublie pas un instant de leur rappeler, par des avis sévères, combien leur chute serait funeste. L'idée dogmatique essentielle, c'est que le Christ et son œuvre sont, sous tout rapport, supérieurs à l'économie de l'Ancien Testament : dans ces conditions leur retour au judaïsme serait un recul du plus parfait au moins parfait, de la pleine lumière et de la vérité de l'Évangile à la pénombre et aux figures du régime antérieur. L'idée morale fondamentale, c'est que le Christ a apporté la grâce suprême qui est désormais la grâce unique; l'Ancien Testament n'avait de valeur que pour la préparer; désormais, il n'a plus rien de cette valeur. Dans ces conditions, quitter le Christ, c'est manquer le salut. Ces deux points de vue alternent constamment dans l'épître : tout le texte se répartit spontanément sur ces deux registres.

Après un solennel préambule, qui ne fait qu'énoncer la supériorité du Fils sur les prophètes (I, 1-3), un premier passage dogmatique développe la supériorité du Fils sur les anges, promulgateurs de la Loi (I, 3-14; cf. II, 2); suit une exhortation à s'attacher au message, promulgué, non plus par les anges, mais par le Seigneur lui-même (II, 1-18). Quel danger de négliger un tel salut (II, 3) ! L'exposé dogmatique reprend : brève présentation de la supériorité de Jésus, médiateur de la nouvelle alliance, sur Moïse, médiateur de l'ancienne (III, 1-6). Nouvelle et longue exhortation : il ne faut pas imiter l'incrédulité et la désobéissance des Israélites envers Moïse, de peur de recevoir la même punition et de ne pas entrer dans la vraie terre promise, le vrai repos de Dieu, le ciel (III, 7-IV, 13). Alors seulement, l'auteur aborde son argument dogmatique principal qu'il avait en vue dès le début (II, 17; III, 1) : la supériorité du sacerdoce du Nouveau Testament sur celui de l'Ancien. A peine a-t-il énoncé la thèse : « Jésus-Christ est grand prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech » (IV, 14-V, 10), qu'il l'interrompt, pour présenter une exhortation fort complexe : c'est d'abord un avis pour préparer ses lecteurs à comprendre ces grandes vérités (V, 11-VI, 3); puis c'est un sévère avertissement sur le danger de perte irrémédiable que constituerait l'apostasie pour ces privilégiés de la foi (VI, 4-8); l'avertissement est même si sévère que l'auteur éprouve le besoin de le tempérer par des encouragements (VI, 9-20).

Il reprend alors son grand argument doctrinal et le développe désormais d'un seul trait durant quatre

chapitres : c'est le centre dogmatique de l'épître. L'Apôtre considère d'abord le nouveau sacerdoce et le nouveau pontife : Jésus est grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et non selon l'ordre d'Aaron auquel il est supérieur (VII). L'auteur envisage ensuite le nouveau sanctuaire (VIII, 1-5), la nouvelle alliance (VIII, 6-13), le nouveau et unique sacrifice, substitué à la multiplicité des sacrifices impuissants de l'ancienne loi (X, 1-14) et exalté par comparaison avec le sacrifice de l'alliance et le grand sacrifice annuel de l'expiation (IX). Vient ensuite une exhortation prolongée (X, 19-XIII), c'est ce qu'on appelle d'ordinaire la deuxième partie (morale) de l'épître : ce n'est que l'avertissement moral proportionné dans ses dimensions à la partie dogmatique correspondante : le thème reste le même que dans les exhortations précédentes; mais au lieu de l'aspect négatif, mise en garde contre l'apostasie, c'est l'aspect positif, la persévérance dans la foi, avec alternance d'avis sévères (X, 26-29), d'encouragements (X, 32-39) et d'exemples empruntés à l'histoire même de l'Ancien Testament (XI).

Des deux séries de développements, à des titres différents, mais avec une égale clarté, se dégage la *doctrine de la grâce* qui est donc en vif relief dans toute l'épître. Les parties dogmatiques montrent Jésus nous préparant et nous méritant la grâce, ou, pour parler comme l'auteur, *consommant*, c'est-à-dire *portant à la perfection*, par son sacrifice, la grâce ébauchée par l'Ancien Testament. Les parties morales insistent sur la nécessité de rester fidèle à cette grâce et dénoncent avec vivacité le danger de la perdre. Pour accentuer la portée de son exhortation, l'auteur rappelle aux Judéo-chrétiens l'heureuse expérience qu'ils ont faite de la grâce de Jésus-Christ (VI, 4; X, 26) et leur met sous les yeux les redoutables conséquences de l'abus de cette grâce (VI, 6; X, 27).

L'épître tout entière est donc consacrée à l'œuvre de salut de Jésus-Christ qui est une œuvre de grâce. Mais cette œuvre de *Jésus-Christ* dépend aussi *du Père* et même du *Saint-Esprit*.

3. *L'œuvre de grâce du Père.* — Dans l'épître aux Hébreux, où l'Ancien Testament occupe tant de place, Dieu est présenté souvent avec le langage et sous les couleurs de l'Ancien Testament. Il est le Dieu vivant (Hebr., III, 12; IX, 14; X, 31; XII, 22); il est un feu consumant (XII, 29). Il est la majesté même élevée sur son trône au plus haut des cieux (I, 3; VIII, 1). Celui qui veut se présenter devant lui doit traverser les cieux (IV, 14; VII, 26). Il est invisible (XI, 27); il est inaccessible tant que le grand prêtre du Nouveau Testament n'a pas ouvert la voie pour aller à lui (IX, 8; XII, 18). Il est le Seigneur par excellence (VIII, 2), la cause première et la fin dernière de tout (II, 10). En même temps que la majesté, il est la sainteté (XII, 10) : c'est d'elle que procède l'image du feu dévorant (XII, 29). Sa colère (III, 11; IV, 3), sa haine du mal (III, 10, 17) en font le juge redoutable entre les mains duquel il est effroyable de tomber (X, 26, 31). Ce Dieu majestueux, jaloux et justicier, n'est-il pas aux antipodes du Dieu du salut, du Dieu de la grâce?

Et pourtant c'est bien le Dieu du Nouveau Testament, le Dieu de la miséricorde et de la grâce. Sans doute il n'est appelé Père qu'une fois, dans la curieuse expression : *Père des esprits* (XII, 9). Elle semble indiquer une disposition paternelle envers tous ceux qui ont l'esprit : les hommes jouissant de la grâce, les esprits des justes parvenus à la perfection (XII, 23) et les anges. Si le nom de Père appelle celui de Fils, celui-ci, au moins dans les parties dogmatiques, est réservé au Fils par excellence (I, 2, 5, 8; II, 6; III, 6; IV, 14; V, 5, 8; VI, 6; VII, 3, 28; X, 29). Mais ce Fils unique, Jésus-Christ, a des frères : nous sommes entrés, « en participation du Christ » (III, 24). Avec lui nous sommes frères et, comme lui, enfants de Dieu : « Celui qui sanctifie (Jésus-Christ) et ceux qui sont sanctifiés (les fidèles), *tous sont d'un seul* (ont le même Père, Dieu) » (II, 11). Ceux que le Christ, comme chef, doit conduire au salut (II, 10), sont pour Dieu des *enfants* (II, 10). Aussi le Christ ne rougit-il pas de les appeler ses *frères*, même quand ils ne sont pas en état de sainteté (II, 11), à plus forte raison quand ils auront été transformés par sa grâce. D'ailleurs le Père des esprits nous traite comme des « enfants » (XII, 7) : il nous châtie pour notre bien; s'il ne le faisait pas, nous devrions nous regarder comme des enfants illégitimes (XII, 8). S'il le fait, c'est pour nous rendre capables de participer à sa sainteté (XII, 10), de jouir de sa bienheureuse société (XII, 4). Comme Père des esprits, c'est sa vie qu'il nous communique (XII, 9). Ce ne sont point là les conditions de la nature, mais bien les faveurs de la grâce.

Le Dieu de l'épître aux Hébreux est surtout le Dieu qui a fait alliance avec l'homme. Est-il étonnant que cette notion soit en relief dans l'écrit d'où nous viennent les expressions d'*Ancien* et de *Nouveau Testament?* Ce n'est pas une alliance d'égal à égal, comme entre les hommes, c'est une alliance de générosité gratuite. L'homme n'a qu'à recevoir. Tout vient de Dieu : il se fait débiteur envers ses créatures et leur donne un droit là où il n'est question que de grâce et nullement de dette. Dieu ouvre à l'homme une voie d'accès à lui (X, 19), à sa vie (XII, 9); c'est une pure effusion de son amour. Cet amour se manifeste comme grâce (χάρις) : ce terme, dans l'épître, est toujours associé à l'idée d'*alliance* (II, 9; IV, 16; X, 29; XII, 15; XIII, 9, 25). Or Dieu est fidèle à sa parole et à son alliance (X, 23; XI, 11; cf. Rom., III, 5; I Joa., I, 9). Sa justice même, loin de combattre sa grâce, se met à son service; si toute transgression reçoit son juste châtiment (Hebr., II, 2), cependant Dieu n'est pas injuste pour oublier les œuvres et l'amour des siens (VI, 10); il récompense ceux qui le cherchent (XI, 6, 26); il ne se détourne pas de l'homme pieux, même quand celui-ci trébuche; il ne laisse sévir sa colère que devant l'obstination (VI, 8; X, 26). Il est le Dieu de la paix (XIII, 20). C'est sa grâce, qui a tout disposé dans la mission du Fils, jusqu'au trait suprême de lui faire goûter la mort pour tous (II, 9).

Le rôle du Saint-Esprit n'a pas beaucoup de relief dans l'épître aux Hébreux. Cet Esprit est mentionné plusieurs fois comme inspirateur des prophètes ou des écrivains sacrés (III, 7; IX, 8; X, 15), comme distributeur des charismes (II, 4). Cependant, une fois, il semble désigné comme agent d'exécution de l'œuvre par excellence du Fils, son sacrifice (IX, 14) : l'expression est aussi obscure que le passage est important; cet Esprit éternel par lequel le Christ s'est offert lui-même sans tache à Dieu, semble bien l'*Esprit-Saint* qui inspire le Christ dans tous ses mystères : son intervention, comme Esprit éternel, dans le sacrifice du Calvaire, nous prépare à comprendre la prolongation de ce sacrifice dans le ciel. Mais nous retrouverons cet Esprit-Saint dans la communication des fruits de ce sacrifice et comme agent de la sanctification des hommes.

4. *L'œuvre de grâce du Christ, Fils de Dieu.* — Ce sacrifice, qui s'opère sous l'action du Saint-Esprit, est l'œuvre par excellence du Christ, son œuvre de grâce et de salut. Cette œuvre forme le thème central de l'épître aux Hébreux, comme elle est d'ailleurs le thème central de tout le Nouveau Testament, en particulier de saint Jean et de saint Paul : dans l'épître aux Hébreux, c'est, comme chez saint Jean, l'*œuvre du Verbe incarné;* comme chez saint Paul, le *sacrifice du Christ rédempteur;* mais c'est de plus l'*offrande unique du grand prêtre de la loi nouvelle.*

L'épître aux Hébreux nous présente, comme saint Jean, l'œuvre du *Verbe incarné*. Sans doute, pour dési-

gner celui qu'elle appelle le « Fils de Dieu » (Hebr., I, 2), elle n'a pas le terme technique de « Verbe » *(Logos)* du prologue du quatrième évangile (Joa., II, 14; cf. Apoc., XIX, 13), quoique l'expression de Hebr., IV, 12, en approche; mais l'incarnation du Fils de Dieu est exprimée en des formules plus nombreuses et aussi énergiques que celle de saint Jean (Joa., I, 14). L'épître parle du corps que le Père a formé pour son Fils (Hebr., X, 5); elle parle « des jours de sa chair » (V, 7), de « sa participation au sang et à la chair » (II, 14), de son abaissement momentané « au-dessous des anges » (II, 9). Pour exalter cette œuvre de l'homme-Dieu, l'écrivain sacré commence par nous présenter, en extrême relief, d'un côté le Dieu, de l'autre l'homme, le Dieu dans toute sa transcendance, l'homme dans tous ses abaissements.

La note de transcendance chez le Christ est, en effet, dans l'épître aux Hébreux, accentuée, plus que chez saint Paul, au moins autant que chez saint Jean. La belle période initiale (I, 1-4) suffirait à en témoigner, avec les titres historiques et les titres métaphysiques qu'elle accumule autour du nom de *Fils;* titres historiques : « créateur du monde », « héritier de toutes choses » (℣. 2), « soutien de toutes choses par sa puissante parole », « purificateur des péchés », « assis à la droite de la majesté divine « (℣. 3); titres métaphysiques : « rayonnement de la gloire du Père », « empreinte de sa substance « (℣. 3; cf. Sap., VII, 26). Cette dignité suréminente est habituellement rattachée à sa filiation divine : il est le *Fils de Dieu* (Hebr., IV, 14; VI, 6; VII, 3; X, 29), *le Fils* (I, 8), *Fils* (sans article) (I, 2, 5; III, 6; V, 8; VII, 28). Dieu lui dit : *Mon Fils* (I, 5; V, 5). C'est parce qu'il est le *Fils* qu'il surpasse les prophètes (I, 3), les anges (I, 5), Moïse (III, 6). Plus que dans les déclarations christologiques des épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Philippiens, plus même que dans le prologue du quatrième évangile, sa personnalité « demeure immuable dans sa préhistoire divine au sein du Père, dans son apparition historique comme médiateur, sauveur et prêtre, dans sa vie glorifiée au delà de l'histoire. Les divers attributs qui lui conviennent, sous ce triple mode d'existence, sont souvent réunis dans la même phrase et énumérés sans changement de sujet. » « Dieu nous a parlé par le *Fils* » (existence historique), « qu'il a établi héritier de toutes choses » (existence glorifiée), « par lequel il a créé le monde » (préexistence divine). (Hebr., I, 2; cf. F. Prat, *Théol. de saint Paul,* 8e éd., t. I, Paris, 1920, p. 438.)

Et pourtant nulle part non plus comme dans l'épître aux Hébreux, n'est accentuée en Jésus-Christ la note d'humanité (pour saisir le contraste, qu'on lise Hebr., V, 5-6, puis V, 7-8). Ce ne sont pas seulement des détails historiques très particuliers qui vont jusqu'à préciser ou même compléter les évangiles : la descendance de la tribu de Juda (VII, 14), les progrès en grâce et en sagesse (II, 10; V, 9; VII, 28), les signes et les prodiges attestant sa mission divine (II, 4), les pleurs à Gethsémani (V, 7, détail absent des évangiles), le crucifiement hors des portes de la ville (XIII, 12), etc. Ces traits spéciaux sont presque tous orientés dans le sens de l'*humiliation du Christ* (II, 5-18). Si nulle expression ne saurait dépasser la *kénose* de saint Paul (Phil., II, 7), ici les traits sont plus nombreux et non moins énergiques : le Christ « a supporté contre sa personne une si grande contradiction de la part des pécheurs » (XII, 3); « Jésus, au lieu de la joie qu'il avait devant lui, méprisant l'ignominie, a souffert la croix » (XII, 2). Il a possédé au suprême degré toutes les vertus, même des vertus qui semblent l'apanage de l'homme et que nous n'aurions pas osé attribuer à l'homme-Dieu, la confiance en Dieu (II, 13), la fidélité (II, 17; III, 2), la miséricorde (IV, 15), l'obéissance (VII, 7, 8). Il semble qu'au lieu d'étaler ces faiblesses, l'auteur aurait dû les voiler, pour ne pas aggraver le scandale de ses lecteurs et qu'il aurait pu le faire sans trahir la vérité, comme semblent l'avoir pratiqué parfois les évangélistes (cf. Matth., VIII, 25; Luc., VIII, 24 avec Marc., IV, 38). Mais il ne dissimule point le dessein qui le guide; c'est de montrer en Jésus « un grand prêtre miséricordieux et fidèle » (Hebr., II, 17) qui ne soit pas seulement, par sa grandeur, tout-puissant sur le cœur de Dieu, mais qui soit aussi notre vrai représentant auprès de lui par sa participation à nos faiblesses : « Il a dû être fait semblable en tout à ses frères; c'est parce qu'il a souffert et a été lui-même éprouvé qu'il peut secourir ceux qui sont éprouvés » (Hebr., II, 17, 18). « Nous n'avons pas un grand prêtre impuissant à compatir à nos infirmités; pour nous ressembler, il les a toutes éprouvées, hormis le péché » (IV, 15). « C'est par les souffrances qu'il a été élevé au plus haut degré de perfection » (II, 10). Enfin, « tout Fils qu'il est, il a appris, par ses propres souffrances, ce que c'est qu'obéir » (V, 7, 8).

Ce secret des souffrances de Jésus, qui avait été jusqu'à la fin un scandale pour les disciples, le Maître l'avait levé pour les siens après la résurrection, en leur dévoilant les Écritures (Luc., XXIV, 32), en leur ouvrant l'esprit à l'intelligence des Écritures (Luc., XXIV, 45). Dès lors la prédication des apôtres avait divulgué ce secret en montrant quelle glorieuse compensation avaient eu les douleurs de la passion dans la résurrection et le triomphal retour au ciel, à la droite du Père (Act., II, 24; III, 15). L'auteur de l'épître aux Hébreux va plus loin dans cette voie; c'est jusque dans les souffrances elles-mêmes qu'il reconnaît « une couronne de gloire et d'honneur » (Hebr., II, 9). La piété chrétienne ne fait que traduire cette pensée, quand elle voit la couronne royale de Jésus dans la couronne d'épines de sa passion et son sceptre royal dans le roseau qu'on lui met à la main. Il n'est pas étonnant, dès lors, que l'épître aux Hébreux considère, comme une grâce de Dieu, la mort que le Fils a goûtée pour tous (II, 9) et l'on comprend le rôle admirable que jouent ces humiliations du Christ dans sa fonction de pontife et de médiateur de grâce.

Avec un médiateur si vraiment Dieu et si vraiment homme, tout-puissant comme Dieu sur le cœur du Père, tout compatissant comme homme aux misères de ses frères, l'auteur de l'épître se fait, de cette médiation, une notion très compréhensive, il l'envisage sous tous ses aspects, il montre la supériorité de Jésus sous tous les rapports et sur tous les instruments de l'ancienne économie : sur les prophètes (I, 2), sur les anges (I, 4), sur Moïse (III, 6), sur Lévi (VII, 9), sur Aaron (VII, 11) et tous les représentants de l'ordre lévitique. S'il est amené à donner la première place à un aspect qu'il est seul à envisager, l'aspect sacerdotal, il ne néglige pas cependant les aspects que présentent les autres apôtres, saint Pierre, saint Paul et saint Jean.

Pour l'épître aux Hébreux, comme pour saint Pierre, Jésus est le « chef (ἀρχηγός) du salut ». Saint Pierre, s'adressant aux Juifs, leur reproche d'avoir fait mourir en Jésus le « chef (auteur) de la vie » que Dieu a ressuscité des morts (Act., III, 15) et il ajoute que Dieu l'a exalté « comme chef et sauveur » pour donner à Israël la pénitence et la rémission des péchés (Act., V, 31). Cette pittoresque expression ne reparaît que deux fois dans la Bible et c'est précisément dans l'épître aux Hébreux : Jésus est le « chef du salut » (Hebr., II, 10), c'est-à-dire le chef qui marche en tête de ceux qu'il conduit au salut; il est le « chef et le consommateur de la foi » (XII, 2) qui est la voie du salut.

Après cette rencontre avec saint Pierre, voici une rencontre plus significative avec saint Jean. La magnifique période qui ouvre l'épître aux Hébreux, dès sa Ire partie (Hebr., I, 1-2), oppose aux manifestations partielles et successives des prophètes la pleine et défi-

nitive révélation du Fils : elle met ainsi en relief la qualité de Jésus comme le parfait révélateur. La IIe partie de la phrase (I, 3) présente ce même Fils comme le parfait rédempteur dont l'œuvre est résumée dans son premier et son dernier terme : ici-bas, il a « fait la purification des péchés » et maintenant, sa tâche accomplie, il triomphe dans le ciel « assis à la droite de la majesté divine ». Saint Paul avait surtout présenté en Jésus la grâce et la rédemption ; il fallait montrer que Jésus avait aussi apporté la lumière et la vérité ou plutôt qu'il avait apporté la grâce sous toutes ses formes ; car la vérité est une forme de la grâce : c'est le don divin qui s'adresse à l'esprit. Il était réservé à saint Jean de satisfaire amplement ces deux besoins à la fois : dès le prologue de son évangile, il nous montre le Verbe « plein de grâce et de vérité » (Joa., I, 14, 17), rayonnant la « lumière » (Joa., I, 4, 5, 9) et la « vie » (Joa., I, 4, 5), *la lumière de la vérité* et *la vie de la grâce*. Nous en avons ici une remarquable anticipation : en Jésus la *lumière de la révélation* (Hebr., I, 1-2) est étroitement associée à la *grâce de la rédemption* (Hebr., I, 3) et, quand l'apôtre des Judéo-chrétiens se contente de désigner comme « Fils » ce révélateur suprême, opposé aux révélateurs imparfaits que sont les prophètes, ne laisse-t-il pas entendre ce que saint Jean dira explicitement ? Jésus est seul comme Fils unique à puiser cette pleine connaissance dans le sein du Père (Joa., I, 19).

Cette double préoccupation de la grâce et de la vérité qui éclate dès le début se prolonge dans le cours de l'épître. La lumière a été le premier fruit de la grâce dans l'âme des Judéo-chrétiens ; « ils ont été dès l'abord *éclairés*... et ont goûté la douceur de la parole de Dieu » (Hebr., VI, 4, 5). Pour les préserver de l'apostasie, on invoque le souvenir de l'illumination de leurs esprits par la pleine connaissance de la vérité chrétienne (X, 26). Les choses célestes que visent les figures de l'Ancien Testament sont les seules vraies : le *vrai* tabernacle (VIII, 2 ; cf. IX, 14, 24). Il faut aller à Dieu avec un cœur *vrai*, c'est-à-dire sincère (X, 22).

On peut encore rattacher à la fonction du révélateur le titre donné à Jésus avec celui de grand prêtre : il est appelé l' « apôtre et le grand prêtre de notre profession », c'est-à-dire de la foi que nous professons (III, 1). Apôtre est ici l'équivalent de *prophète ;* ce titre vient bien dans la comparaison du Fils avec Moïse, qui est le premier des prophètes d'Israël. Notre-Seigneur Jésus est encore désigné comme le « grand Pasteur des brebis » (XIII, 21) et il est souvent représenté comme siégeant « à la droite de Dieu » (I, 3, 13 ; VIII, 1 ; X, 12 ; XII, 2) ; quoique bien différentes, ces images se rattachent toutes deux à la fonction du Messie qui était peut-être la plus familière aux Juifs, la fonction royale ; dans tous les pays, on appelle les rois les pasteurs des peuples. Quant à la situation « à la droite de Dieu », elle symbolise tout à la fois la gloire et le commandement. De même que le titre de « grand prêtre » oppose Jésus à Aaron (VII, 11), celui de « grand pasteur » l'oppose à Moïse (III, 3 ; cf. Act., XX, 28). Ce dernier titre pourrait bien avoir été suggéré par le ps. XCV, si longuement commenté dans l'épître : Dieu y est appelé le Pasteur d'Israël (Ps., XCV, 7 ; cf. Ps., LXXX, 2). Quant à l'intronisation à la droite de Dieu, quoiqu'elle appartienne à la fonction royale, on comprend qu'elle se soit présentée à l'écrivain sacré pour achever la peinture du grand prêtre au ciel dans sa fonction d'intercession toute-puissante, fruit de son sacrifice.

C'est en effet autour du titre principal de grand prêtre que se groupent tous les autres titres grandioses attribués au Fils : c'est comme grand prêtre qu'il est notre « précurseur » dans le vrai sanctuaire (Hebr., VI, 20), qu'il a été établi sur la maison de Dieu (X, 21 ; cf. III, 2, 5), qu'il est « garant d'une alliance supérieure » (VII, 22). Quant au titre fréquent de « médiateur » (VIII, 6 ; IX, 15 ; XII, 24), il est à peu près l'équivalent de celui de grand prêtre.

Bref, c'est autour de cette fonction de grand prêtre de la loi nouvelle que gravite l'exposé de l'épître. L'auteur l'a en vue dès le début : tout en présentant les titres accessoires sur lesquels il n'a pas l'intention d'insister, il décerne déjà au Fils le nom de « grand prêtre » (II, 17 ; III, 1) ; même l'exposé dogmatique achevé, le souvenir du grand prêtre le suit jusqu'aux dernières lignes de l'épître (XIII, 11). Quant à la partie dogmatique centrale, elle lui est tout entière et exclusivement consacrée : c'est la riche contribution de l'épître aux Hébreux à la révélation chrétienne en général et à la *doctrine de la grâce* en particulier.

Les écrivains sacrés du Nouveau Testament, surtout saint Paul, qui met la rédemption au centre de la doctrine chrétienne, envisagent Jésus-Christ comme la victime du sacrifice qui opère notre rachat ; l'œuvre rédemptrice, soit pour son accomplissement, soit pour son application à nos âmes, repose sur les deux grands mystères de la passion et de la résurrection du Christ (Rom., IV, 25 ; XIV, 9 ; II Cor., V, 15 ; I Petr., I, 2, 3 ; II, 22-25 ; III, 18 ; I Joa., I, 7 ; II, 1, 2, etc.). L'épître aux Hébreux, loin d'y contredire, abonde dans ce sens : le Fils est bien la victime expiatoire dont le sang répandu au Calvaire présente à Dieu la satisfaction nécessaire ; c'est bien à ce sacrifice sanglant qu'est attribuée l'efficacité du mérite obtenu ; autant et plus que dans saint Pierre, dans saint Jean et dans saint Paul, il y est question de sang versé ; c'est même là que sont les déclarations les plus explicites : *sine sanguinis effusione non fit remissio* (Hebr., IX, 18, 20, 21, 22). Notre grand prêtre ne paraît jamais qu'avec son sang, le sang qu'il a versé pour nous (IX, 7, 12, 14 ; X, 19 ; XII, 24 ; XIII, 12, 20).

Mais, dans l'épître aux Hébreux, et là seulement, si l'on excepte quelques déclarations de Notre-Seigneur en saint Jean (Joa., X, 1-21 ; XII, 32 ; XVI, 7), le Christ, en même temps que la victime, est *le prêtre* qui l'offre. Ce point de vue passe au premier plan. Le rôle sacerdotal du Christ-hostie ne s'achève point au Calvaire ; il se poursuit au ciel : Jésus y est entré comme notre grand prêtre ; il y demeure sans cesse devant Dieu, intercédant pour nous. Aussi, d'accord avec saint Paul, pour mettre en relief la passion, l'épître aux Hébreux s'en sépare quand il s'agit de la résurrection. Saint Paul l'exalte, comme la contre-partie de la passion et comme le principe de notre régénération. L'épître aux Hébreux la passe à peu près sous silence ; elle ne la mentionne qu'une fois, en passant, vers la fin et sans liaison avec la doctrine centrale (Hebr., XIII, 20). Le relief, donné par saint Paul à la résurrection, revient ici à l'ascension qui marque l'entrée de notre grand prêtre dans le vrai saint des saints.

Cette fonction sacerdotale du Christ est comme l'axe du grand exposé dogmatique (IV, 14-X, 18). Le grand prêtre nous est d'abord présenté lui-même (V, 1-10 ; VII, 1-28). Puis nous suivons le déroulement des diverses phases de son sacrifice (VIII-IX) ; elles sont rattachées aux cérémonies figuratives de l'ancienne loi. Mais l'écrivain sacré quitte fréquemment le langage des figures, pour nous dire sans voile les effets de ce sacrifice : c'est la grâce que Jésus nous mérite (grâce objective) et les effets de cette grâce en nous (grâce subjective). Nous retrouverons cette dernière plus bas. L'une et l'autre se mêlent intimement dans les textes qui décrivent le grand sacrifice et ses diverses phases.

Le grand prêtre, plusieurs fois annoncé (II, 17 ; III, 1), est présenté dans sa personne et avec ses qualités. Il n'est pas étranger à notre nature, puisqu'il l'a prise avec toutes ses infirmités (IV, 16). D'autre part, sa

puissance infinie vient de sa dignité de Fils; si cette dignité lui vaut la supériorité sur les anges (I, 5) et sur Moïse (III, 6), elle lui vaut aussi son crédit comme grand prêtre auprès de Dieu : c'est parce qu'il est le Fils par excellence (V, 5; cf. Ps., II, 7) qu'il est prêtre d'un sacerdoce plus élevé que celui d'Aaron, prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech (Ps., CX, 4; Hebr., V, 6, 10; VI, 20; VII, 11, 17, 21). A ce seul titre, « il sauve à jamais tous ceux qui lui obéissent » (V, 9). Aussi quiconque se réclame de lui peut s'approcher avec assurance du trône de Dieu devenu « un trône de grâce », afin d'obtenir miséricorde et de *trouver grâce* pour être secouru en temps opportun (IV, 16-17). Parce qu'il demeure perpétuellement et possède un sacerdoce qui ne se transmet pas, il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur (VII, 24-25).

Après la personne du grand prêtre, voici l'exercice de sa fonction sacrée. Parfois cette fonction est envisagée dans son ensemble, tantôt sous la forme passive de « sacrifice » (IX, 26; X, 12) (θυσία) qui éveille l'idée de victime et d'immolation, plus souvent sous la forme d' « offrande » (προσφορά) : Jésus s'offre lui-même (VII, 27; IX, 14, 28; X, 10, 14); à l'occasion, les deux formes sont réunies dans la même expression (προσενέγκας θυσίαν, Hebr., X, 12).

Non content de parler en général d'offrande et de sacrifice, l'écrivain sacré, d'ordinaire, suit les diverses phases de ce sacrifice, depuis sa préparation et son accomplissement sur la terre jusqu'à sa consommation dans le ciel. Il commence par les souffrances de toute la vie terrestre couronnées par celles de la passion : ç'a été le début de son offrande (προσενέγκας, V, 7) que « les prières et les supplications adressées, durant les jours de sa chair, avec un grand cri et des larmes, à celui qui pouvait le sauver de la mort » (V, 7). La mention la plus fréquente est celle de l'immolation sanglante du calvaire, de la mort sur la croix : c'est la partie douloureuse et méritoire du sacrifice; c'est elle qu'il faut entendre chaque fois qu'il est parlé de « mort » (IX, 15), de « sang » (IX, 14; X, 19, 29; XII, 24; XIII, 12, 20), de « croix » (XII, 2) ou même simplement, quand le contexte précise, de « souffrir » (XIII, 12), de « sacrifice » (IX, 26; X, 12) ou d' « offrande » (VII, 27).

C'est l'immolation sanglante du Calvaire qui scelle l'*alliance nouvelle* et supérieure dont Jésus est le « garant » et le « médiateur » (VII, 22; VIII, 6; IX, 15); aussi le sacrifice du Calvaire est-il le véritable « sacrifice de l'alliance », dont celui de Moïse (Ex., XXIV, 3-8; cf. Num., XIX, 6; Lev., XIV, 5) n'était que la figure (Hebr., IX, 17-23). De même que le premier n'avait pas été sans effusion de sang (Hebr., IX, 18), c'est par l'effusion de son sang que Jésus a scellé le second : aussi son sang est-il appelé « le sang de l'aspersion (Hebr., XII, 24; cf. I Petr., I, 2), de l'aspersion nouvelle, bien supérieure à la première, « le sang de l'alliance » (Hebr., X, 29), le « sang d'une alliance éternelle » (XIII, 20). Par là l'épître aux Hébreux, d'une part, montre en détail (Hebr., VIII, 8-12; X, 16-17) comment cette nouvelle alliance réalise la prophétie de Jérémie (XXXI, 31-34) et, d'autre part, rappelle, en en confirmant la pleine signification, le langage de Notre-Seigneur à la cène, d'après saint Paul et les trois premiers évangélistes : « Ceci est mon sang, [sang] de la nouvelle alliance répandu pour plusieurs en vue de la rémission des péchés (Matth., XXVI, 28; cf. Marc., XIV, 24; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25).

Mais notre grand prêtre, qui s'est offert lui-même à la mort, n'est pas demeuré dans le tombeau; non seulement il en est sorti par la résurrection, mais il est rentré au ciel par l'ascension. Dès le début de l'épître, l'écrivain sacré a en vue cette consommation du sacrifice; avant d'avoir abordé l'exposé dogmatique du sacerdoce et du sacrifice (Hebr., VII-X), il salue déjà en Jésus, le Fils de Dieu, « un grand prêtre excellent qui a pénétré les cieux » (IV, 16), qui « est entré pour nous comme précurseur au delà du voile » (VI, 20). Mais, au point culminant de l'épître (IX), dans un tableau grandiose, il compare Jésus entrant au ciel avec son sang au grand prêtre de l'ancienne loi qui, une fois par an, pénétrait dans le saint des saints avec le sang des victimes : « *Le Christ*, ayant paru comme grand prêtre des biens à venir, traversant un tabernacle meilleur et plus parfait, non fait de main d'homme... et non pas avec le sang des boucs et des taureaux, mais avec son propre sang, *est entré une fois pour toutes dans le saint des saints, après avoir acquis une rédemption éternelle* » (IX, 11-12). « Ce n'est pas dans un sanctuaire fait de main d'homme, mais dans le ciel même, que le Christ est entré » (IX, 24). Par cette entrée, il a inauguré « à travers le voile, *une voie nouvelle et vivante* » par laquelle nous avons libre accès dans le sanctuaire (X, 19-20).

S'il est entré dans le ciel, c'est afin de se tenir présent pour nous devant la face de Dieu (IX, 24). Et parce qu'il demeure éternellement, il est toujours vivant pour intercéder (VII, 25). Cette situation au ciel répond bien à son rôle de médiateur (VIII, 6; IX, 15; XII, 24); il est tourné vers Dieu pour l'implorer; il songe aux hommes pour intercéder en leur faveur. Cette situation de médiateur appelait, pour compléter son aspect glorieux, le titre d'assesseur de Dieu qui, dans l'esprit des Juifs, représente le triomphe du Messie. Aussi le Fils, « après avoir fait la purification des péchés, s'est assis à la droite de la majesté divine au plus haut des cieux » (I, 3). Cette gloire semble le couronnement de son sacrifice et de son œuvre rédemptrice : c'est « après avoir offert un seul sacrifice » (X, 12) qu'il s'est assis pour toujours « à la droite de Dieu » (X, 12), « à la droite du trône de Dieu » (XII, 2), « comme ministre du sanctuaire et du vrai tabernacle » (VIII, 1). Il réalise du même coup les deux titres donnés ensemble au Messie par le psalmiste : celui de « roi » (Ps., CX, 1, 2) et celui de « prêtre » selon l'ordre de Melchisédech (Ps., CX, 4).

Le fruit de cette action sacerdotale, c'est-à-dire la *grâce qu'elle mérite*, est attribué indifféremment au pontife, à son intercession, à son sacrifice, à l'une ou l'autre des phases de ce sacrifice. C'est pour nous que le grand prêtre intercède (Hebr., IX, 24; VII, 25); c'est pour les péchés (VII, 27; X, 12), pour abolir le péché (IX, 26), pour ôter le péché (IX, 28), pour purifier la conscience (IX, 14), pour sanctifier (X, 10, 14, 29; XIII, 12), en un mot, pour sauver (V, 9; VII, 25).

Mais le résultat souligné avec le plus d'insistance est peut-être celui de « consommer ou de perfectionner ». Ce terme, sous ses diverses formes (τελειοῦν, II, 10; V, 9; VII, 19, 28; IX, 19; X, 1, 14; XI, 40; XII, 23; τελείωσις, VII, 11; τελειωτής, XII, 2; τέλειος, V, 14; IX, 11; τέλος, ce dernier, sans signification spéciale), est le plus caractéristique de l'épître : il en traduit l'idée la plus profonde. *Consommer* ou *perfectionner*, c'est pousser au point suprême de perfection dans l'ordre des rapports avec Dieu. Dans ce sens, la loi mosaïque n'a été capable de rien perfectionner (VII, 19; IX, 9; X, 1; cf. VII, 11); du moins a-t-elle été l'introduction à une meilleure espérance (VII, 19). Aussi est-ce la caractéristique de la nouvelle loi de tout « perfectionner ». Le Christ lui-même, tout Fils qu'il est, a dû être « perfectionné » en vue de sa mission : Dieu l'a « perfectionné » par la souffrance (II, 10); mais une fois qu'il a été le premier « perfectionné » (V, 9; VII, 28), il peut à son tour tout conduire à la perfection et sauver tous ceux qui lui obéissent (V, 9). « Par une seule oblation, il a procuré la perfection pour toujours à ceux qui sont sanctifiés » (X, 14). Les justes de l'ancienne loi ne

devaient pas atteindre cette perfection avant nous, c'est-à-dire sans nous (xi, 30). Ce n'est que dans la Jérusalem nouvelle que les justes reçoivent cette perfection (xii, 23).

Ce terme, caractéristique de la thèse dogmatique, appelle un terme correspondant dans les parties morales : l'invitation à s' « approcher de Dieu » (προσέρχεσθαι, iv, 16; v, 25; x, 1, 22; xi, 6; xii, 18, 22; cf. vii, 19). Saint Paul, qui n'a le verbe qu'une fois (I Tim., vi, 3), avec une signification différente, a pourtant le substantif : προσαγωγή (Rom., v, 2; Eph., ii, 18: iii, 12). L'idée profonde de l'épître aux Hébreux, c'est que la perfection de la religion ou des rapports avec Dieu, c'est le *libre accès auprès de lui*. Or ce libre accès n'existe pas naturellement pour l'homme; l'obstacle, c'est le péché. Même chez le peuple privilégié, cet accès était restreint et entouré de multiples précautions (ix, 6-10). La Loi, n'ayant qu'une ombre des biens à venir, ne peut sanctifier parfaitement ceux qui s'approchent [de Dieu] (x, 1). Par les réserves qui entourent la cérémonie de l'expiation, le Saint-Esprit témoigne que le chemin du saint des saints n'a pas encore été ouvert (ix, 8). Ce qui caractérise « la meilleure espérance » à laquelle la Loi nous a introduits, c'est-à-dire la nouvelle économie, c'est que par elle nous avons accès auprès de Dieu (vii, 19). La grande œuvre de « perfectionnement » du Christ, c'est de nous avoir ouvert cette voie d'accès (iv. 14; vi, 19, 20; x, 20). D'où les deux invitations qui résument le thème moral de l'*épître : a)* A l'entrée de l'exposé dogmatique, l'*invitation préalable :* « Approchons-nous avec assurance du trône de la grâce... » (iv, 16). *b)* A la fin de cet exposé dogmatique, la *solennelle invitation* à profiter, pour nous approcher, du libre accès que, grâce au sang de Jésus, nous avons désormais dans le sanctuaire par la *voie nouvelle et vivante*, que Jésus a inaugurée pour nous à travers le voile (x, 19, 20, 22). « Perfectionnement des dispositions et libre accès auprès de Dieu », telles sont les deux formules pittoresques par lesquelles l'épître aux Hébreux exprime la *plénitude* et l'*« accessibilité » de la grâce* que le Christ nous a méritée par son sacrifice.

Le « perfectionnement (τελείωσις) opéré par le Christ a été rapproché de la « justification » (δικαίωσις) de saint Paul. Quant à l' « accès ouvert auprès de Dieu », il a suggéré de plus nombreux rapprochements : on y a vu l'équivalent de l' « union mystique » si chère à saint Paul et aux autres apôtres; l'obstacle que, sous la Loi, le régime des figures opposait à la libre communication avec Dieu correspondrait comme symbole au voile que Moïse mettait sur son visage quand il parlait au peuple (II Cor., iii, 13-18). Enfin le « libre accès auprès de Dieu » serait la formule particulière à l'apôtre des Judéo-chrétiens pour exprimer ce que les écrivains sacrés du Nouveau Testament rendent à l'envi, selon leur manière personnelle, le *grand bien de la grâce de Dieu* qui nous est venu *par Jésus-Christ;* pour les évangiles synoptiques c'est le *royaume de Dieu;* pour saint Jean ce sera la *vie éternelle;* pour saint Paul c'est la *justice de Dieu;* pour l'épître aux Hébreux c'est le *libre accès auprès de Dieu, l'amitié sans restriction avec lui.* « La chose est unique, quoique les noms et les aspects soient divers; sous chacun de ces quatre aspects, le christianisme est bien qualifié pour être appelé la religion de la bonne espérance, la religion qui satisfait sans réserve les plus vifs désirs et les plus hautes aspirations de l'humanité. Aux quatre phases du bien qu'il apporte, correspondent les fonctions du Sauveur : il introduit dans le *royaume de Dieu*, comme Fils de Dieu et comme Fils de l'homme; il communique la *vie éternelle* comme *Logos;* il fait participer les hommes à la *justice divine*, comme chef du corps mystique; il les conduit *près de Dieu* comme leur grand prêtre » (A.-B. Bruce, *The epistle to the Hebrews*, 1899, p. 272).

5. *La réalisation en l'homme de l'œuvre de la grâce.* — Cette grâce de salut, méritée par le sacrifice du Christ et préparée dans les cieux, comment va-t-elle se réaliser dans l'homme?

Le salut de chacun est l'objet d'un « dessein » (βουλή, Hebr., vi, 17), d'une « volonté » (θέλημα, x, 10) de Dieu. Il y a un appel qui est adressé à tous (ix, 15); mais il y a aussi un « appel céleste » (κλῆσις ἐπουράνιος, iii, 1; cf. Phil., iii, 14 : l'appel d'en haut) auquel tous ne semblent pas répondre, car l'auteur distingue ceux qui ont reçu l'Évangile (Hebr., iv, 2, 6) et ceux qui participent à cet appel céleste (iii, 1). Cet appel ajoute donc à la simple réception de l'Évangile une action mystérieuse de Dieu. Mais cette action laisse place à la libre détermination de l'homme; c'est ce que suppose la situation même que vise l'épître, le danger d'apostasie, chez les lecteurs, et, chez l'auteur, le désir de leur épargner ce malheur. Il est sans cesse question de ceux qui obéissent (v, 9; cf. xi, 8) et de ceux qui n'obéissent pas (iii, 10; iv, 2, 6, 11). Ceux qui obéissent et acceptent le dessein de Dieu, le voient se réaliser en eux (vi, 17; x, 10); en même temps que participants de l'appel céleste (iii, 1), ils deviennent héritiers des promesses (vi, 17); leurs noms sont écrits dans le ciel (xii, 23). Ceux qui n'obéissent pas et restent dans l'incrédulité sont rejetés de la famille de Dieu; ils sont mis en garde contre le cœur mauvais et infidèle qui leur ferait abandonner le Dieu vivant (iii, 12; cf. xii, 15-16).

Le moyen par lequel se manifeste cet appel, c'est la *parole de Dieu*, celle dont il est dit : « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs » (iii, 15). Cette parole de Dieu retentit à travers tous les âges (ii, 2; iv, 2) : dans les temps anciens, par les prophètes (i, 1), par la Loi qu'ont promulguée les anges (ii, 2), mais aujourd'hui par le Fils dont la « parole » (ῥῆμα) puissante soutient toutes choses (i, 3); elle nous a été promulguée d'abord par lui-même, puis transmise par ses apôtres, avec la garantie du ciel par les signes et les prodiges qui l'accompagnent (ii, 3, 4). C'est vraiment « la bonne parole de Dieu » (καλὸν Θεοῦ ῥῆμα, vi, 5); c'est le « salut même » qu'elle porte avec elle (ii, 2). Sa prééminence ne tient pas seulement à la supériorité du messager qui l'apporte, mais à la supériorité des biens qu'elle contient; la parole des prophètes ou des anges n'était qu'à retardement; celle du Christ est à échéance immédiate.

Plus que saint Jacques (i, 18, 21) et saint Paul (I Thess., ii, 13; Eph., i, 13; Col., i, 5; II Tim., ii, 15; Tit., i, 3; ii, 5), moins que saint Jean (Joa., i, 1, 14; Apoc., xix, 13; cf. Apoc., i, 16; xix, 15; Sap., xviii, 15), à peu près comme saint Pierre (I Petr., i. 23; Act., x, 36), l'épître aux Hébreux semble personnifier la *parole :* « Elle est vivante, efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants... » (Hebr., iv, 12; cf. ii, 2; iv, 2, 13). Ce n'est donc point tout à fait, comme dans saint Jean, le *Logos*, Verbe personnel de Dieu; ce n'est point non plus une simple parole qui passe, c'est l'expression durable de la pensée et de la volonté de Dieu, « la parole de Dieu qui subsiste à jamais » (Is., xl, 8).

Mais cette parole, quand elle vient à l'homme, est décisive : elle porte dans les âmes l'action de la grâce de Dieu; elle opère la discrimination que saint Jean appelle le « jugement » (Joa., iii, 18, 19; v, 45; ix, 39; xii, 48). Car cette parole n'est pas seulement vivante et efficace, « elle est si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles; elle démêle les pensées et les sentiments du cœur » (Hebr., iv, 12). Elle dévoile les dispositions les plus intimes. Elle met l'homme en demeure de se prononcer pour ou contre Dieu; elle porte la lumière au fond de la cons-

cience et, suivant la décision prise, y dépose la vie ou la mort.

L'audition de cette parole représente, par excellence, *le temps de la grâce* (III, 7, 15; IV, 7), le temps d'accepter ou de refuser le salut offert. C'est cette redoutable alternative qui s'impose, en ce moment, aux Judéo-chrétiens; leur apôtre en a l'esprit obsédé et le cœur angoissé (x, 38-39; cf. VI, 4-8; x, 26-29; XII, 16-17).

A la parole de Dieu, s'ajoute le *baptême* comme signe et comme gage de l'appel. Il est mentionné comme un des éléments de l'instruction chrétienne élémentaire (VI, 2); c'est lui qui est visé, dans la grande exhortation (x, 19-22) comme condition pour s'approcher de Dieu : « avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi, le cœur purifié [des souillures] d'une mauvaise conscience et le *corps lavé dans une eau pure* » (x, 22). Si étrange que soit l'expression, il ne s'agit point, d'après le contexte, d'un pur acte extérieur, mais d'un rite sensible qui symbolise sur le corps la purification de l'âme.

Quand la parole de Dieu est accueillie et le rite du baptême accepté, alors se produit la *grande transformation qui fait le chrétien*. Car il faut que l'homme soit transformé. Quoique originairement destiné à la demeure éternelle, il en est écarté par le péché, il ne peut atteindre l'union à Dieu sans partager sa sainteté (XII, 10); car sans la sanctification personne ne peut voir Dieu (XII, 14). L'épître aux Hébreux donne bien l'impression commune aux évangiles et aux écrits apostoliques, sur l'état du genre humain avant l'intervention du Rédempteur : tous les hommes sont pécheurs; le Christ seul fait exception (Hebr., IV, 15). Le péché, pour l'homme, est un poids, un vêtement qui l'enveloppe et gêne la liberté de ses mouvements (XII, 1); c'est quelque chose à enlever (x, 11). L'homme, avant sa conversion au christianisme, ne fait que des « œuvres mortes » (VI, 1; IX, 14) : ce qui désigne, d'après le contexte, non pas simplement les œuvres extérieures de la Loi, mais des œuvres mauvaises, qui ne contiennent pas la vraie vie, qui proviennent de la mort spirituelle; comme les cadavres dans la loi mosaïque rendaient impur, ainsi ces œuvres mortes souillent la conscience (IX, 14) et, avec une conscience souillée, un homme ne peut s'approcher de Dieu avec confiance (x, 22). Si quelque expiation n'intervient, l'homme est passible de juste rétribution, c'est-à-dire de châtiment (II, 2), de jugement éternel (VI, 2) et de perte (x, 29). L'homme, soumis toute sa vie à la servitude de ce redoutable adversaire, tombe, à sa mort, entre les mains de « celui qui a l'empire de la mort », c'est-à-dire « du diable » (II, 14, 15). Si l'épître aux Hébreux n'explique pas, comme le fait saint Paul (Rom., V, 11-21), l'origine du péché, l'allusion manifeste au récit de la Genèse (III, 2) montre que sa doctrine est la même. Cependant, malgré cette universalité du péché, il y a toujours eu ici-bas des hommes qui ont marché dans l'obéissance à Dieu, les yeux fixés sur la demeure éternelle (Hebr., XI, 4-7, 13-16) : c'est que la grâce de Dieu a toujours été une réalité ici-bas; elle s'est manifestée par la foi en Dieu et en sa promesse, c'est-à-dire en son Christ.

Pour exprimer l'effet opéré, dans l'âme du pécheur, par le sacrifice de Jésus-Christ, l'épître aux Hébreux emploie des expressions très variées dont plusieurs lui sont particulières. Elles visent tantôt le côté négatif de la transformation produite, c'est-à-dire l'*éloignement du péché*, tantôt le côté positif, c'est-à-dire *la sanctification*.

Pour l'aspect négatif, il est parlé d'abord d'*expiation* du péché, de *rachat*, de *rédemption*, de *délivrance*, etc. Jésus a fait tout ce qu'il faut « pour expier (ἱλάσκεσθαι) les péchés du peuple » (II, 17). Sa mort a eu lieu « pour le rachat (ἀπολύτρωσις) des transgressions » (IX, 15). En fait il nous a acquis « une rédemption (λύτρωσις) éternelle » (IX, 12). Ayant brisé par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort, c'est-à-dire du diable, il a « délivré » (ἀπαλλάσσειν) ceux que la crainte de la mort retenait, toute leur vie, assujettis à la servitude (II, 14, 15). Jésus a réalisé ce que Dieu avait promis par le prophète Jérémie, en lui inspirant l'annonce de la nouvelle alliance : « Je pardonnerai leurs iniquités et je ne me souviendrai plus de leurs péchés » (Jer., XXXI, 34; Hebr., VIII, 12; x, 17).

Dans l'exhortation centrale de l'épître (Hebr., x, 19-22), il est question, pour rendre l'idée d'effacer les péchés, du double symbole de l'*aspersion* et *du bain :* « Approchons-nous avec un cœur sincère... le cœur *purifié* [des souillures] d'une mauvaise conscience » (littéralement : *aspergés et purifiés* quant aux cœurs) « et le corps *lavé* dans une eau pure » (littéralement : *lavés quant au corps*, x, 22). Pour le premier symbole, celui de l'*aspersion*, il faut remarquer cette particularité intraduisible : le terme « aspersion », « asperger » désigne tout aussi bien l'effet du rite que le rite lui-même. La réminiscence vise le sacrifice de l'alliance et l'aspersion du sang des victimes faite par Moïse sur le livre (de la Loi) et sur le peuple (Ex., XXIV, 3-8). Pour notre écrivain sacré, c'est comme si nos cœurs étaient aspergés avec le sang du Christ : en effet, Jésus s'étant offert en victime, son sang, le « sang de l'aspersion » (Hebr., XII, 24) est l'instrument d'une aspersion plus éminente; mais pendant que le sang vulgaire des victimes du sacrifice de l'alliance ne produisait qu'une pureté légale, « le sang [précieux] de l'alliance éternelle » (XIII, 20) débarrasse le cœur [des souillures] d'une mauvaise conscience et produit une pureté intérieure et véritable (x, 22).

Le symbole du *bain* rappelle que les prêtres de l'ancienne loi, aspergés de sang (Ex., XXIX, 21; Lev., VIII, 30), devaient prendre un bain (Ex., XXX, 20; Lev., VIII, 6; XVI, 4) avant d'entrer dans le lieu saint pour leur service. Le bain d' « eau pure » (Hebr., x, 22) qui introduit dans le christianisme, c'est le baptême (Eph., V, 26; Tit., III, 5; I Petr., III, 21). Mais pendant que le bain rituel du mosaïsme n'enlevait que les souillures du corps, le bain pur de la régénération chrétienne enlève les souillures de l'âme (Hebr., x, 22).

Mais les expressions caractéristiques de l'épître aux Hébreux sont celles de « purifier » (καθαρίζειν, καθαρισμός) et de « sanctifier » (ἁγιάζειν, ἁγιασμός). Ces deux termes, sans être étrangers à saint Paul, ni à saint Pierre, ni à saint Jean, leur sont moins familiers; à leur place, saint Paul prodigue le terme « justifier » (δικαιοῦν) que n'emploie pas l'épître aux Hébreux. Dès le début, il est dit du Fils que c'est après avoir « fait la purification (καθαρισμός) de nos péchés » qu'il s'est assis à la droite de la majesté divine (I, 3). Dans la grande scène centrale de l'épître figure cette déclaration capitale autour de laquelle s'agglutinent tous les cas secondaires de l'emploi du terme « purifier » : « Si le sang [des victimes] dont on asperge (ῥαντίζουσα) ceux qui sont souillés, sanctifie (ἁγιάζει) de manière à procurer la pureté de la chair (cf. IX, 22-23; x, 2), combien plus le sang du Christ « purifiera-t-il » (καθαρίζειν) notre conscience *des œuvres mortes* » (IX, 13-14; cf. x, 22, l'eau pure). Comme l'auteur plus haut (VIII, 8-12; cf. x, 16-17) citait longuement Jérémie (XXXI, 31-34), ici il pourrait citer Ézéchiel : « Je ferai sur vous *une aspersion d'eaux pures... je vous purifierai de toutes vos souillures et de toutes vos abominations* » (Ez., XXXVI, 25).

Plus fréquente encore est l'expression « sanctifier ». « Jésus *sanctifie* le peuple par son sang » (Hebr., XIII, 12). « Celui qui sanctifie », c'est Jésus; « ceux qui sont sanctifiés », c'est nous (II, 11). C'est « en vertu de la volonté de Dieu, par le moyen de (διά) l'oblation que Jésus-

Christ a faite une fois de son corps » (x, 10) et « dans (ἐν) le sang de l'alliance » (x, 29) que « nous sommes sanctifiés » (x, 10, 29). C'est « à ceux qui sont sanctifiés » que Jésus, « par une oblation unique, a procuré la perfection pour toujours » (x, 14). Nous devons rechercher cette « sanctification » (τὸν ἁγιασμόν, xii, 14).

La première expression « purifier » se rapporte à l'aspect négatif; au contraire, la seconde, « sanctifier », appartient déjà à l'aspect positif. L'écrivain sacré, il est vrai, ne semble guère mettre de différence entre elles : il les emploie en parallélisme et même, dans la comparaison entre les deux économies (ix, 13-14), c'est à l'Ancien Testament qu'il applique l'expression positive de « sanctifier » (ix, 13) et au Nouveau qu'il réserve l'expression négative de « purifier » (ix, 14). Quoi qu'il en soit, on n'a point le droit de réduire de parti pris le sens de l'expression supérieure « sanctifier » à celui de l'expression inférieure « purifier », ainsi que le font souvent les exégètes protestants, sous l'influence de leur préjugé luthérien de la justice purement déclarative. D'ailleurs, en ne faisant aucune différence entre « purifier » et « sanctifier », l'auteur inspiré donne pleinement raison à la doctrine catholique : il n'y a pas de différence réelle entre le côté positif et le côté négatif, c'est par l'infusion de la grâce que le péché est enlevé.

La description positive de l'état de grâce, amorcée par l'idée de sanctification, se complète par un grand nombre d'autres traits. Cette sanctification (ἁγιασμός) vivement recommandée (xii, 14) est une participation à la *sainteté* (ἁγιότης) de Dieu (xii, 10); elle nous prépare à la *vision* du Seigneur (xii, 14), et, par notre soumission au Père des esprits, elle nous fait partager *sa vie* (xii, 9). Des bienfaits de la nouvelle alliance annoncée par Jérémie, notre grand prêtre n'a pas seulement réalisé le premier, le pardon des péchés (Hebr., viii, 12; x, 17; cf. Jer., xxxi, 34), mais aussi le second, ainsi exprimé : « Je mettrai mes lois dans leurs cœurs » (Hebr., x, 16; cf. viii, 10; Jer., xxxi, 33), ou, comme dit plus énergiquement Ézéchiel : « Je leur donnerai un cœur nouveau » (Ez., xxxvi, 26). Cette vie nouvelle est appelée le « service du Dieu vivant » (Hebr., ix, 14) : ce service, c'est le culte chrétien envisagé dans les sublimes réalités de la vie surnaturelle, par opposition au culte juif qui n'avait que des ombres et des figures (x, 1). Cette vie nous fait « entrer en *participation du Christ* » (μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, iii, 14). Quelle est cette participation? L'expression qui suit, et qui pourrait l'expliquer, est malheureusement obscure. La seule traduction raisonnable est celle de saint Jean Chrysostome (Théodoret, Théophylacte, Primasius) : « Nous sommes devenus ses membres, pourvu que nous retenions fermement jusqu'à la fin le commencement de notre être en lui. » Cet être surnaturel c'est, dit Primasius, *fides Christi per quam subsistimus et renati sumus*. C'est bien la doctrine de la régénération. Elle jaillit encore d'ailleurs : si, comme le Christ lui-même (celui qui sanctifie), le chrétien (celui qui est sanctifié) vient de Dieu (tous sont d'un seul, ii, 11), ce ne peut être naturellement par la création, il faut que ce soit surnaturellement par la régénération spirituelle, par la nouvelle naissance. C'est à la lumière de tous ces rayons que prennent leur pleine signification les titres que nous avons rencontrés plus haut : les chrétiens sont les enfants de Dieu (ii, 10; xii, 5, 7, 8), les frères de Jésus-Christ (ii, 11, 17). Dans ces conditions, quand l'épître aux Hébreux parle indifféremment de *purification* et de *sanctification*, il ne s'agit pas seulement du pardon des péchés, mais encore de la régénération (cf. Beyschlag, *N. T. theol.*, trad. Buchanan, t. ii, p. 333).

Cependant l'auteur nous livre plus complètement le secret de ce qu'est la grâce dans l'âme, quand il rappelle aux Judéo-chrétiens, dont il redoute la défaillance, l'expérience qu'ils ont faite des douceurs de cette vie de la grâce : « Ils ont été éclairés, ils ont goûté au don céleste, ils ont eu part au Saint-Esprit; ils ont goûté la douceur de la parole de Dieu et les puissances du monde à venir » (vi, 4-5). Et ils s'exposent « à crucifier de nouveau pour leur part le Fils de Dieu et à le livrer à l'ignominie » (vi, 6). « Ils ont reçu la pleine connaissance de la vérité » (x, 22; cf. x, 32). Dans ces conditions, de quel châtiment sévère ne sera pas jugé digne « celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui aura profané le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié et qui aura outragé l'Esprit de la grâce » (x, 29). Il est vrai, la vivacité du sentiment et la discrétion des allusions voilent un peu la clarté du langage. Néanmoins ces quelques lignes, assez isolées dans la Bible, contiennent de précieux enseignements sur la grâce.

Cette vie de la grâce est d'abord une « illumination » (vi, 4; cf. x, 32). Il ne saurait être question de ne voir ici qu'une allusion au baptême; ce n'est que plus tard que cette expression a désigné le premier sacrement à cause de l'instruction qui le précède; il faut ici prendre le terme à la lettre (cf. x, 26, 32). L'auteur songe sans doute à la parfaite révélation de Dieu faite par le Fils (i, 1) et à la connaissance profonde qu'en ont ses lecteurs, puisque, depuis leur conversion, ils auraient eu le temps de devenir des maîtres (v, 12). Mais il semble bien viser, au delà de la simple foi, des lumières spéciales qui n'étaient point rares alors et qui avaient dû marquer les fervents débuts de l'Église de Jérusalem. C'est bien l'illumination qui, souvent, dans le Nouveau Testament, apparaît comme un fruit de l'Esprit-Saint dans les âmes (Act., xxvi, 18, 23; II Cor., iv, 5, 6; Eph., i, 18; iii, 9; v, 8, 9, 13; Col., i, 12; I Thess., v, 5; II Tim., i, 10; I Petr., ii, 9; I Joa., i, 5, 7). C'est en particulier ce que saint Jean appelle l' « onction » (χρίσμα) (I Joa., ii, 20, 27). Cette illumination représente bien le dernier privilège annoncé par Jérémie en faveur de la nouvelle alliance, car, au pardon des péchés et au changement du cœur, il ajoute le renouvellement de l'esprit : « Je mettrai mes lois dans leurs cœurs et je les écrirai dans leur esprit » (Hebr., x, 16; cf. viii, 10; Ez., xxxvi, 26). C'est bien là le rôle de notre grand prêtre qui n'est pas moins révélateur définitif que parfait rédempteur (Hebr., i, 3). On n'aura plus besoin d'enseigner, ni d'être enseigné; tous connaîtront Dieu du plus petit jusqu'au plus grand (Jer., xxxi, 34).

Si le Christ est présent dans l'âme par la grâce, on comprend que l'apostat puisse « le fouler aux pieds » (Hebr., x, 29), « le livrer à l'ignominie » et « le crucifier de nouveau » (vi, 6), en prenant contre lui, après l'avoir d'abord suivi, le parti des Juifs incrédules, ceux-là mêmes qui l'ont crucifié. La doctrine supposée donne donc toute leur portée à ces images fort vives, mais un peu vagues. Par contre, ces images expriment avec énergie ce qu'il faut entendre par la participation au Christ (iii, 14).

Comme le chrétien a part au Christ, il *a part aussi au Saint-Esprit* (μετόχους... πνεύματος ἁγίου, vi, 4); l'expression est la même, l'interprétation doit l'être aussi : il s'agit donc du *Saint-Esprit*, présent dans l'âme, comme agent intérieur de la sanctification. C'est ce que confirme l'énergique expression appliquée à l'apostat : « outrager l'Esprit de la grâce » (x, 29); elle s'explique beaucoup mieux avec la présence de l'Esprit-Saint qui réalise la grâce dans l'âme par son inhabitation qu'avec la simple action d'un principe qui, du dehors, communique les dons spirituels. Il est possible que, plusieurs fois dans l'épître, il ne s'agisse que de cette action extérieure de l'Esprit, inspirateur des prophètes et des écrivains sacrés (iii, 7; ix, 8; x, 15) et qu'en particulier les « parts distribuées par le Saint-Esprit » (ii, 4) ne soient pas autre chose que les dons charismatiques; c'est au contexte à décider dans chaque cas entre les deux inter-

prétations, également accréditées dans la tradition chrétienne; rien n'autorise à ramener tous les cas à la même interprétation.

Quant au « don céleste » (vi, 4), auquel ont goûté les chrétiens, que désigne-t-il exactement? Il est difficile de le déterminer : l'expression est vague et le contexte ne la précise guère. Serait-ce encore le Saint-Esprit, c'est-à-dire le « don du Saint-Esprit » qu'est la grâce? C'est l'interprétation qui concorderait le mieux avec le langage du Nouveau Testament : le don de l'Esprit-Saint (Act., ii, 38; x, 45; xi, 17); le don de Dieu (Joa., iv, 10; Act., viii, 20; cf. II Cor., ix, 15; Rom., v, 15, 17; Eph., iii, 7; iv, 7; I Petr., i, 12). Serait-ce même l' « eucharistie »? Elle serait encore visée dans l'épître, au dire de beaucoup d'exégètes, par l'allusion « *à l'autel réservé aux chrétiens* et auquel n'ont pas le droit de manger ceux qui sont au service du tabernacle » (Hebr., xiii, 10). En tout cas, c'est une réalité du domaine de la grâce. Il en est de même des autres biens qui accompagnent ce bien céleste : les chrétiens ont encore « *goûté la bonne parole de Dieu* et les puissances du monde à venir » (Hebr., vi, 5). Ils ont éprouvé en eux les heureux effets de cette « parole de Dieu » que nous rencontrons, comme instrument de la grâce, chez tous les auteurs sacrés et avec toutes les formes de la doctrine (Joa., v, 38; viii, 31; Act., x, 36; I Thess., ii, 13; Jac., i, 18; I Petr., i, 23). Quant aux *puissances du siècle à venir*, cette obscure expression désigne sans doute l'avant-goût, éprouvé dès ici-bas, du bonheur plénier que réservent ces biens dans leur forme définitive.

On voit ainsi apparaître de toutes parts, dans l'épître aux Hébreux, la doctrine de la régénération spirituelle; c'est donc bien à tort que beaucoup d'exégètes protestants et libéraux refusent d'en convenir et qu'ils trouvent là une des importantes divergences de pensée entre l'épître et saint Paul (cf. B. Weiss, *Théol. bibl. du Nouv. Test.*, § 124 *a*; Ménégoz, *La théol. de l'épître aux Hébreux*, p. 194). Il faut convenir, cependant, que cette doctrine ne fait qu'affleurer : l'auteur, loin de la développer, n'y fait que de rapides allusions, comme à une doctrine connue et admise de tous, dans un exposé qui est orienté vers une autre direction, car — nous l'avons vu — tout dans l'épître gravite autour de l'idée, celle-là originale et équivalente, du « libre accès à Dieu » (Hebr., iv, 16; x, 19-22, etc.).

6. *La grâce dans la vie chrétienne : foi, espérance, persévérance, grâce divine et liberté humaine. — a) Foi.* — Dans l'œuvre de la grâce chez l'homme, l'épître aux Hébreux attribue un rôle prépondérant à la foi. Ce rôle est aussi important que chez saint Paul qui est pourtant considéré comme le docteur par excellence de la foi et de la justification par la foi. Sans doute les deux doctrines s'harmonisent pleinement, mais il faut en convenir, leurs physionomies respectives diffèrent beaucoup.

D'après l'épître aux Hébreux, la foi est la première disposition pour plaire à Dieu (xi, 6), aussi la foi est-elle la première réponse de l'homme à la parole de Dieu qui s'offre à lui et le sollicite par la grâce. « *A la grâce en Dieu* répond *en l'homme la foi* » (Bruce, *The epistle to the Hebrews*, p. 47). Aussi la foi est-elle couramment identifiée avec l'obéissance, et l'incrédulité avec la désobéissance; à diverses reprises, les expressions sont interchangeables (cf. iv, 3 : « Nous, les croyants », avec v, 9 : « Ceux qui lui obéissent »); les croyants sont « ceux qui obéissent au Christ » (v, 9) et les incroyants sont des rebelles » [opposés à Dieu] (x, 27). Il est question de « cœur méchant, d'infidélité » (iii, 12) et à l'acte de « croire » (πιστεύειν, iv, 3; xi, 6) s'oppose aussi bien « le manque de persuasion » (ἀπείθεια, iv, 6, 11), que « le manque de conviction » (ἀπιστία, iii, 12, 19). Le danger d'apostasie, qui menace les lecteurs, provoque, dans toute l'épître, une perpétuelle mise en demeure entre la foi et l'infidélité; elle apparaît dans chacune des exhortations morales qui entrecoupent l'exposé dogmatique.

a. Première exhortation (ii, 1-18). — Quand Dieu vient au-devant de l'homme par sa parole, celui-ci doit prendre parti : ou bien s'attacher avec soin aux choses entendues (ii, 1), les accueillir et les croire, tellement les témoignages et les miracles les rendent évidentes (ii, 4), ou bien les négliger, ne pas s'en soucier (ii, 3; cf. x, 28); dans le premier cas, c'est le salut (ii, 3); dans le second, la perte (aller à la dérive, ii, 1).

b. Deuxième exhortation (iii, 7-iv, 13). — Toutes les générations, celles de l'ancienne loi comme celles de la nouvelle, sont en présence du même message fondamental; il est plus ou moins développé comme croyance positive, mais il pose devant tous la même alternative (iv, 2). Seulement, pour les Israélites, la parole entendue (littéralement : « la parole d'audition ») ne leur servit de rien, « *n'étant pas mélangée* (associée) chez les auditeurs *avec la foi* » (iv, 2), car il n'y a pas eu de rencontre entre la parole de Dieu et la foi des auditeurs; c'est en effet la grâce du côté de Dieu et la foi, de notre côté, qui établissent la conjonction et qui assurent, dans notre âme, à la parole de Dieu cette merveilleuse efficacité qu'exalte à l'envi le Nouveau Testament tout entier.

c. Troisième exhortation (v, 11-vi, 20). — Dans l'énumération des enseignements élémentaires que l'auteur ne veut point reprendre (vi, 1-3), il fait marcher de front, avec la « foi en Dieu » qui est le commencement de l'adhésion de l'esprit le « renoncement aux œuvres mortes » qui est le commencement de la conversion du cœur (vi, 2).

d. Quatrième exhortation (x, 19-xiii). — C'est là qu'apparaît l'alternative la plus solennelle et la plus décisive (x, 39); elle est d'une très pénétrante psychologie morale et surnaturelle. Dieu adresse à tous son appel. Devant cet appel, l'un *avance* par la foi et reçoit la *vie : Justus ex fide vivit* (Hab., ii, 4); l'autre *recule* par l'incrédulité et, comme Dieu ne met pas sa complaisance en lui, il va à sa perte (Hebr., x, 38). Et, faisant son choix entre les deux termes de l'alternative, l'Apôtre de conclure : « Nous ne sommes pas *du recul pour la perte* (c'est-à-dire de ceux qui reculent pour leur perte), *mais de la foi pour le salut* (littéralement : l'acquisition) *de l'âme* » (x, 39).

Cette alternative amorce le beau passage sur les victoires de la foi dans l'Ancien Testament (Hebr., xi, 1-40); c'est une des plus remarquables parties de l'épître, sa plus riche contribution à l'interprétation surnaturelle de l'ancienne économie et à la doctrine de la grâce avant Jésus-Christ, car partout où l'auteur met « foi », on peut mettre « grâce ».

Le passage s'ouvre par la célèbre définition : « La foi est la réalité des choses que nous espérons, la preuve de celle que nous ne voyons pas » (xi, 1). Elle met très bien en relief les divers aspects de la foi : l'élément intellectuel, l'élément moral et l'élément surnaturel ou, comme dit plus volontiers le langage courant, la part de l'*esprit*, la part du *cœur* et la part de la *grâce*.

α) La part de l'*esprit*, car la foi est d'abord une conception de l'esprit; « elle rend le futur présent et l'invisible évident » (Kay, *Hebrews*, sur xi, 1, dans *Holy Bible*, Londres, 1881). « C'est par la foi que nous concevons (νοοῦμεν) que le monde a été formé par la parole de Dieu » (xi, 3). « Moïse tint ferme, *comme s'il voyait celui qui est invisible* » (xi, 27).

β) La part du *cœur;* elle est dévoilée, dans toute son ampleur par ce trait : l'objet de la foi ce sont les « choses espérées ». Or ces choses ne laissent pas indifférent notre cœur, disons mieux : notre volonté; c'est à elle, humainement, à dire le dernier mot sur l'acceptation ou le refus des sacrifices que demande la poursuite de ces biens espérés.

γ) La part de la grâce, c'est elle qui, à son tour, est requise pour l'acte de volonté qui décide la foi ou l'incroyance ou, comme écrit l'auteur, l' « avance » ou le « recul » (x, 39).

Comment est amené le grand tableau historique qui suit? L'auteur soupçonne qu'un des arguments qui impressionne ses lecteurs et qui est exploité par leurs compatriotes, les Juifs obstinés dans la Loi, est le suivant : les Judéo-chrétiens, en acceptant l'Évangile, ont tourné le dos à la foi et à la gloire de leurs ancêtres, les patriarches, prophètes et autres héros de l'Ancien Testament; ils sont donc, tout ensemble, apostats de leur foi et traîtres à leur nation. Tout au contraire, répond l'apôtre des Judéo-chrétiens, ce ne sont pas les Juifs obstinés dans la Loi, ce sont eux, chrétiens, les vrais continuateurs de ces ancêtres vénérés; la foi que leur a procurée l'Évangile est sans doute bien plus riche que celle de leurs pères, mais elle est la même : elle s'est développée, elle ne s'est pas transformée; par l'Évangile, l'histoire du peuple choisi n'est pas discréditée, mais complétée et glorifiée. C'était déjà cette foi qui, depuis les plus lointains commencements, animait tous les héros de l'Ancien Testament, et, saisi d'enthousiasme, l'auteur, avec un souffle oratoire incomparable, déroule cette splendide énumération qui est tout ensemble une histoire et un panégyrique de la foi et de la grâce dans l'ancienne économie (xi, 4-40).

Mais c'est bien ici que la foi de l'apôtre des Judéo-chrétiens semble aux antipodes de la foi de l'apôtre des gentils. La foi de saint Paul, ce n'est que la foi en Jésus-Christ; c'est de Jésus-Christ seul que lui vient toute son efficacité; à côté d'elle, la foi en Dieu ne fait-elle pas l'effet d'un simple déisme? Or, pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, précisément, il ne semble être question que de « foi en Dieu » (vi, 1; xi, 6); il suffit d'accepter l'existence de Dieu et son caractère rémunérateur. N'est-ce pas le pur déisme? Il n'en est rien, car il ne faut pas oublier que la foi reste la même à toutes les étapes de la révélation divine; l'objet de cette foi, son objet matériel du moins, peut croître avec les progrès de la révélation divine, mais son objet formel ou son motif demeure le même au cours de ce développement; c'est toujours, d'un côté, l'autorité de Dieu qui révèle et, de l'autre, la confiance en ses promesses. Or qu'est-ce qui a, dès le début, soutenu la foi des patriarches? L'acceptation de la parole de Dieu, la confiance en ses promesses (xi, 13-16).

Du seul fait de ces dispositions, on peut dire que, dès le commencement, leur foi était orientée vers le Christ; car le Christ était contenu dans cette promesse en laquelle ils avaient foi; à travers elle, il était entrevu; en elle, il était attendu. Sans doute ils sont morts « dans la foi », mais sans avoir reçu l'objet de cette foi (xi, 13). Dieu avait ses desseins : il ne voulait pas qu'ils eussent leur « perfection » (τελείωσις) sans nous (xi, 40); la mission du Christ était nécessaire pour cette perfection; c'est là le mystérieux privilège de l'économie évangélique qui, au dire de saint Pierre, excite la jalousie des anges, puisqu'ils désirent y plonger leurs regards (I Petr., i, 12).

Cette foi qui n'a pas d'abord reçu son objet, a pourtant, de leur vivant, reçu son témoignage (Hebr., xi, 39); elle leur a valu les grâces nécessaires pour accomplir tous les actes héroïques qui sont rappelés (xi, 4-40). Aussi Dieu n'a-t-il pas rougi de s'appeler leur Dieu (xi, 16); ils ont été les dignes instruments de *sa grâce;* ils ont accueilli ses ouvertures avec générosité; ils ont marché d'une manière digne de lui (Col., i, 10; I Thess., ii, 12).

D'ailleurs cet objet de leur foi qu'ils n'ont pas reçu de leur vivant, ils ont fini par l'obtenir, quoique bien longtemps après leur mort. Jésus dit, d'une part, d'après saint Matthieu : « Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir les choses que vous voyez et ne les ont pas vues et entendre les choses que vous entendez et ne les ont pas entendues » (Matth., xiii, 17; cf. Luc., x, 24). Ce qui est vrai de leur vie sur terre. D'autre part, Jésus dit, d'après saint Jean : « Abraham a tressailli de joie à la pensée de voir mon jour; il l'a vu et s'en est réjoui » (Joa., viii, 56). Ce qui est vrai, non de sa vie terrestre, mais de sa survie dans l'autre monde (cf. Matth., xxii, 32; Marc., xii, 26-27; Luc., xx, 37-38). Ces deux assertions, en apparence opposées, sont admirablement accordées par une déclaration de notre épître : « Abraham, ayant patiemment attendu, *entra en possession de sa promesse* » (Hebr., vi, 15).

Par là prend toute sa portée le double titre attribué à Jésus par rapport à notre foi : il en est dit l' « auteur » (ἀρχηγός) et le « consommateur » (τελειωτής). Les deux termes sont difficiles à traduire : ἀρχηγός, c'est le chef qui marche en avant et qu'il faut suivre : Jésus est notre chef sur le chemin du salut où l'on entre par la foi; τελειωτής, c'est celui qui met le couronnement à notre foi; en effet, la venue de Jésus n'a pas été un commencement, mais un couronnement, le terme d'une lointaine prévision et d'une longue attente : « Le Christ était hier, il est aujourd'hui, il est aux siècles des siècles » (xiii, 8).

C'est ainsi que la « foi en Dieu » de l'apôtre des Judéo-chrétiens rejoint la « foi en Jésus-Christ » de l'apôtre des gentils. D'ailleurs cette foi en Jésus-Christ est bien en substance celle du premier, comme celle du second; il n'est pas besoin, pour la trouver, du détour que nous avons fait. Qu'on scrute l'épître; on verra cette foi au Christ « affleurer » en plusieurs endroits, comme la doctrine de la régénération; elle est implicite dans la « participation au Christ » (iii, 14), dans l' « obéissance au Christ » (v, 9); elle est dans le contexte de xiii, 7-8. Enfin la foi même de l'auteur en Dieu est la confiance au Dieu de la paix [et de la grâce] (xiii, 20), qui est révélé dans le Christ (i, 2) et qui, en lui, a déjà communiqué intérieurement au chrétien les biens espérés (xi, 1).

Il ne suffit pas d'avoir une fois posé ce fondement de la foi (vi, 1). Il faut s'y établir fermement, car ce fondement peut-être ébranlé; c'est le malheur que l'Apôtre redoute pour ses lecteurs; il souhaite qu'ils retiennent jusqu'au bout la participation au Christ qu'ils ont inaugurée (iii, 14). Mais malgré l'ancienneté de leur conversion, leur négligence les rend inattentifs aux enseignements plus élevés et menace de compromettre même les enseignements les plus élémentaires (v, 11-12).

Le chrétien ne doit pas s'en tenir à ce fondement : il doit construire là-dessus l'édifice d'une foi plus élevée. Dès le début, il a été illuminé (vi, 4; x, 32); il a reçu la connaissance de la vérité (x, 26), mais il ne l'a reçue que comme il était capable de la porter, comme un enfant qu'on nourrit de lait (v, 13) : on ne lui a communiqué que les rudiments des oracles de Dieu (v, 12); il n'est pas encore capable de la « parole de justice » (v, 13), c'est-à-dire de la perfection de l'idéal chrétien. Il ne doit pas rester dans cette position sous peine de perdre ce qu'il a; il doit dépasser l'enfance et son régime de nourriture légère pour atteindre l'âge adulte et le régime de la nourriture solide (v, 14). Bref, ce que l'Apôtre demande à ses lecteurs, c'est la πληροφορία πίστεως, la « plénitude de la foi » (x, 22), c'est-à-dire la fermeté dans la conviction et le courage dans la profession.

b) Espérance. — Avec la foi, marche de front l'*espérance.* Par le relief donné à la foi, l'épître aux Hébreux se rapprochait de saint Paul; par la place faite à l'espérance, elle va rejoindre saint Pierre, le docteur de l'espérance (I Petr., i, 3, 21; iii, 15). Sans

doute saint Paul entr'ouvre volontiers, à l'âme justifiée, la perspective du salut complet avec le bonheur et la jouissance (Rom., v, 1-11; viii, 19-30); mais il insiste plutôt sur la grâce d'ici-bas qui comporte encore la lutte. Saint Pierre tourne plus volontiers les regards du chrétien vers les biens futurs. Il en est de même de l'épître aux Hébreux qui y voit les vrais biens dont ceux d'ici-bas ne sont que l'ombre et la figure. Saint Jean envisagera, dans l'unique perspective de la *vie éternelle*, les biens spirituels d'ici-bas et ceux de là-haut, ceux de la grâce et ceux de la gloire.

C'est, au contraire, la *foi* et l'*espérance* que l'apôtre des Judéo-chrétiens considère dans la même perspective : elles sont sans cesse associées dans son langage; s'il y a une « plénitude de foi » (πληροφορία πίστεως, Hebr., x, 22), il y a aussi une « plénitude de l'espérance (πληροφορία τῆς ἐλπίδος, vi, 11). Si la « profession » (ὁμολογία) s'applique habituellement à la foi (iii, 1; iv, 14), elle est aussi rapportée à l'espérance (ὁμολογία τῆς ἐλπίδος, x, 23). Il en est de même de la παῤῥησία que l'Apôtre demande sans cesse à ses lecteurs pour les prémunir contre l'apostasie : elle est tout à la fois l'assurance dans l'esprit et le courage dans la volonté; elle est appliquée tantôt à la foi (iv, 16), tantôt à l'espérance (iii, 6), tantôt à l'une et l'autre ensemble (x, 19, 35). La nouvelle alliance, par rapport à l'ancienne, est une meilleure espérance (vii, 19). Qu'il s'agisse de maintenir la foi ou d'affermir l'espérance (vi, 18, 19; vii, 19; x, 19, 23), les mêmes vertus sont demandées; à l'une et à l'autre, les mêmes expressions sont appliquées (ix, 28; xi, 10, 15, 16, 26; xiii, 14). A la foi des patriarches (xi, 7, 8, 9) se mêle l'espérance (xi, 8, 13-16). Bien mieux, la définition même de la foi englobe l'espérance : l'objet de la foi, c'est l'objet même de l'espérance, ce sont les « choses espérées » (xi, 1). Bref, la foi, c'est le côté de l'espérance qui regarde cette vie; l'espérance, c'est le côté de la foi qui regarde les biens futurs. La foi rend présents à l'âme les biens espérés, qui sont à venir et lui fait voir les biens invisibles (xi, 1). L'espérance est, pour l'âme, une ancre sûre et ferme qui pénètre jusqu'au delà du voile (vi, 19).

La charité est beaucoup moins en relief : elle ne paraît que deux fois, chaque fois associée aux bonnes œuvres (vi, 10; x, 24); la seconde fois, à la « plénitude de la foi » (x, 22) et, à la « profession de l'espérance » (x, 23), succède la « provocation de la charité » (x, 24; son exercice mutuel et stimulant) : nous rencontrons ainsi la trilogie des vertus théologales, si chère à saint Paul (I Thess., i, 3; I Cor., xiii, 13; Col., i, 4). Mais le cas est exceptionnel. La place prééminente que l'apôtre des gentils donne à la charité (I Cor., xiii, 13), on dirait que l'apôtre des Judéo-chrétiens l'attribue à son originale idée *du perfectionnement et du libre accès à Dieu*.

c) Persévérance. — A côté de ces vertus fondamentales, fruit de la grâce, on retrouverait sans peine, dans l'épître, les autres vertus chrétiennes. De même qu'il y est beaucoup parlé des « œuvres de Dieu », des œuvres de ses mains après lesquelles il s'est reposé (Hebr., i, 10; ii, 7; iii, 9; iv, 3, 10), par opposition aux « œuvres mortes » de l'homme non justifié (vi, 1; ix, 14), il est parlé des « œuvres du juste » (vi, 10; x, 2,4; xiii, 21). Conformément au point de vue de l'épître qui insiste sur les rites, il est question de « culte » (λατρεία, ix, 1, 6; λατρεύειν, viii, 5; ix, 9, 14; x, 2; xii, 28; xiii, 10), de « piété » (εὐλάβεια, v, 7; xii, 28), de « révérence » (δέος ou αἰδώς, xii, 28). Les chrétiens « servent le Dieu vivant » (ix, 14; x, 2; xii, 28), par opposition aux Juifs qui ne servent que le « tabernacle », l' « ombre des choses célestes » (viii, 5; x, 10); c'est une manière équivalente de désigner le culte chrétien, comme culte en esprit et en vérité (Joa., iv, 23-24).

Mais la vertu caractéristique réclamée pour assurer l'efficacité de la *foi* et de l'*espérance* et de l'*assurance* (παῤῥησία) qui couronne l'une et l'autre, c'est ce que nous appelons du nom unique de *persévérance;* sous la plume de l'auteur de l'épître, elle prend deux noms, suivant le point de vue : sous la forme active, c'est la μακροθυμία, la constance et la fermeté de l'espérance, le courage dans ses entreprises, vertu particulièrement signalée dans Abraham (Hebr., vi, 12, 15); sous la forme passive, c'est l'ὑπομονή, constance à supporter les épreuves (x, 36; xii, 1), vertu qui s'accommode volontiers de la vue et de l'attente de la récompense (xii, 2).

Toutes ces vertus, particulièrement appréciées de l'auteur, se groupent étroitement dans quelques exhortations qui résument le thème moral de l'épître. « Retenons ferme jusqu'à la fin l' « assurance » (παῤῥησία) et la « glorification de l'espérance » (τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος) (l'espérance qui fait notre gloire; iii, 6). « Nous désirons que chacun de vous déploie le même zèle jusqu'à la fin pour la *plénitude de l'espérance* « afin que vous soyez les imitateurs de ceux qui *par la foi et la persévérance* (μακροθυμία) obtiennent l'héritage des promesses » (vi, 11, 12). La grande exhortation centrale est particulièrement riche; après avoir rappelé l'essentiel du thème dogmatique, elle groupe toutes les données du thème moral : « Ayant donc l'*assurance* (παῤῥησία) de pouvoir librement pénétrer dans le saint des saints, grâce au sang de Jésus, par la voie nouvelle et vivante qu'il a inaugurée pour nous à travers le voile... approchons-nous avec un cœur sincère, dans la *plénitude de la foi...;* retenons fermement l'*indéfectible profession de l'espérance* (τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ)... Excitons-nous mutuellement à la charité (« pour la provocation de la charité », εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης) et aux bonnes œuvres » (x, 19, 20, 22-24). On voit ici le cortège des trois vertus théologales, précédées de la παῤῥησία qui les stimule, avec le fruit des bonnes œuvres et sous la sauvegarde de la persévérance. « Ne perdez pas votre *assurance* (παῤῥησία) à laquelle est attachée une grande récompense (μισθαποδοσία), car vous avez besoin de *persévérance* (ὑπομονή), afin que, faisant la volonté de Dieu, vous obteniez la promesse » (x, 35-36; cf. xii, 1-3, la belle exhortation qui conclut le tableau des victoires de la foi).

d) Grâce divine et liberté humaine. — Cette œuvre de progrès et de sanctification, en même temps qu'elle est une tâche proposée à la libre activité de l'homme, est aussi attendue comme un don et un fruit de la grâce de Dieu. Que ce soit une tâche proposée à l'activité de l'homme, tout dans l'épître le suppose : la crainte de l'apostasie des lecteurs, les recommandations instantes pour leur épargner ce malheur montrent bien qu'il est en leur pouvoir de l'éviter. L'incrédulité et la perte de la foi sont considérées comme des fautes. L'Apôtre redoute, chez ses correspondants, les pires dispositions, même l'endurcissement qui compromet le retour par la pénitence; ce sont autant d'indices de liberté. Et Dieu, de son côté, n'est pas injuste pour oublier leurs bonnes œuvres et leur charité (vi, 10).

Par contre, l'apôtre des Judéo-chrétiens est encore plus soucieux de leur rappeler que, dans toute cette tâche, ils peuvent et doivent compter sur la *grâce de Dieu :* ils doivent « retenir » (κατέχειν, ἔχειν, encore un des termes favoris de l'auteur) « le commencement de leur être surnaturel dans le Christ » (iii, 14); « l'assurance [de leur foi] et la gloire de leur espérance » (iii, 6), « la ferme consolation de leur espérance » (vi, 18), « la profession de leur espérance » (x, 23), tout cela c'est *retenir la grâce* (ἔχωμεν χάριν, xii, 28). Cette grâce, souhaitée à tous (xiii, 25), on peut y manquer; il faut veiller sur soi et sur les autres pour que « personne n'y manque » (xii, 15). Sans elle, rien ne peut se faire de ce qui est demandé; c'est *par la grâce* que le cœur est affermi (xiii, 9). Il ne faut pas compter pour cela sur les pratiques rituelles : ce sont là « les aliments qui

n'ont servi de rien à ceux qui s'y attachent » (XIII, 9) : on reconnaît les prescriptions alimentaires du judaïsme, périmées depuis l'Évangile. C'est *par la grâce* qu'on rend à Dieu, avec piété et révérence, un culte qui lui soit agréable (XII, 28), un sacrifice de louange qui célèbre son saint nom, car c'est à de tels sacrifices que Dieu se plaît, depuis que sont abolis les sacrifices rituels (XIII, 16).

Il faut aller au Christ, notre grand prêtre miséricordieux et fidèle, car il est prêt à secourir dans leurs épreuves (II, 17) ceux qui lui obéissent (V, 9). Grâce à lui, nous pouvons nous approcher avec confiance du trône de Dieu qui, par son intercession, est devenu pour nous un « trône de grâce »; nous sommes assurés d'y obtenir miséricorde et d'y *trouver grâce* avec le secours en temps opportun (IV, 16). Si les épreuves donnent ici-bas beaucoup d'exercice à notre activité et rendent nos efforts laborieux, ces épreuves mêmes sont des grâces; Dieu, qui nous les envoie, nous traite comme un père traite ses enfants : il nous châtie pour notre bien et pour nous rendre capables de participer à sa sainteté (XII, 6, 7, 10). Enfin l'apôtre des Judéo-chrétiens leur souhaite que le Dieu de la paix [et de la grâce] « les rende capables de toute bonne œuvre (II Cor., IX, 8) pour l'accomplissement de sa volonté », non seulement en les assistant de sa grâce, mais « en opérant en eux ce qui est agréable à ses yeux » (Hebr., XIII, 21; cf. Rom., XII, 2). Dieu les rend capables de faire (cf. I Thess., III, 10; Gal., VI, 1; I Petr., V, 10) et il fait avec eux : même jeu de mots que dans l'épître aux Philippiens (II, 13) sur le verbe « faire » (ποιεῖν).

7. *L'abus des grâces.* — L'exhortation à compter sur la grâce, à n'y pas manquer (XII, 15), à la retenir (XII, 28) s'accompagne de quelques considérants si déconcertants qu'ils soulèvent une sérieuse difficulté doctrinale relative à la grâce. Cette difficulté, soit par elle-même, soit par les conséquences qu'en tiraient certains hérétiques, n'a sans doute pas été étrangère aux contestations que l'épître aux Hébreux a subies aux premiers siècles de l'Église et qui la font classer parmi les écrits deutéro-canoniques. L'auteur, pour mieux retenir ses lecteurs dans la foi, leur présente l'apostasie, dans les conditions où ils se trouvent, comme un tel abus de grâce, qu'elle leur fermerait à jamais la voie de la pénitence et du retour. « Il est impossible pour ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont goûté le don céleste, qui ont eu part au Saint-Esprit... et qui pourtant sont tombés, de les *renouveler une seconde fois en les amenant à la pénitence*; eux qui, pour leur part, crucifient de nouveau le Fils de Dieu et le livrent à l'ignominie » (VI, 4-6). Et la pensée s'éclaire d'une transparente comparaison, empruntée à l'agriculture. « Lorsqu'une terre abreuvée par la pluie qui tombe souvent sur elle produit une herbe utile... elle a part à la bénédiction de Dieu; mais si elle ne produit que des épines et des chardons, elle est jugée de mauvaise qualité, près d'être maudite, et l'on finit par y mettre le feu » (VI, 7-8). La pluie est ici une très claire image de la grâce. L'auteur, hanté par la crainte de l'apostasie, revient encore sur la même pensée : « Si nous péchons volontairement, après avoir reçu la pleine connaissance de la vérité, *il ne reste plus de sacrifice pour les péchés*... De quel châtiment plus sévère pensez-vous que sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui aura tenu pour profane le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié et qui aura outragé l'Esprit de la grâce? » (X, 26-29). Plus loin, il invoque encore l'exemple d'Ésaü qui, pour un seul mets, vendit son droit d'aînesse et qui, malgré son repentir et ses larmes, ne put obtenir la bénédiction de son père (XII, 16-17).

Si la Bible ne présente nulle part, dans ce sens, des textes aussi nombreux et aussi catégoriques, il y en a cependant un certain nombre qui s'en rapprochent : c'est avant tout la déclaration de Notre-Seigneur sur le *péché contre le Saint-Esprit* qui ne sera remis, ni dans ce monde, ni dans l'autre (Matth., XII, 31-32; cf. Marc., III, 28-29; Luc., XII, 10). Saint Jean parle aussi « d'un péché qui va à la mort » et pour lequel il ne dit pas de prier (I Joa., V, 16). Saint Pierre, sans aller aussi loin, exprime, avec une grande énergie, le danger de la rechute : « Mieux vaudrait n'avoir pas connu la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue » (II Petr., II, 20-21; cf. Matth., XII, 43, 45). Philon fait des déclarations analogues sur la ruine irréparable subie par l'âme qui refuse de se soumettre à la discipline du *Logos* (*Legum alleg.*, III).

Des hérétiques des premiers siècles, montanistes, novatiens, prenant ce langage dans la rigueur des termes, s'en autorisèrent pour nier la possibilité de la pénitence. Cette interprétation est manifestement inacceptable. Fermer ainsi la porte au repentir, ce serait, au nom de quelques déclarations obscures de la Bible, contredire la Bible tout entière, non seulement l'Évangile et le Nouveau Testament avec les invitations que Jésus et les apôtres adressent sans cesse aux pécheurs, mais même l'Ancien Testament à travers lequel, par les prophètes et les psalmistes, retentissent tout à la fois les appels au repentir et les promesses de pardon : ce serait désavouer l'objet même de cette étude sur la grâce dans la Bible.

S'il n'y avait que l'exemple d'Ésaü, on pourrait songer à une explication que suggère l'épître elle-même : le repentir d'Ésaü ne fut pas accueilli, car il venait trop tard. On dirait qu'il y a, pour chaque homme, un temps de grâce fixé par Dieu, ou, comme dit l'auteur : « un aujourd'hui » (Hebr., IV, 7), à l'expiration duquel il ne reste qu'un irrévocable jugement de condamnation (III, 7-IV, 10). On a dit encore que le repentir d'Ésaü ne fut pas sincère : il le chercha, mais sans le trouver. En réalité, dans le cas d'Ésaü, il faut distinguer la faute et le résultat produit, la perte de la bénédiction paternelle : le repentir pouvait bien effacer la faute; il n'était pas en son pouvoir d'en supprimer le résultat.

Pour la difficulté fondamentale, l'impossibilité prétendue de la pénitence, on a proposé des réponses variées dont quelques-unes sont des échappatoires. Les apostats, a-t-on dit, ne peuvent être « renouvelés pour la pénitence », parce qu'ils n'ont plus, pour ce renouvellement, la ressource du baptême, qui ne se réitère pas. L'apôtre des Judéo-chrétiens, déclare-t-on encore, ne songe qu'à l'enseignement et au ministère de l'Église : il ne dit pas que la conversion des apostats est impossible à Dieu et qu'il n'y a plus pour eux d'espoir, mais qu'il est impossible aux ministres de l'Église de « les renouveler pour la pénitence », de les y préparer de nouveau, en les faisant repasser par les étapes du catéchuménat. Ces réponses ne tiennent pas compte des textes.

Les textes, en effet, portent en eux-mêmes la solution. La faute dont il s'agit n'est pas une faute ordinaire, même grave; il s'agit d'un état volontaire et délibéré de rébellion, d'une malice si profonde et si persévérante que la conversion est rendue psychologiquement impossible, parce que la source de la grâce est tarie et la porte du repentir fermée. Aussi n'est-il pas question d'impossibilité rigoureuse : ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu (Matth., XIX, 26); il reste sa toute-puissance et son infinie miséricorde. « Dieu qui ressuscite les morts, peut toujours ranimer le germe desséché de la grâce et rallumer le flambeau éteint de la foi » (Prat, *Théol. de saint Paul*, 8e éd., t. I, p. 466). Mais aussi n'est-il dit, dans aucun des textes, que l'apostat ait épuisé la mesure infinie de la miséricorde de Dieu. Seulement il faut distinguer,

comme disent les scolastiques, ce que Dieu peut de puissance *absolue* et ce qu'il peut de puissance *ordonnée*. Il respecte les lois de l'ordre moral; il ne se laisse pas bafouer (Gal., vi, 7). Quand un homme, volontairement, délibérément, s'est mis dans un état obstiné de rébellion, tant qu'il demeure dans la volonté de pécher, la pénitence lui est impossible; le pardon le plus généreusement octroyé, la grâce la plus copieusement offerte sont sans prise sur lui; comme dit un rabbin, quand la main n'a fait que toucher un objet impur, une goutte d'eau suffit à la laver; quand la main retient et serre l'objet impur, l'océan ne suffirait pas à la purifier. On peut parler d'impossibilité morale et non physique, d'impossibilité subjective et non objective, même d'impossibilité hypothétique et non absolue; l'impossibilité est circonscrite dans les limites mêmes de l'hypothèse. C'est plus ou moins la situation du péché contre le Saint-Esprit, du péché impardonnable, du péché qui va à la mort : le coupable lui-même se ferme la voie du repentir.

Qu'on examine les textes en cause : c'est bien, on le verra, la condition qu'ils présentent. Qu'on tienne compte d'abord des grâces reçues : illumination, don céleste, Esprit-Saint, parole de Dieu, vertus du monde à venir, ce sont les biens surnaturels les plus élevés; ils n'ont pas été seulement reçus, mais goûtés. Il y a là l'écho d'une vie religieuse élevée et de débuts pleins de ferveur et de grâces de choix. Qu'on envisage les conditions de la faute : elle a été commise avec le maximum de volonté et de connaissance : « Si nous péchons *volontairement, après avoir reçu la pleine connaissance de la vérité* » (Hebr., x, 26). Qu'on sonde enfin la profondeur de la chute. Elle est décrite en une série d'images d'une extrême énergie : « Fouler aux pieds le Fils de Dieu » (x, 29), le « livrer à l'ignominie et le crucifier de nouveau » (vi, 6), « profaner le sang de l'alliance », « outrager l'Esprit de la grâce » (x, 29) : toutes ces expressions, à les considérer dans leur ensemble, indiquent une extrême gravité et une irréductible obstination; avoir goûté pleinement la grâce du Nouveau Testament et la trahir par une apostasie consciente et délibérée, c'est la marque d'une corruption et d'un endurcissement qui excluent la possibilité du repentir et de la rénovation.

Ces images, à les examiner de près, éclairent les profondeurs du problème : elles concernent, soit le Fils de Dieu, soit le Saint-Esprit, c'est-à-dire les deux sources de la grâce dont l'apostat s'exclut lui-même; car, de propos délibéré, il renie tout à la fois l'œuvre du Fils de Dieu et celle du Saint-Esprit.

Il renie l'œuvre du Christ qui est désormais la seule source de salut (Act., iv, 12). En effet, le chrétien qui retourne au judaïsme en pleine connaissance de cause, n'a plus de sacrifice pour le péché (x, 26) : il n'en a plus dans le judaïsme qui est désormais sans valeur, ni dans le christianisme avec lequel il a rompu; c'est ici le côté sombre de la vérité dont le côté consolant est présenté ailleurs (x, 18) : ceux qui sont sous l'influence de l'unique sacrifice expiatoire n'ont plus besoin d'autre sacrifice; au contraire, ceux qui se soustraient à cette influence ne peuvent trouver d'autre sacrifice qui ait quelque valeur : les anciens rites juifs n'ont eu de raison d'être que tant qu'ils alimentaient l'espérance en la venue du Sauveur; quitter la foi au Christ pour retourner à ces rites ne peut aboutir qu'à un cruel mécompte.

L'apostat renie également l'œuvre du Saint-Esprit (x, 26), c'est-à-dire l'économie même de la grâce, car l'Esprit-Saint est précisément appelé *Esprit de grâce*. Ce langage de l'épître aux Hébreux est fort suggestif; il rejoint toutes les autres formes du langage scripturaire; celui de Notre-Seigneur dans l'Évangile : l'outrage au Saint-Esprit, c'est le péché contre le Saint-Esprit (Matth., xii, 31-32); le langage de saint Paul, qui défend de « contrister » l'Esprit-Saint (Eph., iv, 30), de l'« éteindre » (I Thess., v, 19); le langage de saint Étienne, qui reproche aux Juifs de « résister » à l'Esprit-Saint (Act., vii, 51); le langage même de l'Ancien Testament : Dieu a envoyé son Esprit pour renouveler la face de la terre (Ps., civ, 30); pour qui outrage cet Esprit, il n'y a plus de renouvellement spirituel possible; l'Esprit de grâce répandu sur les hommes, selon la promesse de Zacharie (xii, 10), avait pour effet de leur faire regarder vers celui que leurs péchés ont percé (xii, 10); mépriser cet Esprit, source de toute grâce, c'est refuser la grâce elle-même qui, toute-puissante qu'elle soit, ne saurait s'imposer à l'homme malgré sa volonté.

8. *La « consommation » bienheureuse.* — Comme l'apôtre des Judéo-chrétiens est inquiet du sort de ses correspondants, à cause de l'apostasie qu'il redoute pour eux, son épître est dominée par la pensée des fins dernières de l'homme : *le salut ou la perte*, voilà l'alternative décisive qui est si souvent posée (ii, 1-4; iii, 7-iv, 13; vi, 4-8; x, 26-29 et surtout x, 39); autant est redoutable la perspective de la perdition, autant est consolante celle du salut.

Les épreuves de la vie présente seront largement compensées par la gloire et le bonheur du monde à venir; les fidèles, en échange de leurs biens terrestres dont ils ont accepté le pillage avec joie, auront « une richesse meilleure et durable » (x, 34). Cette richesse meilleure sera tout à la fois pour eux *une récompense* et *une grâce*. *Une récompense* d'abord; car Dieu est rémunérateur (xi, 6) en même temps que juge (xii, 23; cf. x, 30; ix, 27); sa justice transcendante ne laisse pas plus le mal sans châtiment que le bien sans récompense (ii, 2; iii, 7; xii, 24); elle est exprimée symboliquement par la comparaison de la terre abondamment arrosée de la pluie : suivant qu'elle produit de bons fruits ou des épines et des chardons, elle reçoit la bénédiction ou la malédiction (vi, 7-8). Mais cette récompense est en même temps *une grâce :* elle est l'accomplissement d'une promesse que Dieu a faite librement de son côté et gratuitement à l'égard de l'homme. Quant à la réalisation de cette promesse, Dieu y a mis pour l'homme des conditions : du côté de Dieu, c'est sa volonté à accomplir (x, 36); du côté de l'homme, c'est son devoir à remplir (x, 36). Mais aussi l'homme est-il assuré d'avoir la récompense de tout ce qu'il aura fait ici-bas avec le secours de la grâce (x, 35); il ne lui est pas interdit d'envisager cette récompense; Moïse avait les yeux fixés sur elle (xi, 26); c'est en vue d'elle que le chrétien fait héroïquement le sacrifice de ses biens d'ici-bas (x, 34).

Ce bonheur futur n'est pas sans avoir, dès ici-bas, son inauguration; dans l'épître aux Hébreux, nous retrouvons la pensée qui, sous des formes variées, est commune à tous les écrivains sacrés du Nouveau Testament : le royaume, déjà réalisé et pourtant toujours attendu; le salut, toujours à venir et pourtant déjà présent; la vie éternelle, toujours espérée et pourtant déjà inaugurée; bref, la continuité de la grâce d'ici-bas avec la gloire de là-haut. Quand l'épître nous décrit « la montagne de Sion, la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste avec ses myriades d'anges, l'assemblée des premiers-nés (cf. Jac., i, 18) avec leurs noms inscrits dans les cieux (cf. Luc., x, 20; Phil., iv, 3; Apoc., xiii, 8), le juge qui est le Dieu de tous, les esprits des justes qui ont atteint la perfection, Jésus, le médiateur de la nouvelle alliance... » (Hebr., xii, 22-24), on croirait avoir affaire à la patrie céleste; il ne s'agit pourtant que de l'Église présente, car elle existe déjà : « Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion... » (x, 22); seulement elle est décrite dans ses éléments spirituels : par là, d'une part, elle est opposée à l'ancienne économie représentée par le Sinaï et ses terreurs, mais d'autre

part, elle apparaît comme l'ébauche et l'inauguration du règne futur; c'est bien la Jérusalem céleste, mais ce n'en est que la phase préparatoire. La nouvelle et vivante voie d'accès au vrai saint des saints n'est pas seulement annoncée pour l'avenir : elle est déclarée ouverte, grâce au sang de Jésus-Christ (x, 19-20) et nous sommes, dès maintenant, invités à nous approcher de Dieu (x, 22) et du trône de sa grâce (iv, 16). La communication est dès maintenant établie. « Nous nous mouvons déjà dans la sphère des réalités célestes; la foi est une prise de possession anticipée des biens qu'on espère, la charité est un acompte de la gloire et l'Église est le vestibule du ciel » (Prat, *Théol. de saint Paul*, t. i, p. 470).

Qu'est-ce qui marquera l'avènement du règne futur? Il y aura un grand ébranlement (Hebr., x, 37; cf. i, 11-12; xii, 27; Agg., ii, 7), prélude de l'établissement du « royaume inébranlable » (Hebr., xii, 28). Alors ce sera la *résurrection des morts*. Cette résurrection et le jugement font partie des enseignements élémentaires que l'auteur ne veut point reprendre (vi, 2). Il s'agit d'une résurrection meilleure que la simple résurrection corporelle (Hebr., xi, 35; cf. Luc., xiv, 14). Elle est suivie d'un *jugement* qui est qualifié d' « éternel » (Hebr., ix, 27; vi, 2); la sentence est prononcée pour l'éternité. Il semble que le juge soit Dieu (Hebr., xiii, 23; x, 30), mais le Christ ne paraît pas étranger au jugement qui coïncide avec sa parousie (i, 6); il apparaîtra alors pour donner le salut à ceux qui attendent sa venue (ix, 28); il assistera à l'écrasement de ses ennemis par le Père (x, 12-13); dans une certaine mesure, il sera lui-même le juge des apostats (vi, 4-6; x, 29).

Alors s'accomplira l'alternative inévitable : le salut ou la perte (x, 39). Sur la *perte*, l'auteur glisse discrètement (x, 39; cf. ii, 1), non sans laisser soupçonner combien elle est redoutable : « Il est effroyable de tomber entre les mains du Dieu vivant! » (x, 31), car ce « Dieu est un feu dévorant » (xii, 29). Aussi, comme les épines et les chardons auxquels on finit par mettre le feu (vi, 8), les pécheurs endurcis n'ont-ils d'autre perspective qu'une attente terrible du jugement et l'ardeur d'un feu qui dévorera les rebelles (x, 27).

Au contraire, la perspective du salut est très en relief. L'épître aux Hébreux est un des écrits du Nouveau Testament qui contiennent le plus souvent le terme de *salut* (i, 14; ii, 3, 10; v, 9; vi, 9; ix, 28; xi, 7; cf. v, 7; vii, 25). Comment ce salut est-il présenté? Par un grand nombre d'expressions, les unes communes, les autres particulières; les unes imagées, les autres sans images.

Les expressions sans images ou moins imagées sont celles que nous rencontrons aussi ailleurs. Le salut est une participation à la « gloire » de Dieu (ii, 10); celui-ci y appelle ses enfants sous la conduite de leur « chef de salut » (ii, 10). Ce salut est une « vision » du Seigneur (Hebr., xii, 14; cf. Matth., v, 8; Marc., xii, 25; I Cor., xiii, 12); cette vision exige, comme condition nécessaire, une participation à la sainteté de Dieu (Hebr., xii, 10). Ce salut est aussi la *vie*, la vie délivrée de toute crainte de la mort (ii, 15), la vie au sens absolu et parfait, la vie éternelle et bienheureuse : notre soumission au Père des esprits nous fait vivre, nous procure sa vie (xii, 9). Le juste vivra par la foi (Hebr., x, 38; cf. Hab., ii, 4). Cette vie est sans fin (vii, 3, 16); l'épithète d' « éternelle » accompagne non seulement le terme de salut (v, 9), mais encore ceux de « jugement » (vi, 2), de « rédemption » (ix, 12), d' « héritage » (ix, 15); car la chose que désignent tous ces termes a son aboutissement dans la vie éternelle.

Mais les expressions les plus nombreuses sont des images ou des combinaisons d'images. Plusieurs, comme le suggérait le thème dogmatique de l'épître, sont en relation avec l'Ancien Testament; cette relation n'en fait que mieux ressortir la transcendance : les ombres de l'ancienne loi et les images de l'économie présente ne donnent que plus de relief aux réalités de la vie future.

La gloire du ciel est la réalisation suprême de la *promesse divine* qui a eu une première réalisation dans l'Évangile (ix, 15; x, 36; cf. iv, 1; vi, 12, 15, 17; vii, 6; viii, 6; xi, 9, 13, 17, 33, 39). Inutile de rappeler le rôle capital de la « promesse » (ἐπαγγελία) dans toute l'économie du Nouveau Testament, particulièrement chez saint Luc (Luc., xxiv, 49; Act., i, 4; ii, 33, 39; vii, 17; xiii, 23, 32; xxiii, 21; xxvi, 6) et chez saint Paul (Rom., iv, 13, 14, 16, 20; ix, 8, 9; Gal., iii, 14, 16, 17, 18, 21, 22, 29, etc.); mais il appartient au figurisme de l'épître aux Hébreux de lui faire signifier, au delà du Christ, la vie éternelle.

La gloire du ciel, c'est, à côté de la promesse et avec elle, l'*héritage*. Cette image de l'Ancien Testament s'est universellement imposée au Nouveau, aux évangiles synoptiques (Matth., v, 5; xix, 29; xxv, 34; Marc., x, 17; Luc., x, 25; xviii, 18), à saint Paul (Eph., i, 14, 18; v, 5; Col., iii, 24; I Cor., xv, 50; Gal., v, 21), à saint Jacques (ii, 5), mais surtout à saint Pierre (I Petr., i, 4) et à notre épître : pour elle, le ciel, c'est l' « héritage du salut » (Hebr., i, 14), l' « héritage de la promesse » (vi, 12, 17; cf. xii, 17, l' « héritage de la bénédiction »), l' « héritage éternel » (ix, 15); l' « héritage de la vraie terre promise », la « demeure éternelle » (xi, 8).

Le ciel, c'est la grande récompense (x, 35); ce sont les biens meilleurs et durables (x, 34); c'est le « royaume inébranlable » (xii, 28), par opposition à la phase d'ici-bas qui peut encore être ébranlée. C'est la patrie meilleure que celle de la terre, la patrie céleste, que les patriarches recherchent, qu'ils voient et saluent de loin, confessant qu'ils sont des étrangers et des voyageurs sur la terre (xi, 13-16; cf. I Petr., i, 1, 17). C'est la cité aux [solides] fondements dont Dieu est l'architecte et le constructeur (Hebr., xi, 10); les chrétiens, qui sont déjà sur le mont Sion dans la cité du Dieu vivant, appelée par anticipation la Jérusalem céleste (xii, 22-23) continuent à soupirer vers cette cité qui est pour eux un bien meilleur : « n'ayant pas ici-bas de cité permanente, mais cherchant celle qui est à venir » (xiii, 14).

Voici enfin deux images très particulières à notre épître. Le ciel, c'est la *consommation bienheureuse*, car c'est là seulement que la consommation ou *perfection* (τελείωσις), idée fondamentale de l'écrit (ii, 10; v, 9; vii, 1, 28; x, 1, 14; xi, 40; xii, 23) trouvera chez les élus sa pleine réalisation et leur procurera la parfaite satisfaction de tous leurs désirs. Le ciel, c'est l'*éternel repos en Dieu*. L'auteur considère le repos de Dieu après son œuvre de la création (Gen., ii) comme l'image du bienheureux repos qu'il veut faire partager à ses enfants. Le peuple choisi de l'Ancien Testament en avait une figure dans l'entrée en la terre promise; mais beaucoup d'Israélites n'entrèrent pas dans cette terre promise à cause de leur incrédulité (iv, 6); ceux qui y entrèrent n'y trouvèrent qu'un maigre acompte du repos attendu (iv, 8). Aussi ce repos de Dieu est-il devenu l'objet de la promesse du Nouveau Testament; elle se réalise dans le royaume éternel de Dieu (iv, 3, 4, 10). Cette notion profonde ne comprend pas seulement l'idée d'une pleine et heureuse communion avec Dieu, mais en même temps elle rattache cette communion à la vie terrestre : celui qui, par le Christ, a atteint sa perfection, c'est-à-dire la perfection de sa vie en Dieu, se repose de son travail terrestre, comme Dieu se repose du sien dans un sabbat éternel.

6° *La grâce dans les épîtres catholiques.* — 1. *L'épître de saint Jacques. L'épître et la doctrine de la grâce.* — L'épître de saint Jacques est un assez court écrit, d'ordre tout pratique; on n'y attendrait guère de doc-

trine de la grâce. Cette attente est largement dépassée par la réalité : si la doctrine exposée est assez restreinte, la doctrine supposée est d'une grande richesse. L'épître n'emploie qu'une fois le mot « grâce » (χάρις), en l'empruntant à un passage de l'Ancien Testament qu'elle cite (Jac., IV, 6; cf. Prov., III, 34, d'après LXX); quelle que soit la portée du terme cité, celui de l'épître a un sens très élevé; car, malgré l'obscurité du contexte précédent, il apparaît clairement que cette grâce est donnée par l'Esprit que Dieu a fait habiter en nous (Jac., IV, 5). Mais, à côté du mot χάρις, il y a des synonymes : δόσις, δώρημα; il y a surtout la réalité de la doctrine qui, sous d'autres noms, occupe une place importante.

Cette doctrine porte bien la marque du « frère du Seigneur » et de sa situation spéciale. Saint Jacques n'a jamais quitté le milieu juif de Jérusalem et ses lecteurs, quoique appartenant à la dispersion, sont des Juifs devenus chrétiens. Pour eux, comme pour lui, la conversion au christianisme n'a pas été, ainsi qu'elle l'avait été pour le pharisien Saul, une rupture avec leur passé; elle a été un progrès régulier de l'imperfection de la Loi à la perfection de l'Évangile. Aussi, pour eux, la doctrine chrétienne demeure une Loi; c'est bien la loi mosaïque (Jac., II, 11), mais portée à son achèvement et à sa perfection, selon la pensée de Jésus (Matth., v, 47) : c'est pourquoi elle est désormais la *loi royale* (Jac., II, 8) (Jésus est envisagé comme roi), la « loi de liberté » (II, 12), la « loi parfaite de liberté » (I, 25). Il n'y a pas à lui opposer la « grâce », comme fait saint Paul (Rom., VI, 14, 15); au contraire, la grâce, qui n'a d'ailleurs jamais manqué, dans l'Ancien Testament, à ses vrais observateurs, est le principe du perfectionnement que Jésus lui a assuré. Il l'a unifiée et spiritualisée (Jac., II, 10); au lieu des mille préceptes que le pharisien envisageait dans leur lettre, il l'a réduite à un précepte fondamental qui régit tous les autres : l'amour de Dieu et l'accomplissement de sa sainte volonté; d'une loi extérieure, il a fait une loi intérieure, qu'on observe de cœur; ainsi est-elle une loi d'amour et de liberté. C'est bien la réalisation de l'oracle de Jérémie (XXXI, 33), sur la « loi mise au dedans [des hommes] et écrite sur leurs cœurs ». C'est bien aussi l'équivalent de la pensée de saint Paul dont le langage est pourtant tout différent (Rom., VIII, 2, 15; II Cor., III, 17; Gal., v, 1, 13); saint Paul ne parle que de liberté, mais il faut entendre une liberté disciplinée par la règle; saint Jacques parle de loi, de règle, mais il faut entendre une règle tempérée par la liberté (cf. R. Scott, *The general epistle of James...*, dans *The Holy Bible*, t. IV, London, 1881, p. 121).

Constituée avec les éléments de la Loi, la doctrine de saint Jacques est nourrie de la moelle spirituelle des psaumes (Jac., v, 11; cf. Ps., LXXXVI, 15; CIII, 8; CXII,4; CXLV, 8) et particulièrement des livres sapientiaux (Jac., I, 5; III, 13, 15, 17; cf. Prov., III, 34). On a pu dire de son épître qu'elle est « un écrit de sagesse », mais cette sagesse est celle de Jésus (Stevens, *Theol. of the New Test.*, Edinburgh, 1901, p. 279).

Malgré cette affinité avec l'Ancien Testament, l'épître est bien du Nouveau et c'est à tort qu'on a voulu parfois en faire un écrit juif. Par le fond de la doctrine, elle rejoint les écrits des trois grands apôtres, Paul, Pierre et Jean. Mais elle reste, pour ainsi dire, à l'entrée du Nouveau Testament : par le langage et bien des pensées, elle rappelle l'enseignement synoptique de Jésus; le nombre des allusions qu'elle y fait dépasse celui de toutes les autres épîtres ensemble : Matth., v, 3 (Jac., I, 9; II, 5); Matth., v, 4 (Jac., IV, 9); Matth., v, 7, 9 (Jac., II, 13; III, 17), etc. (cf. Reuss, *Théol. chrét.*, t. I, p. 486).

a) Dieu et le don parfait de la sagesse ou de la grâce. — C'est un des points de doctrine par lesquels, ainsi qu'il vient d'être dit, l'épître se rattache le plus intimement à l'Ancien Testament et aux évangiles synoptiques.

Dieu est, comme dans l'Ancien Testament, le Seigneur (Jac., IV, 15; v, 11, 12), le Seigneur des armées (v, 4). Mais il est aussi, comme dans les évangiles synoptiques, le Père (le Dieu et Père, I, 27; le Seigneur et Père, III, 9), le Père des lumières (I, 17). Ses attributs de grâce gardent volontiers la forme de l'Ancien Testament. Il est le « Seigneur plein de compassion et de miséricorde » (v, 11), dernier écho, dans la Bible, de la grande déclaration qui, depuis le Sinaï (Ex., XXXIV, 6), a retenti tant de fois à travers l'Ancien Testament (Neh., IX, 17; Joel., II, 13; Jon., IV, 2; Ps., LXXXVI, 15; CIII, 8; CXI, 4; CXII, 4; CXLV, 8). Il est un législateur et un juge (IV, 12); il juge parfois non sans rigueur (II, 13); mais il pardonne les péchés (v, 15, 20) et il réserve à sa miséricorde de l'emporter sur sa justice (II, 13). Quand l'Apôtre proclame que « le jugement sera sans miséricorde pour qui n'aura pas fait miséricorde » (Jac., II, 13), on croit entendre la parabole évangélique du serviteur impitoyable (Matth., XVIII, 23).

Mais ces attributs de grâce de l'Ancien Testament se complètent de ceux de l'Évangile. Comment ne pas reconnaître le Dieu Père, auteur de tout bien (Matth., v, 43-48), le Père céleste qui est parfait (Matth., v, 48), le Dieu qui seul est bon (Marc., x, 15), dans le « Père des lumières de qui descendent *toute donation* (δόσις) *excellente, tout don* (δώρημα) *parfait* » (Jac., I, 17), dans le Dieu qui donne à qui demande, qui donne à tous, qui donne sans reprocher (I, 5), dont c'est l'attribut de donner, comme celui de l'homme de demander. Il ne vient de lui aucun mal (I, 13), il n'en vient que du bien; c'est même de lui seul que nous devons attendre le bien : car il est seul bon, seul parfait. Ce Dieu riche, bienveillant, généreux, ce n'est pas simplement le Créateur, c'est l'*auteur de la grâce.*

Et que sont les faveurs qu'il accorde, sinon les biens de la grâce? De lui descendent d'en haut « toute donation excellente, tout don parfait » (I, 17). La plénitude de ces expressions, l'origine d'en haut ne sauraient être épuisées par des bénédictions temporelles toujours inférieures et imparfaites; elles exigent les bénédictions supérieures de la grâce. Et qu'est-ce que cette sagesse dont l'homme a besoin, qu'il doit demander, qu'il est sûr d'obtenir, s'il la demande avec foi (I, 5)? Qu'est-ce que « *cette sagesse d'en haut* qui est premièrement pure, ensuite pacifique, condescendante, traitable, pleine de miséricorde et de bons fruits, sans partialité,sans hypocrisie (III, 17)? N'est-ce pas la grâce sous la forme où nous l'avons déjà trouvée dans les livres sapientiaux? N'est-ce pas déjà ce que les théologiens appelleront la *grâce créée* et la *grâce incréée?* La grâce incréée, c'est cette Sagesse de Dieu, véritable hypostase, qui assiste Dieu dans toutes ses œuvres et se communique à qui la demande. La grâce créée, c'est le don fait à l'âme, pour l'éclairer, la purifier et lui infuser une vie supérieure.

Dès ici apparaît l'antithèse qui marque toute la doctrine spirituelle de saint Jacques, antithèse entre la grâce et le péché; à cette sagesse d'en haut s'oppose une autre « *sagesse qui n'est pas d'en-haut,* qui est terrestre, charnelle, diabolique » (Jac., III, 15; cf. I Cor., II, 14; I Cor., XV, 44; Jud., 19).

Saint Jacques va nous expliquer lui-même ce qu'il entend par « toute donation excellente, tout don parfait descendant du Père des lumières ».

b) La vie surnaturelle : sa génération par la parole de Dieu. — Ce Père des lumières « de sa propre volonté nous a engendrés par *la parole de vérité,* afin que nous soyons comme les prémices de ses créatures » (Jac., I, 18). Cette déclaration dogmatique, presque isolée dans un écrit moral, est d'une importance capitale : elle condense en quelques mots une des doctrines fondamen-

tales du Nouveau Testament, celle de la *régénération* ou nouvelle naissance du chrétien; c'est ici que saint Jacques rejoint les trois grands apôtres, saint Paul, saint Jean et saint Pierre; chez lui, cette doctrine, énoncée dès le début de l'épître, régit toutes les considérations morales qui suivent et fixe le point de vue auquel il faut se placer pour les entendre : on est sans cesse dans l'ordre surnaturel de la vie de la grâce.

Au point de départ de notre régénération, il y a un acte du *bon vouloir de Dieu* (βουληθείς), un acte « de sa volonté très aimante, très libre, très pure et très féconde » (Farrar, *The early days of christianity*, p. 333). Ce n'est donc pas à nos œuvres, ni à nos mérites que nous pouvons l'attribuer. Dès ici, saint Jacques rencontre saint Pierre (I Petr., I, 3 : Dieu selon sa grande miséricorde...), saint Jean (Joa., I, 13 : ni du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu...) et surtout saint Paul à qui il est familier, soit de souligner ce dessein gratuit de Dieu (Eph., I, 5, 11; II, 4; Tit., III, 5...) soit d'exclure nos œuvres (Eph., II, 8, 9; Tit., III, 5). Les chrétiens sont, de la part de Dieu, l'objet d'un libre choix, comme les lecteurs de saint Jacques qui ont été choisis « pauvres aux yeux du monde, pour être riches en foi et héritiers du royaume que Dieu a promis à ceux qui l'aiment » (Jac., II, 5; cf. II Cor., VIII, 9; Eph., I, 18).

Dieu « nous a engendrés » : c'est la *régénération* ou génération surnaturelle par laquelle nous naissons enfants de Dieu. Saint Jacques emploie un terme rare (ἀπεκύησεν), seulement ici (I, 18) et I, 15, qui convient bien pour désigner cette merveille, mais la doctrine est bien celle qui remplit le Nouveau Testament. Estius admire ici l'harmonieux accord de toutes les trompettes apostoliques. C'est saint Jean qui est le plus proche pour le langage : il prodigue l'expression « engendrer », rendue par le terme plus habituel γεννάω, ou ses dérivés (Joa., I, 12, 13; III, 3, 5, où cette nouvelle génération est expliquée; I Joa., II, 29; III, 9; IV, 7; V, 1, 4, 18). Saint Pierre emploie la même expression (I Petr., I, 3, 23; cf. II, 2). Saint Paul se sert aussi du terme : il a « engendré » à la vie surnaturelle les Corinthiens (I Cor., IV, 15) et Onésime (Philem., 10; cf. Gal., IV, 19). Il parle même de « régénération » (παλινγενεσία, Tit., III, 5), mais ce n'est chez lui qu'une des nombreuses formules pour désigner la vie nouvelle du chrétien : nouvelle créature (Gal., VI, 15), le renouvellement (Tit., III, 5), l'adoption (Rom., VIII, 15, 23; Gal., IV, 5; Eph., I, 5), la filiation divine (Rom., VIII, 15; Gal., III, 26), la justification, etc. Le terme rare employé par saint Jacques est celui par lequel il vient de désigner la génération de la mort par le péché (I, 15) : continuation de l'antithèse doctrinale de la grâce et du péché, du processus surnaturel qui conduit à la vie et de celui qui conduit à la mort.

L'instrument de Dieu pour produire cette nouvelle naissance, c'est la *parole de vérité*. Saint Jacques parlera un peu plus loin de la « parole qui a été entée (ἔμφυτον) en vous et qui peut sauver vos âmes » (Jac., I, 21; cf. Sap., XII, 10). Et cette parole elle-même sera bientôt identifiée avec la « loi parfaite de liberté » (Jac., I, 25). Fécondité surnaturelle de la parole de Dieu ou parole de vérité, voilà encore une doctrine qui remplit tous les livres du Nouveau Testament et à laquelle l'écrit tout pratique de saint Jacques fournit son appoint caractéristique. Saint Pierre voit les chrétiens qui « obéissent à la vérité » (I Petr., I, 22) « régénérés non d'un germe corruptible, mais par la *parole de Dieu vivante et éternelle* » (I, 24; cf. I, 25); il parle au centurion Corneille de la « *parole* que Dieu a envoyée aux enfants d'Israël » (Act., X, 36). On sait quelle place occupe, dans tous les écrits de saint Jean, la double notion de *parole* (λόγος) et de *vérité:* « Ta parole est vérité » (Joa., XVII, 17). C'est saint Paul qui est le plus riche en formules équivalentes à celle de saint Jacques, avec son double aspect de fécondité et de vérité. Sa parole, qui est vraiment la parole de Dieu, a été féconde et agissante chez les croyants de Thessalonique (I Thess., II, 13). S'il a engendré les fidèles de Corinthe à la vie surnaturelle, c'est par l'Évangile (I Cor., IV, 15) qui est bien la « parole de vérité » (Col., I, 5; Eph., I, 13; II, 15). Mais à l'enseignement commun des apôtres, Jésus luimême a préludé dans l'Évangile par la parabole du semeur : la parole prêchée par lui, cette semence qu'il jette dans les cœurs et qui, partout où elle trouve un sol favorable, engendre une nouvelle vie et produit des fruits de salut, n'est-ce pas la nouvelle naissance, la régénération par la parole de vérité (Matth., XIII, 19 et paral.)?

Mais quelle est cette parole de vérité? Ce n'est point précisément, quoi qu'en aient pensé certains Pères, la parole par excellence, le *logos* johannique; mais c'est plus que la simple parole des prédicateurs qui ont converti les lecteurs de l'épître; c'est tout le message de Dieu à l'homme avec tous les canaux qui le transmettent : pour saint Jacques, la « parole de vérité » (I, 18), la « parole entée dans les âmes » (I, 21), c'est la « loi parfaite de liberté » (I, 25), c'est-à-dire la loi mosaïque perfectionnée par Jésus et transformée en la loi chrétienne. Pour saint Pierre, la parole vivante et éternelle qui nous régénère (I Petr., I, 23), c'est « la parole dont la bonne nouvelle nous a été apportée » (I, 25). Cette parole est investie par Dieu d'une puissance surnaturelle (Rom., I, 16); ceux qui la reçoivent y trouvent le commencement d'une vie plus haute qui conduit au salut (Matth., XIII, 19; Marc., IV, 4).

Par cette vie nouvelle qu'a engendrée en eux la parole de vérité (Jac., I, 18), par cette implantation de la parole dans leurs âmes (I, 21), les lecteurs de saint Jacques sont devenus « comme les prémices des créatures de Dieu » (I, 18) : venus les premiers au christianisme du sein du peuple choisi, ils sont vraiment les prémices de la nouvelle société des enfants de Dieu, en attendant que le reste de l'humanité les y rejoigne.

Cette parole génératrice de vie surnaturelle nous vient du Père des lumières (I, 17), mais elle nous vient par Jésus-Christ (I, 1; II, 1, 7; c'est lui qui, par sa vie et ses enseignements, a perfectionné la loi extérieure et en a fait une loi intérieure de liberté (II, 12). C'est par cette parole aussi que Dieu a mis en nous son Esprit (IV, 5).

c) La vie surnaturelle : coopération de l'homme. — Dieu a l'initiative du salut, mais il sollicite la collaboration de l'homme. Dieu est prêt à accorder les biens de la grâce, la sagesse (I, 5), la donation excellente et le don parfait (I, 17), mais l'homme doit les demander et le faire avec foi et sans hésitation (I, 5, 6; IV, 3). Dieu a fait les premiers pas, mais il attend que l'homme se mette à son tour en mouvement : « Approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous » (IV, 8). C'est de sa propre volonté que Dieu envoie sa parole pour opérer la régénération, mais cette parole doit rencontrer dans les âmes, comme la semence dans le sol, des conditions favorables (I, 18, 21).

La première de ces conditions, c'est que la parole soit reçue « avec douceur » (I, 21), délicate expression qui répond bien à ce que représentent les qualités du bon terrain dans la parabole. Cette parole, une fois accueillie, doit être mise en pratique ; hors delà, il n'y a qu'illusion (I, 22-24).

En insistant sur cette acceptation de la parole par la foi, et surtout sur sa mise en pratique par les œuvres, saint Jacques aboutit à l'un des enseignements les plus caractéristiques de son épître : la foi ne justifie pas sans les œuvres (Jac., II, 14-26). N'est-ce pas un démenti formel et voulu opposé à la thèse fondamentale de saint Paul dans les épîtres aux Galates et aux Romains :

la foi justifie sans les œuvres (cf. col. 1038)? La critique indépendante s'est longtemps acharnée à le soutenir; elle semble aujourd'hui reprendre une attitude plus raisonnable. Les deux thèses, qui se heurtent dans les termes, ne se rencontrent pas dans la réalité, car il ne s'agit ni de la même foi, ni des mêmes œuvres, ni de la même justification.

La foi qui, d'après saint Jacques, ne sauve pas est ou bien une foi purement intellectuelle, comme celle des démons (II, 19) ou bien une foi qui, en elle-même, est morte (II, 26). La foi qui, d'après saint Paul, justifie, c'est la « foi animée par la charité » (Gal., V, 6), c'est-à-dire une foi qui correspond très exactement à la foi active demandée par saint Jacques.

Les œuvres que saint Paul déclare insuffisantes pour la justification, ce sont les œuvres de la Loi considérées comme méritoires en elles-mêmes. Les œuvres que saint Jacques déclare nécessaires pour la justification, ce sont les œuvres, issues de la foi et opérées par la grâce. Quelle que soit l'insistance de saint Jacques à réclamer les œuvres, elle ne saurait dépasser celle que met saint Paul à demander aux chrétiens la sainteté de la vie (Rom., V-VIII).

Chez saint Paul, la justification est le passage de l'état de péché à l'état de grâce; c'est le salut initial; c'est l'entrée dans la première phase du royaume de Dieu, entrée dont la foi est la porte; c'est, comme disent les théologiens, la « justification première », *justificatio impii.* Chez saint Jacques, il s'agit de la sentence de l'homme au tribunal de Dieu, du salut final, de l'entrée dans la vie éternelle, entrée dont la charité est la condition. En langage théologique, c'est la « justification seconde », *justificatio justi.*

L'homme, ici-bas, est disputé entre deux actions contraires qui, toutes proportions gardées, sont l'une et l'autre d'ordre surnaturel. En antagonisme avec Dieu qui, par Jésus-Christ, lui envoie sa parole (Jac., I, 18-21) et lui donne son Esprit (IV, 5), se dressent le démon (IV, 7), le monde (IV, 4) et la propre convoitise de l'homme (I, 14, 15; IV, 1, 2). A la sagesse d'en haut, pure et pacifique (III, 17), s'oppose la sagesse terrestre, charnelle, diabolique (III, 15). La génération à la vie surnaturelle par la parole de vérité (I, 18) doit se défendre contre la génération de la mort par le péché (I, 15). La parole de vérité qui nous régénère (Jac., I, 18) semble rappeler la parole de mensonge du serpent qui nous avait perdus (Gen., II, 17; III, 4, 5).

L'homme est tenté par sa convoitise qui l'amorce et l'entraîne au péché lequel engendre la mort (Jac., I, 15). L'homme est aussi attaqué par le diable (IV, 7) et sollicité par le monde (IV, 4) dont il doit se préserver (I, 27).

Il doit choisir entre ces deux influences : il ne peut aimer à la fois Dieu et le monde, car « l'amitié du monde, c'est l'inimitié contre Dieu » (IV, 4). Ce partage est traité d'« adultère » (IV, 4). L'esprit que Dieu a mis en nous nous aime jusqu'à la jalousie et il réclame la complète possession de nous, mais aussi proportionne-t-il à l'ardeur de cette jalousie l'abondance de la grâce qu'il nous donne (IV, 5, 6).

d) Le terme de la vie surnaturelle. — Saint Jacques, après avoir noté la naissance et les progrès de la vie surnaturelle, en marque nettement le terme. Il souligne la différence entre le temps de la *grâce* et celui de la *gloire* (IV, 10).

Le temps de la grâce est encore celui de l'épreuve. Dans l'épreuve, l'Apôtre ne voit qu'un sujet de joie, non pour la douleur qu'elle cause, mais pour le profit surnaturel qu'elle procure; elle assure l'épanouissement des biens surnaturels (I, 2-4).

Ce temps de la grâce aboutit à l'alternative décisive : se sauver ou se perdre (IV, 12); il s'agit bien du salut éternel ou de la perte éternelle. L'issue heureuse ou le salut éternel, c'est l'héritage « *du royaume* promis [par Dieu] à ceux qui l'aiment » (II, 5), expression des synoptiques (Matth., VIII, 11; XIX, 14; XXVI, 29; Luc., XXIII, 42); c'est aussi « *la couronne de vie* que Dieu a promise à ceux qui l'aiment » (Jac., I, 12), expression qui tient à la fois des synoptiques et des écrits apostoliques. Les synoptiques sont familiers avec le terme de « vie » (Matth., VII, 14; XVIII, 8, 9; XIX, 17; Marc., IX, 43, 45) pour désigner la « vie éternelle » (Matth., XIX, 16, 29; XXV, 46; Marc., X, 17, 30; Luc., XVIII, 18, 30). Comme saint Jacques (I, 12), saint Jean a la couronne de « vie » (Apoc., II, 10); saint Paul a la couronne de « justice » (II Tim., IV, 8) et saint Pierre, la couronne de « gloire » (I Petr., V, 4; cf. II, 20). L'issue malheureuse, c'est la mort; or cette mort, qu'engendre le péché (Jac., I, 15), dont il importe de se sauver et de sauver les autres (V, 20), c'est bien la *mort éternelle* dans le feu de la géhenne (III, 6), par opposition à la « couronne de vie » (I, 12).

2. *Les épîtres de saint Pierre.* — Comme saint Jacques et à l'inverse de saint Paul, saint Pierre n'est point passé brusquement du judaïsme au christianisme; il y a été amené progressivement par la grâce du Père (Matth., XVI, 17), par l'influence prolongée de Jésus (Joa., I, 42; Luc., XXIV, 45) et l'action renouvelée du Saint-Esprit (Act., II, X). Cet aspect de sa physionomie est bien marqué dans toute sa doctrine, particulièrement dans celle de la *grâce.* Le Nouveau Testament ne se présente pas chez lui, ainsi que chez saint Paul, comme l'antithèse de l'Ancien, mais comme son prolongement. Dans cet Ancien Testament, il est vrai, saint Jacques envisage surtout la Loi, saint Pierre s'attache davantage aux *prophètes;* pour le frère du Seigneur, le christianisme est une Loi nouvelle perfectionnée et spiritualisée (Jac., I, 25; II, 8, 12); pour le chef des apôtres, l'économie nouvelle est la réalisation de ce qui avait été *annoncé,* l'accomplissement de ce qui avait été *promis* (I Petr., I, 10-12; II, 6, 22-25).

a) Ire épître. — La Ire épître, aussitôt après l'adresse (I, 1-2), débute, à la manière de saint Paul, par une action de grâces qui contient un raccourci doctrinal très caractéristique : non seulement il marque bien le point de vue de l'Apôtre, mais il condense en quelques mots toute la doctrine de la grâce éparse dans l'épître : Dieu « dans sa grande miséricorde » a formé le dessein de procurer aux hommes un « héritage » immortel qui, du peuple juif, est passé à l'Église chrétienne. Ce dessein se réalise en chacun des élus par la « régénération » que procure la « résurrection de Jésus-Christ ». Cette vie nouvelle est soutenue, chez les régénérés, par la « puissance de Dieu » qui, par la foi, les garde pour le salut. Cette vie produit comme disposition fondamentale « une vivante espérance » et le terme de cette espérance, c'est l' «héritage incorruptible, sans souillure et inflétrissable » qui nous est réservé dans les cieux (I, 3-5).

a. Dieu et le dessein de grâce. — Dans ce dessein, les trois personnes divines ont leur part; elle est nettement marquée dès l'adresse de l'épître : Dieu le Père dans sa « prescience », a décidé et préparé ce dessein; Jésus-Christ l'a réalisé par son sacrifice, par l'*aspersion de son sang;* le Saint-Esprit en fait l'application en procurant la « sanctification » de tous ceux qui, pour y participer, ont montré l' « obéissance » requise (I, 2).

α) *Dieu le Père.* — Dieu est bien le Dieu de l'Évangile; il est « Dieu le Père » (I, 2); il est le « Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (I, 3); il est appelé « Père » (V, 17) par ceux des hommes qu'il a adoptés pour « enfants » (I, 14; cf. III, 6). Pour le prince des apôtres, comme pour Jésus, cette désignation signifie que Dieu est la bonté absolue et l'amour sans limite. Les perfections (« vertus », ἀρεταί, II, 9) exaltées de préférence sont la sainteté (I, 15, 16), la justice (I, 17), mais aussi

la miséricorde (I, 3), car si Dieu est l'être saint qui s'offre à l'imitation de l'homme (I, 16), il est aussi l'être tout-puissant, plein de miséricorde et de grâce, qui se penche vers l'homme pour le rendre capable d'atteindre sa destinée. La *miséricorde* est la disposition du cœur, la *grâce* en est la manifestation : ce sont ces manifestations que désigne le mot χάρις, fréquent dans l'épître (I, 2, 10, 13; [II, 19, 20]; III, 7; IV, 10; V, 5, 10, 12).

Dieu a exercé sa prescience (I, 2) en faveur de ses élus : il les a « choisis » (I, 1; cf. II, 9); il les a « appelés » (I, 15; II, 9, 21; III, 9, 10) des ténèbres à son admirable lumière (II, 9), à l'héritage de la bénédiction (III, 9), à « sa gloire éternelle » (V, 10). Aussi est-il véritablement pour eux le « Dieu de toute grâce » (V, 10), comme il est, pour saint Paul, le « Dieu de toute consolation » (II Cor., I, 3). Toutes les bénédictions de l'Évangile sont les dons de sa « grâce aux multiples formes » (I Petr., IV, 10).

β) *Jésus-Christ.* — Si Dieu nous a appelés à bénéficier de ce dessein de grâce, c'est « dans le Christ » (V, 10). Le Christ occupe, dans toute l'épître, une place importante; on sent que l'âme de l'Apôtre vibre encore au souvenir du Maître aimé, mais cette importance répond surtout au rôle de Jésus dans le dessein de Dieu : s'il n'a été manifesté que dans les derniers temps, il avait été « désigné dès avant la création du monde » (I, 20; cf. Eph., I, 4).

Les nombreux aspects de l'œuvre du Christ qui sont rappelés convergent autour de deux points : d'une part les souffrances de la passion; d'autre part, les gloires de la résurrection.

Voici d'abord l'image *douloureuse :* dès l'adresse, l' « aspersion du sang de Jésus-Christ » (I, 2); puis c'est encore « un sang précieux, celui de l'Agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ » (I, 19); c'est « la pierre vivante... rejetée des hommes » (II, 4), « rejetée par ceux qui bâtissaient » (II, 7). C'est le Serviteur innocent, patient, généreux, mis à mort pour nos péchés (II, 22-25), lui, « juste pour des injustes » (III, 18; cf. IV, 1, 13; V, 1). On remarquera combien tous ces traits des souffrances de Jésus-Christ sont imprégnés des souvenirs de l'Ancien Testament : le sacrifice de l'alliance (Ex., XXIV, 7, 8) rappelé par l'aspersion du sang (I Petr., I, 2), l'Agneau pascal (Ex., VII, 5), le « Serviteur de Yahweh » (Is., LIII, 7). Ce sont précisément les institutions ou figures de l'ancienne économie qui représentaient le mieux la médiation de grâce entre Dieu et le peuple, médiation qui devait avoir sa perfection en Jésus.

Voici par contre l'image *glorieuse :* Dieu « a ressuscité [Jésus] d'entre les morts et lui a donné la gloire » (I, 21). Jésus « est monté au ciel; il est maintenant à la droite de Dieu... » (III, 22). C'est « par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts » que « Dieu nous a *régénérés* » (I, 3). C'est cette même résurrection qui agit dans le baptême (III, 21).

Quel rapport établir entre ces deux images? L'Apôtre va nous le dire. Quand les prophètes cherchaient à pénétrer l'avenir, l'Esprit du Christ qui était en eux, leur attestait d'avance « les souffrances réservées au Christ et les gloires dont elles devaient être suivies » (I, 11). Et ce qui n'est encore qu'insinué va être nettement affirmé. Cette compensation que la gloire du Christ apporte à sa passion, saint Pierre y associe ses fidèles : dans la mesure où ils auront pris part aux souffrances de Jésus, ils auront part à la joie et à l'allégresse de son triomphe (IV, 13). Il s'y associe lui-même (V, 1). Il est donc, cette fois, bien familiarisé avec l'idée dont la première révélation par Jésus l'avait si profondément scandalisé (Matth., XVI, 22); il en avait fait un des traits fondamentaux de son argumentation apologétique dans les discours des Actes des apôtres (Act., II, 23-24; III, 13-15; IV, 10). L'épître en est tout entière imprégnée : le chemin de l'humiliation et de la souffrance était pour le Messie le chemin de la gloire et, dans ce chemin, nous devons marcher sur ses traces (II, 21). Nous entrevoyons, dès maintenant, que ces deux grands mystères de la passion et de la résurrection vont être le principe de la grâce que le Christ nous communique.

γ) *Le Saint-Esprit* intervient ici avec les deux rôles qui lui sont attribués tour à tour dans le Nouveau Testament. Voici d'abord son rôle extérieur, habituel dans les Actes des apôtres, celui de communicateur des dons célestes : il a été l'inspirateur des prophètes (I, 11); il est même, à ce titre, appelé « Esprit du Christ », parce que le Christ est tout à la fois le principe et l'objet de la mission qu'il remplit (cf. Swete, *The Holy Spirit in the New Test.*, London, 1910, p. 260). Il est aussi l'inspirateur des apôtres sur qui il a été envoyé au jour de la Pentecôte (I, 12).

Mais saint Pierre, de même que saint Paul, présente également l'Esprit-Saint comme agent intérieur de la sanctification des âmes, c'est le sens manifeste de l'expression de l'adresse : « la sanctification de l'Esprit » (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, I, 2). Il s'agit bien de l'œuvre de la sanctification intérieure; elle est mise en relation avec l'œuvre rédemptrice du Christ (l' « aspersion de son sang », I, 2) et il s'agit bien du Saint-Esprit, à cause de la mention des deux autres personnes divines (quand même l'expression semblable de saint Paul [II Thess., II, 13] ne désignerait, à cause de son contexte, que le πνεῦμα humain qui reçoit la sanctification). Ce n'est pas non plus l'Esprit-Saint qui est directement désigné (I Petr., IV, 6) : « Vivre selon Dieu dans l'esprit. » Mais cette vie, qui est réalisée dans « l'esprit » de l'homme, suppose l'action de l'Esprit-Saint. Il semble bien qu'il soit encore question du rôle intérieur de l'Esprit-Saint plutôt que de son rôle extérieur, dans l'énigmatique texte suivant : quand les chrétiens sont « outragés pour le nom du Christ », ils doivent s'estimer heureux, car l' « Esprit de Dieu repose sur » [eux], [comme un] « Esprit de gloire » (IV, 14). La formule rappelle celle d'Isaïe (XI, 2) : l'Esprit de Dieu reposant sur le Messie. Il s'agit sans doute d'une communication intime plutôt que d'un charisme. Les chrétiens, outragés pour le nom du Christ, participent à ce privilège du Messie; ils ne peuvent qu'en être heureux; ces outrages leur valent une plus abondante communication de l'Esprit-Saint qui leur est un gage de gloire future.

b. Le transfert de l'héritage. — Ce dessein de grâce, préparé dès avant la création (I, 20), saint Pierre l'envisage au moment où ses lecteurs en sont devenus les bénéficiaires (I, 3, 5, 6); mais il le conçoit et le leur présente sous la forme que ce dessein a prise dans l'Ancien Testament. Dieu s'est choisi un peuple particulier, le peuple d'Israël (Deut., VII, 6; Is., XLIII, 20). A ce peuple, il a promis un héritage, la terre de Chanaan (Gen., XII, 1, 7; XIII, 15; XV, 7, 18; Deut., I, 21, 25); c'est là qu'il réalisera pour lui toutes les bénédictions promises. Israël, en même temps que son peuple, est son troupeau (Ps., LXXIV, 1; LXXXIX, 13; LXXXV, 7; C, 3); il l'installera dans l'héritage. Lui-même en est le Pasteur suprême : il lui enverra des pasteurs selon son cœur et surtout le grand pasteur qu'est le Messie (Jer., III, 15; XXIII, 4; XXI, 10; Ez., XXXIV, 10, 23). Yahweh habitera au milieu de son peuple et y établira sa demeure (Ex., XXIX, 45; Ez., XXXVII, 27). Mais la réalisation de toutes ces promesses dépendait de l'obéissance du peuple solennellement jurée dès le début (Ex., XIX, 5, 8).

C'est sous ces images que saint Pierre se représente le dessein de Dieu; dans le tableau qu'il nous trace, tout se retrouve : le peuple choisi (I Petr., II, 9, 10), l'héritage (I, 4) avec la bénédiction qu'il comporte (III, 9), le troupeau de Dieu (V, 2) avec ses pasteurs secondaires (V, 2, 3)

et le prince des pasteurs (v, 4), le pasteur et surveillant des âmes (ii, 25), la maison de Dieu (iv, 17), le temple spirituel (ii, 5) avec la vivante pierre angulaire sur laquelle il repose (ii, 4, 6, 8), avec les pierres vivantes qui en forment la structure (ii, 5), avec son service complet, son sacerdoce royal (ii, 9), ses sacrifices spirituels (ii, 5). « L'héritage » dont parle saint Pierre correspond au « royaume de Dieu » des évangiles synoptiques, à la « vie » du quatrième évangile. Mais les destinataires de cet héritage, ce ne sont plus les enfants d'Israël, ce sont les fils de l'Église chrétienne, rassemblés de toutes les nations (i, 1, 2; ii, 4, 9).

Le moment solennel de la substitution a été celui de la venue du Messie et de la prédication de l'Évangile: c'est vers ce moment qu'était tendu d'avance l'esprit des prophètes; sous l'action de l'Esprit-Saint, ils en avaient annoncé la portée, mais ils en ignoraient le temps et les circonstances (i, 10-11). Ç'a bien été l'épreuve décisive quand Dieu a placé en Sion une pierre angulaire, choisie, précieuse (I Petr., ii, 4, 6; cf. Is., xxviii, 16; viii, 14); qui s'appuiera sur elle ne sera pas confondu (I Petr., ii, 6; cf. Is., xxviii, 16), mais qui tombera sur elle se brisera (Is., viii, 14; Luc., xx, 18; cf. Luc., ii, 34-35). Ç'a bien été la suprême mise en demeure, quand s'est fait entendre la parole (I Petr., ii, 8), la parole de l'Évangile (iv, 17); lui obéir, c'est le salut (i, 2; ii, 7); la rejeter, c'est la perte irrémédiable (ii, 8; iv, 17).

Les premiers bénéficiaires de l'héritage n'ont pas été fidèles aux conditions exigées : ils sont demeurés « incrédules » (ii, 7); ils n'ont pas reconnu le Messie (Rom., xi, 20); « ils n'ont pas obéi » (I Petr., ii, 8); « ils se sont heurtés à la parole » de l'Évangile (ii, 8), cette parole si féconde pour qui l'accueille, si désastreuse pour qui la repousse; telle était leur destinée (ii, 8) : elle n'était pas seulement prévue de Dieu, elle était annoncée par les prophètes (Is., viii, 14; Ps., cxviii, 22); la pierre d'angle est devenue pour eux une pierre d'achoppement et un rocher de scandale (I Petr., ii, 7; cf. Act., iv, 11-12). Bref, ils ont *rejeté la grâce* qui leur était d'abord destinée.

Or, écrit saint Pierre à ses lecteurs, ce qu'ils ont abandonné, c'est vous qui l'avez recueilli; ce qu'ils étaient jadis, c'est vous qui l'êtes désormais : « la race choisie », « le sacerdoce royal », la « nation sainte », « le peuple que Dieu s'est acquis « (I Petr., ii, 9). C'est ce qu'avaient annoncé les prophètes comme « la grâce qui vous était destinée » (i, 10), cette grâce dont ils cherchaient à deviner le temps et les circonstances et qui n'était pas pour eux, mais pour vous (i, 11, 12); c'est bien une grâce de choix qui vous est venue par Jésus-Christ.

Car, qu'étiez-vous auparavant? Qu'était « la vaine manière de vivre que vous teniez de vos pères » (i, 18)? Vous suiviez vos convoitises (i, 14), la malice et la fausseté (ii, 1), les convoitises de la chair qui font la guerre à l'âme (ii, 11); « vous étiez des brebis errantes » (ii, 25; cf. Is., liii, 6). Vous « viviez selon la chair » et marchiez dans tous les débordements des païens (I Petr., iv, 3). Ainsi, comme saint Paul et saint Jacques, saint Pierre insiste sur la « chair » comme source et siège du péché; comme l'Évangile et tous les écrits apostoliques, il suppose toujours dans le genre humain, avant l'intervention de Jésus-Christ, l'universalité du péché et dès lors l'universel besoin de la grâce.

Cette « vaine manière de vivre » (i, 18), continue saint Pierre, n'a pas empêché Dieu de faire de vous des « élus » (i, 1). Pendant qu'il a abandonné les Israélites à leur triste destinée (ii, 8), il vous a appelés des ténèbres a son admirable lumière (ii, 9; cf. ii, 21; iii, 9; v, 10).

A cet appel, vous êtes venus : « vous avez cru » (ii, 7); « vous avez obéi à la vérité » (i, 22; cf. i, 2); vous vous êtes montrés « enfants d'obéissance » (i, 14); après avoir été des brebis errantes, « vous êtes revenus à celui qui est le pasteur et le surveillant de vos âmes » (ii, 25). Par lui vous avez accueilli la foi en Dieu (i, 21).

Aussi avez-vous été « affranchis de votre vaine manière de vivre par un sang précieux, celui de l'Agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ » (i, 19), par l'aspersion du sang de Jésus-Christ (i, 2). Plus véritablement que les Israélites prévaricateurs dont parle Osée (ii, 25), « vous qui, autrefois, n'étiez pas son peuple, vous êtes maintenant le « peuple de Dieu »; vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde, maintenant vous avez obtenu miséricorde » (ii, 10). Et cette grâce de Jésus a été si généreuse qu'elle est allée s'offrir « aux esprits en prison » (iii, 19) et aux « morts » (iv, 6), car si ces deux passages demeurent bien mystérieux, une chose du moins est claire : c'est qu'ils exaltent l'étendue de la grâce du Christ.

Puisque « cette grâce qui vous était destinée » (i, 10) est désormais réalisée, puisque les choses prédites par les prophètes vous sont aujourd'hui annoncées par les apôtres (i, 12), puisque la présence ici-bas de votre grand Pasteur vous a donné le gage des plus abondantes bénédictions, « tournez toute votre espérance vers cette *grâce* qui vous est présentement apportée dans la révélation de Jésus-Christ » (i, 13). « Approchez-vous de Jésus-Christ, la pierre vivante..., choisie et précieuse devant Dieu » (ii, 4). « Vous-mêmes, pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice, pour former un temple spirituel..., afin d'offrir des sacrifices spirituels » (ii, 5; cf. iv, 17). « Soyez de bons dispensateurs de la *grâce de Dieu aux formes variées* » (iv, 10).

c. La régénération: grâce sanctifiante. — La grande transformation intérieure produite dans le chrétien par la grâce de Dieu est appelée par saint Pierre une *régénération.* La I[re] épître contient, sur ce sujet, deux énoncés dogmatiques remarquables : le premier forme le point central du raccourci initial sur le dessein de Dieu : « Béni soit Dieu... qui, selon sa grande miséricorde, nous a *régénérés* par la résurrection de Jésus-Christ... » (i, 3). Et, au moment d'aborder les conseils pratiques, l'Apôtre rappelle à ses fidèles qu'ils ont été « régénérés non d'un germe corruptible, mais d'un [germe] incorruptible par la parole de Dieu vivante et permanente » (i, 23). Ces deux assertions provoquent de très nombreux rapprochements.

Pour l'idée même de *régénération*, le terme employé par saint Pierre, à strictement parler, lui est particulier; c'est, les deux fois, le verbe composé : ἀναγεννᾶν (i, 3, à l'actif; i, 23, au passif) (les deux seuls cas du Nouveau Testament). Mais le langage de saint Jean, pour exprimer la même idée, a une équivalence remarquable; c'est habituellement le verbe simple : γεννᾶν (Joa., i, 13; iii, 3, 5, 6, 7; I Joa., ii, 29; iii, 9; iv, 7; v, 10[a], [b], [c], 18 [a], [b]); cependant. à deux reprises, sa signification générique est spécifiée par l'adverbe ἄνωθεν (Joa., iii, 3, 5) qui répond précisément à la préposition ἀνά du verbe composé, employé par saint Pierre : cette vie engendrée dans l'homme vient d'en haut. Saint Jacques, pour rendre la même pensée, a un autre verbe : ἀποκυέω, rare et employé de lui seul (Jac., i, 18; cf. i, 15; col. 1089). Saint Paul, à qui la doctrine est familière, et qui a de nombreuses formules pour l'exprimer, se sert à l'occasion, soit du verbe γεννᾶν : il a *engendré* à la vie surnaturelle les Corinthiens (I Cor., iv, 15), Onésime (Philem., 10), soit un substantif dérivé : le bain de la *régénération* (παλινγενεσίας, Tit., iii, 5).

Comme la génération naturelle, cette génération surnaturelle ou régénération vient aussi d'un germe, mais d'un germe incorruptible et non pas d'un germe corruptible. Le terme de saint Pierre, σπορά (unique dans le Nouveau Testament) (i, 23) rappelle celui de saint Jean : σπέρμα (I Joa., iii, 9), de même sens et de même racine.

Cette régénération est attribuée à Dieu (I, 3) : c'est lui qui en produit le germe (I, 23). Puisque l'engendré est de même nature que celui qui l'engendre, cette vie nouvelle est une vie divine; elle vient d'en haut (ἀνά, ἄνωθεν), comme le principe qui la produit; elle est incorruptible, comme le germe d'où elle sort (I, 23). C'est bien la grâce sanctifiante des théologiens.

Grâce dans le sens objectif du terme, elle l'est aussi dans le sens subjectif : elle est bien un don de la faveur gratuite de Dieu. Quel est, en effet, le motif dernier qui décide Dieu à nous l'accorder, sinon sa miséricorde ou plutôt sa volonté déterminée par sa miséricorde? Quand saint Pierre bénit « Dieu le Père... qui, *selon sa grande miséricorde*, nous a régénérés... » (I, 3), il se rencontre d'une façon remarquable avec saint Jacques : « C'est *de sa propre volonté* que Dieu nous a régénérés... » (I, 18; cf. col. 1089) et surtout avec saint Paul : « Ce n'est pas pour les œuvres que nous faisions dans la justice, mais *selon sa miséricorde*, qu'il nous a sauvés par le bain de la régénération... » (Tit., III, 5).

Comment Dieu produit-il cette régénération? Saint Pierre répond : « Par la parole de Dieu vivante et permanente » (I, 23). Ici la rencontre se fait, plus remarquable que jamais, avec tous les organes inspirés du Nouveau Testament; avec saint Jacques : « Dieu nous a régénérés par la parole de vérité » (I, 18; cf. I, 21); avec saint Jean : non seulement Jésus est le *Logos* ou la parole par excellence de Dieu, mais sa propre parole est sans cesse présentée comme le principe du salut (Joa., V, 24, 38; VIII, 31, 43, 51, 52; XIV, 23, 24; XV, 3); avec saint Paul : la parole de grâce (Act., XIV, 3; XX, 32), la parole des apôtres qui est celle de Dieu, agit dans les âmes des Thessaloniciens (I Thess., II, 13); c'est par l'Évangile, c'est-à-dire par la parole de Dieu, que l'Apôtre a engendré les Corinthiens à la vie surnaturelle (I Cor., IV, 15). Enfin, rencontre avec Notre-Seigneur lui-même dans la parabole du semeur et l'explication qu'il en donne : la semence avec les fruits produits dans le bon terrain représente la parole de Dieu avec la vie surnaturelle qu'elle opère dans les âmes (Marc., IV, 19 et parall.).

Mais l'expression de saint Pierre : « la parole de Dieu vivante et permanente » (éternelle) a un éclat spécial. Le chef des apôtres avait déjà parlé au centurion Corneille de la « parole » que Dieu a envoyée aux enfants d'Israël (Act., X, 36). On songe aussi à la « parole de Dieu vivante, efficace », etc. de l'épître aux Hébreux (IV, 12). Quelle est donc cette parole de Dieu? Est-ce la volonté de Dieu exprimée et révélée dans l'Évangile ou le Verbe personnel incarné dans le Christ? En d'autres termes, est-ce simplement la prédication évangélique ou n'est-ce pas le Verbe même de Dieu, le *Logos* johannique? Plusieurs Pères de l'Église et maints exégètes ne craignent pas d'y voir le Verbe de Dieu. C'est difficile à soutenir; saint Pierre lui-même, dans la suite du texte, déclare à ses lecteurs que cette parole (ῥῆμα) est celle qui leur a été apportée par l'Évangile (I, 25); il s'agit donc bien de la prédication de Notre-Seigneur et non de sa personne. Du moins faut-il convenir que cette parole, à défaut d'une véritable hypostase, est une brillante personnification : dans la parole prononcée par le Christ, on ne perd pas de vue le Verbe divin qui la prononce et lui donne sa transcendante efficacité. Cette parole apparaît comme une puissance divine, créatrice, éternelle; ce qu'elle est en effet, elle ne peut l'être que par la vertu divine qu'elle porte, dont elle est l'instrument; seule, cette vertu divine est capable de féconder l'âme humaine et d'y faire épanouir le germe divin de la vie de la grâce.

Cette régénération est encore attribuée par saint Pierre à la résurrection de Jésus-Christ : « Dieu nous a régénérés *par la résurrection de Jésus-Christ* d'entre les morts » (I, 3). Le baptême, précisément le rite qui opère cette régénération, nous sauve « par la résurrection de Jésus-Christ » (III, 21). C'est ici qu'apparaît la raison des fréquents rapprochements, à travers toute l'épître, entre la passion de Jésus-Christ et sa résurrection; par là aussi se manifeste la parenté profonde de la doctrine de saint Pierre avec une des idées maîtresses de saint Paul : c'est par ces deux grands mystères de la passion et de la résurrection que le Christ opère notre salut et nous vaut la grâce; c'est par notre incorporation au Christ, notre association à ses mystères que nous recevons cette grâce; la mort de Jésus-Christ représente et opère virtuellement en nous la mort du vieil homme; sa résurrection représente et opère notre naissance à la vie nouvelle. En vertu de l'union spirituelle entre le chef et les membres, la résurrection de Jésus-Christ se renouvelle dans la régénération de chaque chrétien (Rom., VI, 2-11; Gal., II, 16, 26, 28). Cette doctrine mystique de saint Paul a bien d'autres échos dans la Ire épître de saint Pierre : « Le Christ a été mis à mort selon la chair, mais rendu à la vie selon l'esprit » (III, 18), pour que, « morts au péché, nous vivions dans la justice » (II, 24), pour que les morts, touchés par la grâce du Christ, « vivent selon Dieu dans l'esprit » (IV, 6). Ce n'est pas seulement la pensée de saint Paul, ce sont même ses expressions.

Cette régénération s'opère au baptême. L'Apôtre qui vient de parler du déluge où Noé et sa famille ont été sauvés à travers *l'eau*, ajoute que cette eau, aujourd'hui, nous sauve par son antitype, le baptême, « non pas cette ablution qui ôte les souillures du corps, mais celle qui est la demande faite à Dieu d'une bonne conscience... » (III, 21); l'expression, obscure en elle-même, mais claire dans le contexte, oppose à l'effet physique et naturel du rite, l'ablution des souillures du corps, son effet spirituel et surnaturel qui comprend deux parties : une partie négative, la purification des souillures de l'âme (cf. I, 22, ayant purifié vos âmes); une partie positive, l'infusion de la grâce sanctifiante et des vertus (cf. Hebr., X, 22). Le baptême, rite de la régénération, tire son pouvoir de la « résurrection de Jésus-Christ » (III, 21), parce qu'il nous introduit dans l'union avec Jésus-Christ qui « a été mort et vit à jamais » (Apoc., I, 18). Par le baptême nous sommes ensevelis avec lui et unis à lui dans la ressemblance de sa mort, afin de lui être ensuite unis dans la vie nouvelle à la ressemblance de sa résurrection.

Cette régénération, avec son double aspect de purification des péchés et d'infusion de la vie nouvelle, est encore rattachée par d'autres liens à l'œuvre rédemptrice du Christ. C'est d'abord l' « aspersion du sang de Jésus » (I, 3; cf. Hebr., XII, 24); cette expression rappelle l'aspersion du sang de l'alliance (Ex., XXIV, 8) : comme le sang des victimes répandu sur les Israélites les agrégeait à l'alliance, ainsi le sang du Christ, mystiquement répandu sur les âmes, les agrège à la nouvelle alliance, les purifie de leurs fautes (I Joa., I, 7) et les unit à Jésus, en les associant à sa vie. C'est ensuite l'Agneau pascal (Ex., XII, 5). L'Agneau pascal a été l'instrument dont Dieu s'est servi pour délivrer les Israélites de la servitude d'Égypte et les constituer comme son peuple particulier; le sang précieux du Christ, l'Agneau sans défaut et sans tache, affranchit les chrétiens de leur « vaine manière de vivre », c'est-à-dire, leur remet les péchés commis avant leur conversion et les agrège au nouveau peuple de Dieu (I Petr., I, 18-19). Jésus a porté nos péchés en son corps sur le bois, non seulement pour nous faire mourir au péché, mais pour nous faire vivre pour la justice (II, 24). Jésus a souffert pour nous, il a été mis à mort selon la chair pour effacer nos péchés, mais il a été rendu à la vie selon l'esprit pour nous ramener à Dieu, pour rétablir notre union avec lui (III, 18).

Cette régénération réalise en nous la « filiation divine » (I, 14; cf. III, 6). Pour désigner ces enfants de Dieu, saint Pierre, comme saint Jean, emploie le mot τέκνα au lieu du mot υἱοί, tandis que saint Paul utilise indifféremment l'un et l'autre (Rom., VIII, 14, 19; IX, 26; Gal., III, 26; IV, 7; [υἱοί]; Rom., VIII, 16, 17, 21; IX, 8; Gal., IV, 28, Eph., V, 8 [τέκνα]. Cette régénération coïncide encore avec la « sanctification de l'Esprit » (I Petr., I, 2). Enfin cette vie nouvelle imprègne et anime tous les développements du chef des apôtres; l'épithète de « vivant » qu'il prodigue, vise les manifestations de cette vie surnaturelle de la grâce : Jésus est la « pierre vivante » (II, 4) c'est-à-dire la source de la vie; il faut s'en approcher pour y allumer et y entretenir la flamme de notre vie (II, 4). Nous devons être nous-mêmes des « pierres vivantes » (II, 5), c'est-à-dire vivre de cette vie surnaturelle : à ce titre, nous devons entrer dans la structure de l'édifice pour former le « temple spirituel » (II, 5) que saint Paul appelle le corps mystique; quant aux « sacrifices spirituels » qu'il nous faut offrir, ce sont les manifestations de cette vie, les actes surnaturels, « agréables à Dieu par Jésus-Christ » (II, 5).

d. La croissance spirituelle : grâce actuelle et coopération humaine. — Entré dans la vie surnaturelle par la régénération, le chrétien n'est d'abord qu'un *nouveau-né* appelé à grandir par la grâce de Dieu et par sa propre collaboration. Dès le commencement, les manifestations de la faveur divine, la prescience du Père, l'aspersion du sang de Jésus-Christ, la sanctification de l'Esprit n'ont atteint que ceux qui s'y sont prêtés avec obéissance (εἰς ὑπακοήν, I, 2). Ceux-ci ont eu leur part dans la purification de leurs âmes (I, 22, verbe actif); ils ont obéi à la vérité (I, 22); ils ont cru (II, 7). Pour le développement de leur vie spirituelle, leur collaboration est encore plus nécessaire; ils doivent grandir pour le salut (II, 2). On leur demande des efforts constants et énergiques : « Ceignez vos reins » (I, 13). « Vivez dans la crainte » (I, 17). Il leur faut fuir le mal sous toutes ses formes : « Dépouillez toute malice et toute fausseté, la dissimulation, l'envie » (II, 1). Il leur faut donner de toutes les manières l'exemple du bien (II, 12, 13, 16). Ils doivent affronter les épreuves (I, 6) et supporter la persécution déchaînée (II, 19; III, 14). L'exemple qui leur est proposé n'est rien moins que celui du Christ dans sa passion (II, 21-24). C'est donc l'héroïsme même qui leur est demandé.

Mais, dans cette tâche, ils peuvent compter sur le secours de la grâce. Tout ce qu'ils ont à faire, Dieu le fait avec eux. Sa « puissance pour la foi les garde en vue du salut » (I, 5) comme des protégés abrités dans une citadelle. C'est à Dieu comme à leur fidèle surveillant (II, 25) qu'ils doivent, dans la prière (IV, 7; cf. III, 7, 12), confier leurs âmes, au milieu de leurs tentations (IV, 19). Le peu qu'ils auront fait, Dieu viendra lui-même « le compléter, l'affermir, le fortifier, le consolider » (V, 10). Les souffrances mêmes et les persécutions qui les accablent sont des grâces qui servent à éprouver leur foi (I, 7) et qui leur assureront, au jour de la manifestation de Jésus-Christ, « louange, gloire et honneur » (I, 7). Dès maintenant, cette perspective les fait tressaillir de joie (I, 6, 8).

Le meilleur moyen d'obtenir ces grâces est de les demander par la prière (IV, 7) et le secret de la prière fervente, c'est le désir ardent. Il faut donc « désirer ardemment le pur lait spirituel » qui fait grandir pour le salut (II, 2). Que représente ce « lait spirituel », sinon la *grâce*, sous tous ses aspects, mais particulièrement sous celui de la parole de Dieu, à condition de lui donner la forme qui convient à l'enfance de la vie spirituelle : si cette parole de Dieu est assez puissante pour engendrer cette vie, à plus forte raison pourra-t-elle l'entretenir.

e. La grâce de l'espérance chrétienne. — A cette vie surnaturelle, animée par la *grâce sanctifiante* et soutenue par la *grâce actuelle*, saint Pierre donne, comme centre de gravité, l'espérance; dans son raccourci dogmatique initial, la régénération par la résurrection de Jésus-Christ est « pour une vivante espérance » (I, 3). Cette expression marque bien son point de vue.

Saint Paul se place de préférence en face du salut réalisé par la foi et s'exalte à décrire les splendeurs de la grâce présente; saint Jean confond volontiers, dans l'unique perspective de la « vie éternelle », les deux phases de la *grâce* et de la *gloire*. Saint Pierre aime à voir, dans la *grâce présente*, le *gage de la gloire* qui n'est que la *grâce parfaite*. Aussi a-t-on pu dire que saint Paul est l'*apôtre de la foi*, saint Jean, celui de *la charité* et saint Pierre, celui *de l'espérance*.

Si saint Pierre ne méconnaît pas le grand bienfait qu'a été le premier avènement de Notre-Seigneur et l'envisage avec reconnaissance (I, 12, 13, 20), plus volontiers il tourne son regard vers le second avènement, objet de son espérance (I, 5, 7; IV, 13; V, 1, 4). Il en est de même de la grâce : il reconnaît, avec la première venue du Christ, avec la prédication de l'Évangile et la constitution du nouveau peuple de Dieu, un véritable avènement de la grâce; c'était la « grâce » qui, prédite par les prophètes, était destinée à ses lecteurs (I, 10); c'est *une grâce* que l'Évangile qui leur est maintenant annoncé par les apôtres, sous l'action du Saint-Esprit (I, 12). C'est *dans cette grâce — la véritable — qu'ils sont établis* (V, 12). Ils sont les fidèles administrateurs de cette *grâce sous ses multiples formes* (IV, 10); enfin c'est bien dès maintenant, et non pas seulement pour l'avenir, que Dieu est le *Dieu de toute grâce* (V, 10).

Mais habituellement l'état présent n'arrête pas son regard. Ses lecteurs sont ici-bas des étrangers (I, 1; II, 1), des voyageurs (II, 1); la vie terrestre n'est qu'un séjour passager (παροικία, I, 17). Ce qu'il considère, c'est la *patrie*, l'*héritage céleste* (I, 4) et le salut (I, 5) qui sont toujours à venir : c'est la forme parfaite qu'aura la grâce au jour du second avènement de Jésus-Christ.

Si la régénération est, dans un sens, une réalité présente, elle n'est pour lui qu'une « vivante espérance » (I, 3), c'est-à-dire l'assurance de la réalité future. La vie nouvelle du chrétien est une vie d'espérance, d'attente du salut complet et de la grâce assurée. Le premier mot d'exhortation de l'épître est : « Tournez toute votre *espérance* vers cette *grâce* qui vous est apportée » (I, 13; cf. II, 11; IV, 5, 7). Les femmes chrétiennes sont les égales de leurs maris, parce qu'elles sont avec eux cohéritières de la *grâce* [qui donne] la *vie* [éternelle] (III, 7). Ce que l'Apôtre remarque de plus saillant chez les épouses des patriarches, c'est qu' « elles espéraient en Dieu » (III, 5). Il se représente lui-même, sous l'aspect de l'espérance, comme appelé à partager la gloire future du Christ (V, 1). L'élément caractéristique du christianisme dont on doit toujours être prêt à rendre compte, c'est l'espérance (III, 15). Voici enfin une assertion très suggestive : « *Votre foi en Dieu* [qui vient de Jésus-Christ] est en même temps *votre espérance en Dieu* » (I, 21); pas de foi vraie sans espérance; l'espérance est vraiment le couronnement de la vie chrétienne.

Cette perspective s'harmonise bien avec la prépondérance donnée au mystère de la résurrection : le centre de gravité de la vie du chrétien est placé dans le monde supérieur où son chef est entré glorieux et où il a l'espoir de le rejoindre.

Comme la foi de saint Paul est « agissante par la charité » (Gal., V, 6), l'espérance de saint Pierre est « vivante » (I, 3) : elle agit sur la vie d'ici-bas; non contente de contempler et d'attendre la gloire future, elle assure, en cette vie, l'accomplissement des conditions

qui préparent cette gloire; elle anime le travail continu de la sanctification de l'âme. Aussi a-t-on pu dire que les deux traits distinctifs de la Ire épître de saint Pierre sont la *sanctification* qui en résume les exhortations et *l'espérance* qui en résume les consolations (cf. W. Beyschlag, *N. T. théol.*, trad. Buchanan, t. II, p. 402). Appuyée sur la grâce présente (I, 13), cette espérance nous montre, dans le salut commencé (I, 10-12), le gage du salut complet (I, 3-5) et nous donne l'assurance qu'aucune épreuve de cette vie ne saurait nous faire fléchir (I, 6-9). Bien mieux, elle transforme en grâce les afflictions de ce monde qui nous sont des garanties nouvelles du bonheur futur et, par la certitude qu'elle nous donne de ce bonheur, elle nous en procure, en quelque sorte, une anticipation (I, 8; III, 14). Ici donc, comme dans l'enseignement de Notre-Seigneur sur le royaume de Dieu (Matth., VI, 10), nous avons une véritable compénétration du présent et de l'avenir.

f. L'héritage céleste. — Le terme de la vie surnaturelle est désigné par saint Pierre, comme par les autres écrivains sacrés, du nom commun de « salut » (I, 5, 9, 10; II, 12; cf. V, 15, 20); mais la désignation caractéristique employée par le chef des apôtres est celle d' « héritage » (κληρονομία); elle est formulée dès le début : « Béni soit Dieu... qui nous a régénérés... pour un *héritage* incorruptible, sans souillure et inflétrissable, qui vous est réservé dans les cieux » (I, 3-4). C'est cette expression qui semble déterminer toute la présentation de la doctrine dans un cadre d'Ancien Testament : une des formes de la promesse faite à Abraham, renouvelée aux patriarches et à Moïse, c'était de donner au peuple d'Israël la terre de Chanaan en possession (héritage) : c'est cette promesse qui est ici spiritualisée. Il suffit, pour constater cette spiritualisation, de remarquer que cet héritage est « réservé dans les cieux » (I, 4); mais les épithètes très caractéristiques qui accompagnent le nom, concourent à accentuer cette spiritualisation, en établissant le contraste avec l' « héritage » terrestre d'Israël; celui-ci n'était pas incorruptible : la terre sainte fut souvent dévastée (Is., XXIV, 3); il n'était pas sans souillure : la terre sainte fut souvent souillée par les péchés du peuple (Jer., II, 7); il n'était pas inflétrissable : la terre sainte subit bien des vicissitudes de prospérité et de décadence (Is., XL, 6). Saint Pierre, en tenant ce langage, n'a fait que suivre la voie ouverte par Jésus : la béatitude des doux leur promet l' « héritage » de la terre (messianique) (Matth., V, 3); les élus sont invités à prendre possession de l'héritage qui leur a été préparé (Matth., XXV, 34). Les autres apôtres marchent aussi sur les traces du Maître : saint Jacques (II, 5), saint Paul (Act., XX, 32; Gal., III, 18; Eph., I, 14, 18; V, 5; Col., III, 23; cf. I Cor., VI, 9, 10; XV, 50; Gal., V, 21; Rom., VIII, 17; Gal., III, 29; IV, 7) et, d'une façon très caractérisée, l'épître aux Hébreux (IX, 15; XI, 8; cf. I, 14; VI, 12; XII, 17; XI, 7).

Que recouvre cette expression imagée? En quoi consiste cet héritage céleste? Dans les évangiles synoptiques, il est couramment appelé la « vie éternelle » (Matth., XIX, 16, 17, 29; XXV, 46; Marc., X, 17, 30; Luc., X, 25; XVIII, 18, 30), ou même simplement la « vie » (Matth., VII, 14; XVIII, 8; XIX, 17; Marc., IX, 43, 45). Cette expression est même parfois associée à celle d'« héritage » (Matth., XIX, 29; Marc., X, 17; Luc., X, 25; XVIII, 18). Dans le quatrième évangile, ce terme de « vie éternelle » s'est substitué non seulement à celui de « royaume » (cf. cependant III, 3, 5) mais aussi à celui d' « héritage ». Saint Paul unit le terme d' « héritage » fréquemment à celui de royaume (I Cor., VI, 9, 10; XV, 50; Gal., V, 21), parfois à celui de vie (Tit., III, 7). Saint Pierre, au contraire, n'emploie qu'une fois en passant le mot « vie » : les femmes chrétiennes sont avec leurs époux « cohéritières de la grâce de vie » (I Petr., III, 7), mais cette expression est d'une très grande portée, parce qu'elle rapproche les trois idées d'« héritage», de « grâce » et de « vie ». Il ne faut pas oublier d'ailleurs que pour saint Pierre, dès ici-bas, la grâce est vie; l'espérance est « vivante » (I, 4); le Christ est la pierre angulaire « vivante » (II, 4); les fidèles sont des pierres « vivantes » (II, 5); la parole de Dieu est « vivante » (I, 23). Et cette vie est une vie « selon Dieu » (IV, 6).

Mais pour désigner le terme de la vie surnaturelle, le contenu de l'héritage céleste (I, 4), de la bénédiction reçue en héritage (III, 9), saint Pierre a une expression plus accentuée, celle de « gloire éternelle ». Le fidèle est « appelé à la gloire éternelle de Dieu « (V, 10). Quand paraîtra le prince des pasteurs, il recevra la « couronne de gloire qui ne se flétrit jamais » (V, 4). Cette expression s'est substituée en partie à celle de « vie ». Elle est bien en situation dans une épître où domine l'idée de gloire : la gloire du Père (II, 12; IV, 11, 16; V, 10), la glorification de Jésus-Christ comme compensation de ses souffrances (I, 11, 21; IV, 11, 13; V, 1, 11) et son retour glorieux (I, 5, 7; IV, 13; V, 1, 4); le Saint-Esprit lui-même est un Esprit de gloire (IV, 14). Cette expression n'est-elle pas celle que la théologie a retenue pour désigner le plein épanouissement de la grâce?

Qu'il soit *vie* ou *gloire*, ce bonheur suprême apparaît tout à la fois comme une *grâce* et une *récompense*. Il est une *grâce*, car la vie est un don de la grâce divine (III, 7) et la gloire éternelle de Dieu est promise au chrétien en vertu de son appel (V, 10). Mais ce don de la grâce, que Dieu a promis, est attribué comme une *récompense* à quiconque a rempli les conditions. Les fidèles reçoivent, dans le salut de leurs âmes, la récompense de leur foi (I, 9). La perspective de cette récompense est un stimulant à l'accomplissement des conditions. Une certaine équivalence semble établie entre la récompense et ce qu'on lui aura sacrifié : celui qui s'humilie sera exalté par Dieu (I Petr., V, 6; cf. Luc., XIV, 11). Celui qui aura partagé les souffrances du Christ partagera sa gloire (I Petr., IV, 13; V, 1).

b) IIe épître. — Quoique cette épître porte bien des marques, sinon de la même main, du moins de la même pensée que la précédente, la doctrine de la grâce s'y présente sous un autre aspect et d'abord en d'autres termes. Pendant que la Ire épître prodiguait le terme de χάρις (I, 2, 10, 13; II, 19, 20; III, 7; IV, 10; V, 5, 10, 12), la IIe ne l'emploie que dans les salutations du commencement (I, 2) et de la fin (III, 18). Et cependant, avec d'autres termes, l'épître s'ouvre par un magnifique éloge des dons de la grâce. L'adresse même exalte la foi comme une grâce, c'est-à-dire comme un don précieux *reçu par faveur* (I, 1). Le début de l'épître — passage fort caractéristique et sans analogue dans la Bible — nous présente d'abord les « dons qui concernent la vie et la piété » (I, 3), puis « les grandes et précieuses promesses » qui nous rendent « participants de la nature divine » (I, 4).

a. Dieu et la grâce. — Pour la provenance de ces dons, nous nous retrouvons en présence de la doctrine commune de la *grâce de Dieu* et de la *grâce du Christ*. Dieu le Père (I, 17) est au point de départ du dessein de salut par la grâce : c'est lui qui, dans sa justice, nous accorde le don précieux de la foi (I, 1); c'est lui qui nous a *appelés* par sa propre gloire et par sa vertu (I, 3) et qui, par elles, nous a mis en possession des *grandes et précieuses promesses* (I, 4). Appel et élection sont ici associés (I, 10) et non opposés, comme dans l'Évangile (Matth., XX, 16; XXII, 14).

Mais le grand instrument de la grâce de Dieu dans l'accomplissement du salut, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ. Son titre habituel de « Seigneur » (I, 2, 8, 11, 14, 16) est très souvent accompagné de celui de « Sauveur » (I, 1, 11; II, 20; III, 2, 18) et une fois de celui de « Maître » (δεσπότης, II, 1). L'acte sauveur

qu'il a accompli n'est rappelé qu'une fois en passant : il a *racheté* même les faux docteurs que combat l'épître (II, 1) et c'est ce qui le constitue « maître » ou « possesseur » (II, 1). Pour les effets de sa grâce rédemptrice, l'épître ne fait que mentionner l'effet négatif : la *purification* des anciens péchés (I, 9) ; elle insiste davantage sur les effets positifs : c'est le Sauveur qui, « dans sa divine puissance, nous a accordé *tous les dons qui regardent la vie et la piété,* en nous faisant connaître Dieu » (I, 3).

Quant à l'Esprit-Saint, il n'apparaît que comme inspirateur des prophètes (I, 21), mais non comme principe de la grâce intérieure.

L'attention se trouve ainsi ramenée sur ces *biens de la grâce* qui sont, en nous, la donation commune du Père et du Fils.

b. Les dons et les promesses de la grâce. — La longue phrase qui les exprime (I, 3) est extrêmement contournée : si la pensée générale est claire, bien des détails demeurent imprécis. Il faut distinguer, semble-t-il, deux sortes de biens : ceux dont la possession est assurée dans le présent : « ce qui regarde la vie et la piété » (I, 3); puis ceux qui restent ici-bas à l'état de promesses : « les si grandes et si précieuses promesses » (I, 4). (Et pourtant, s'il ne s'agit que de *promesses* [ἐπαγγέλματα], il est bien aussi question de *donation* [δεδώρηται]). C'est ensuite que nous est proposée, comme effet de ces dons, « notre participation à la nature divine » (I, 4). C'est, de toute l'Écriture, la plus énergique expression qui ébauche une définition de la grâce; les théologiens scolastiques l'ont exploitée avec empressement. Au contraire, les théologiens bibliques, surtout les indépendants, s'effraient d'une telle plénitude de sens, dans une expression jetée en passant. Quelques-uns se demandent si cette *participation à la nature divine* s'applique déjà aux biens de la grâce ici-bas ou si elle ne serait pas réservée aux biens de la gloire (cf. E. Tobac, *Fondements scripturaires de la doctrine de la grâce,* dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. II, col. 340, qui penche vers la seconde hypothèse). A vrai dire, on ne voit pas de raison d'affaiblir la portée de l'expression : la hauteur de la pensée trouve un contexte très clair dans la doctrine commune à tout le Nouveau Testament, non seulement à saint Paul et à saint Jean, mais encore à saint Jacques, à saint Jude et même à saint Pierre (I Petr., I, 4, 23, doctrine de la régénération). Ce qui est contraire à ce contexte, ce serait d'établir une différence si profonde entre la grâce d'ici-bas et la gloire future : leur identité foncière ne résulte-t-elle pas de l'expression unique de « vie éternelle » par laquelle saint Jean les désigne (cf. col. 1116 et 1122)?

c. Grâce et connaissance. — Non moins remarquable que la magnificence de ces dons est la forme sous laquelle ils se présentent. On est dès l'abord frappé de la fréquence du mot « connaissance » qui, à travers toute l'épître, se substitue au mot « foi » (I, 1, 5) : ἐπίγνωσις (I, 2, 3, 8; II, 20; cf. II, 21 *a, b;* γνῶσις (I, 5, 6; III, 18; cf. I, 16; II, 20; III, 3). Qu'on y joigne le terme synonyme « vérité » (I, 12; II, 2). Volontiers, alors, on rapproche cette épître des pastorales où le mot « foi » (πίστις) prend le sens objectif de doctrine, sens fort voisin de « connaissance » et de « vérité » (I Tim., II, 7; III, 13; IV, 6; II Tim., I, 5; III, 15). Ce sens était d'ailleurs naturel dans des épîtres où il s'agissait d'affirmer la doctrine à l'encontre des hérésies naissantes et d'opposer la vraie connaissance *(gnose)* chrétienne aux premières manifestations de la gnose hérétique. Faut-il en conclure, avec certains théologiens protestants, que l' « objet de la connaissance qui constitue l'essence du christianisme est avant tout la *grâce de Dieu* »? (B. Weiss, *Théol. du Nouv. Test.*, § 127 *a.*) Cette connaissance n'est point toute la grâce; c'est du moins une de ses formes.

Nous trouvons ici quelque chose d'analogue à ce que nous présente saint Jean avec le Verbe « plein de grâce et de vérité » (Joa., I, 14), avec le Verbe, vie (I, 4) et lumière (I, 9), la vie correspondant à la grâce et la lumière, à la vérité : ce que saint Jean appelle « grâce » ou « vie », saint Pierre l'appelle « grâce » (I, 2; III, 18), « vie » (I, 3) et même « justice » (II, 21; III, 13). Ce que saint Jean appelle « lumière » et « vérité », saint Pierre l'appelle aussi « vérité » (I, 12; II, 2), mais surtout « connaissance » (I, 2, 3, 5, 6, 8; II, 20; III, 18).

Le parallélisme s'affirme nettement dans les deux salutations (I, 2; III, 18), si bien que les deux seules fois qu'est employé le mot « grâce » (χάρις), il se voit associer celui de « connaissance ». « Que la *grâce* et la paix croissent en vous pour la *connaissance* de Dieu et de Jésus-Christ » (I, 2). « Croissez dans la *grâce et la connaissance* de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (III, 18). (Si le mot « grâce » est de style dans les salutations, celui de « connaissance » ne l'est pas.) Au cours de l'épître se prolonge l'association du mot « connaissance » avec celui de « vertu » qui remplace celui de « grâce » : « Apportez tous vos soins pour unir à votre *foi* la *vertu* » (I, 5). « Si ces *vertus* abondent en vous, elles ne vous laisseront ni oisifs, ni stériles, pour la *connaissance* de Jésus-Christ » (I, 8); cf. I, 20-22 : la *connaissance* de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ retiré de la corruption du monde.

Conformément à l'image du livre des Actes, où le christianisme est une *voie* (IX, 2; XIII, 10; XVI, 17; XVIII, 25, 26; XIX, 9, 23; XXII, 4, 14, 22), saint Pierre le présente tantôt comme « une voie de vérité » (II, 2), tantôt comme « une voie de justice » (II, 21) : admirable parallélisme d'une formule johannique et d'une formule paulinienne; deux voies qui conduisent « au royaume éternel de Jésus-Christ » (I, 11) : deux clefs qui ouvrent la porte de ce royaume : la grâce du christianisme est tout à la fois vérité qui éclaire et justice qui vivifie. La voie de la *vérité* qui conduit à la *lumière*, c'est la grâce de la connaissance de la révélation : elle a commencé avec les prophètes; elle s'est achevée en Jésus. Les prophéties, quoique inspirées par le Saint-Esprit, n'étaient encore qu'une lumière obscure; l'avènement de Jésus-Christ a marqué la venue du jour et le lever dans nos cœurs de l'étoile du matin; il a fait la clarté dans l'obscurité des prophéties; il en a donné aux apôtres la confirmation dans la gloire de la transfiguration où il a reçu lui-même le témoignage céleste (I, 16-21). Aujourd'hui, pour les lecteurs, c'est la *vérité présente* dans laquelle il faut être affermi (I, 12), la *loi sainte* qu'il ne faut pas abandonner (II, 21; cf. III, 2). L'autre voie, celle de la *grâce* qui conduit à la *vie* (I, 3), se résume dans la piété (I, 3; II, 9), la justice (II, 2; III, 13) et la sainteté avec toutes leurs manifestations (III, 11).

d. La vie chrétienne et son terme. — La vie chrétienne est, comme d'ordinaire, le fruit commun de la grâce de Dieu et de la collaboration de l'homme. La grâce de Dieu a pris l'initiative par la vocation et l'élection (I, 10); l'homme doit s'appliquer, par ses bonnes œuvres, à assurer cette vocation et cette élection (I, 10) et toute l'épître n'est qu'un énergique appel à cette coopération de l'homme; il doit se soustraire aux doctrines de perversion morale (II, 17) et pratiquer les vertus (cf. I, 5-7, une très curieuse échelle de vertus; III, 14, 18, etc.).

Le terme de cette vie surnaturelle, c'est, comme d'ordinaire, le « salut » (III, 15), mais c'est aussi l' « entrée dans le royaume de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (I, 11). Nous retrouvons l'expression des évangiles synoptiques. Cette entrée, c'est peut-être d'abord celle du *royaume de la grâce* déjà existant, d'autant que cette entrée est largement accordée (πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται, I, 11); mais c'est principalement et définitivement l'entrée du *royaume de la gloire.* Dans

cette perspective, la vie terrestre est une tente de pèlerin qu'il faut toujours être prêt à replier (I, 13-14; cf. I Petr., I, 1, 17; II, 11; II Cor., V, 1, 4). Cette entrée dans le royaume est une *grâce*, elle sera donnée (I, 11); nous l'attendons de la miséricorde de Jésus-Christ; mais c'est aussi une *récompense* des efforts qu'aura faits le chrétien pour assurer sa vocation et son élection (I, 10).

3. *L'épître de saint Jude.* — *a) La vraie doctrine de la grâce.* — Cette très courte épître a pour but de défendre la vraie doctrine de la grâce; elle est écrite contre « des hommes impies, qui changent *la grâce* de notre Dieu en *licence* et qui renient notre seul Maître et Seigneur Jésus-Christ » (ỷ. 4). On devine, à ces traits précis, des sectaires qui dénaturaient l'enseignement de saint Paul, précisément sur le thème de la « grâce ». Sous prétexte d'une science plus haute qui leur faisait dédaigner les préjugés et le formalisme, au nom du principe évangélique de l'amour et de la doctrine de saint Paul sur la liberté chrétienne, ils en venaient à justifier la licence morale qu'ils apportaient dans la célébration de l'agape (ỷ. 2) : par de tels excès, ils attaquaient vraiment la foi (ỷ. 3) et ils reniaient indirectement Notre-Seigneur Jésus-Christ (ỷ. 4).

Saint Paul — le premier — avait maintes fois protesté contre cette perversion de sa doctrine. Le langage qu'il prête à ses opposants est bien celui que devaient tenir les adversaires de saint Jude : « Nous ne sommes plus sous la Loi, mais sous la grâce » (Rom., VI, 15). « Tout est permis » (I Cor., VI, 12). « Nous sommes éclairés » (I Cor., VIII, 1; cf. Rom., VI, 1; Gal., V, 13). Ces mêmes sectaires ont été aussi démasqués par saint Jean (I Joa., III, 7-10) et saint Pierre (I Petr., II, 16; II Petr., II); de ce chef même, la IIe épître de saint Pierre présente avec l'épître de saint Jude une parenté très étroite.

Saint Jacques, en pareille circonstance, était intervenu pour défendre la doctrine de la foi et des œuvres; on comprend que, saint Jacques étant peut-être mort, un autre frère du Seigneur intervînt à son tour, au nom « du salut commun » (ỷ. 3), pour défendre la *doctrine de la grâce*.

b) Dieu et la grâce. — L'adresse de l'épître ne mentionne que Dieu le Père et Jésus-Christ (ỷ. 1) et, dans le souhait, le mot « grâce » est remplacé par celui de « miséricorde » qui rappelle davantage l'Ancien Testament; mais, après la *miséricorde* et la *paix*, la formule se termine par la *charité* qui, elle, est bien dans la note du Nouveau Testament (ỷ. 2).

L'écrit, malgré sa brièveté, rend témoignage à toute la Trinité et laisse même entrevoir le rôle respectif des trois personnes dans la grâce.

Dieu est unique (ỷ. 25); il est le Père (ỷ. 1); il est notre Sauveur par Jésus-Christ (ỷ. 25). On voit que notre épître partage, avec les pastorales, la particularité de donner à Dieu le titre de Sauveur qui, ailleurs, est réservé à Jésus-Christ. Par là, le Père est nettement présenté comme la raison dernière du salut et du dessein de grâce.

C'est Jésus-Christ qui est l'instrument de sa volonté pour le salut et qui joue le rôle principal dans le dessein de grâce. Il est notre seul Seigneur et Maître (ỷ. 4). Il est aujourd'hui dans la gloire de Dieu (ỷ. 25). C'est lui qui jugera les hommes au jugement du grand jour (ỷ. 6). Les chrétiens, pour ce jour, attendent sa miséricorde (ỷ. 21) quand, dans sa grâce, il leur ouvrira l'entrée de la vie éternelle.

Le Saint-Esprit est le principe de la sanctification des chrétiens et l'agent de la grâce dans les âmes. Les fidèles « prient dans le Saint-Esprit » (ỷ. 20). Cette formule, unique dans le Nouveau Testament, se rapproche pourtant beaucoup de celles de saint Paul (Rom., VIII, 26; I Cor., XIII, 15) : qu'il s'agisse de charismes ou plutôt de l'action ordinaire de la grâce, c'est le Saint-Esprit qui agit dans le fidèle. Les sectaires, que combat l'Apôtre, sont qualifiés par lui de « psychiques » (ψυχῖκοί) « qui n'ont pas l'esprit » (πνεῦμα μὴ ἔχοντες, ỷ. 19); contrairement à leur prétention d'avoir une science plus haute, des lumières spéciales, ils ne sont que des psychiques, ils n'ont que la partie inférieure de l'âme; il leur manque ce qui est propre aux chrétiens, le πνεῦμα, la partie supérieure de l'âme où le Saint-Esprit exerce son action et fait ses communications (I Cor., II, 14-15; cf. col. 1019).

c) Le chrétien et la grâce. — Malgré le laconisme des traits, la situation du chrétien apparaît bien comme l' « état de grâce » que décrit la théologie. Le fidèle a été l'objet, de la part de Dieu, d'une « élection » qui procède de l' « amour » et qui le garde pour Jésus-Christ (ỷ. 1). Il est animé par l'Esprit-Saint (ỷ. 19, 20). Sur lui reposent, avec la *paix*, la *miséricorde* et l'*amour* de Dieu (ỷ. 2); à la base de sa dotation surnaturelle se trouve *la foi très sainte* (ỷ. 20), « transmise aux saints une fois pour toutes » (ỷ. 3).

Le développement de cet état est tout à la fois l'œuvre de Dieu par *la grâce* et l'œuvre de l'homme par *la liberté*. Dieu a « le pouvoir de préserver [le fidèle] de toute chute et de [le] faire paraître irrépréhensible et plein d'allégresse devant le trône de sa gloire » (ỷ. 24). Mais le fidèle prête son concours à l'œuvre de la grâce : s'il est « gardé » par Dieu (ỷ. 1), il doit lui-même « se garder dans l'amour de Dieu » (ỷ. 21); s'il a reçu de Dieu la foi (ỷ. 3), il est exhorté à combattre pour cette foi (ỷ. 3), à élever, sur le fondement de cette foi très sainte, l'édifice de sa vie spirituelle (ỷ. 20).

Cette grâce et ces efforts lui obtiendront le salut (ỷ. 3), le feront paraître irrépréhensible et plein d'allégresse devant le trône de la gloire de Dieu (ỷ. 24) : cette image évangélique (Matth., XXV, 1) suggérerait volontiers l'idée de royaume. En fait le terme employé, c'est la *vie éternelle* où nous introduit « la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (ỷ. 21).

7° *La grâce dans les écrits johanniques.* — 1. *Le quatrième évangile et les épîtres.* — Le quatrième évangile reflète tout un aspect, le plus sublime, de la physionomie de Jésus, toute une partie, la plus élevée, de sa doctrine : l'Église ne les a reçus par écrit qu'à la fin du Ier siècle; mais l'apôtre bien-aimé n'avait pas été sans les révéler autour de lui; c'est sans doute l'attrait de cette révélation qui en a fait solliciter de lui la rédaction. Tout en différant des enseignements des évangiles synoptiques et des épîtres apostoliques, les thèmes spéciaux du quatrième évangile s'y harmonisent d'une façon remarquable : l'ajustement ne se fait même nulle part mieux que sur la doctrine de la grâce.

La Ire épître, la seule à considérer, baigne dans l'atmosphère du quatrième évangile. On a trop dit, à cause d'elle, que, dans le quatrième évangile, ce n'est pas Jésus qui parle, mais saint Jean lui-même; ne pourrait-on pas dire, au contraire, que, dans l'épître, c'est encore Jésus qu'on entend, car saint Jean a modelé sur Jésus son style comme son âme. Si l'on veut mettre une différence, il faudrait dire que l'évangile nous apprend comment les biens de la grâce nous sont venus par Jésus et l'épître, comment nous devons nous approprier ces biens (cf. Farrar, *The early days of christianity*, London, 1884, p. 520).

a) Le mot « grâce » dans les écrits johanniques. — Quand saint Jean prend la plume, le mot « grâce » (χάρις) est en usage dans l'Église, au moins depuis saint Paul; il n'hésite pas à l'employer trois fois, coup sur coup, dans le prologue de son évangile. « Le Verbe [qui] s'est fait chair et a dressé sa tente parmi nous, » est, déclare l'évangéliste « plein de *grâce* et de vérité »

(I, 14). « De sa plénitude nous avons tous reçu » (I, 16). Mais cette effusion est ordonnée et progressive : ce que nous avons reçu, c'est « *grâce* sur *grâce* » (I, 16). De cette progression ordonnée, l'Apôtre va signaler les deux grandes phases, les deux Testaments, la Loi et l'Évangile : « La *Loi* a été donnée par Moïse; *la grâce et la vérité* sont venues par Jésus-Christ » (I, 17). On constate que la grâce, à laquelle est associée la vérité, est mise en antithèse avec la Loi, ainsi que dans saint Paul (Rom., VI, 14, 15); les exégètes ne s'accordent pas pour déterminer si c'est tout à fait dans le même sens.

Le prologue achevé, le terme disparaît; ni le récit évangélique, ni la Ire épître ne le contiennent. On ne le retrouve que dans la IIe épître (en tête, ỳ. 3) et dans l'Apocalypse (au début, I, 4 et à la fin, XXII, 21), en des salutations dont la formule semble stéréotypée depuis saint Paul.

Si ces trois derniers cas ont peu d'importance pour la doctrine de la grâce, on ne saurait en dire autant des trois premiers.

b) La grâce dans la doctrine johannique. — Le prologue du quatrième évangile est une interprétation doctrinale qui donne la clef de l'écrit. L'évangéliste, en introduisant aussi ostensiblement le mot « grâce » parmi les termes techniques qui résument cette interprétation, nous laisse deviner la place qu'il fait à la grâce dans l'enseignement de son Maître.

Le prologue présente le *Logos* comme « vie » et « lumière » (Joa., I, 4, 5, 7, 8, 9), comme « grâce » et « vérité » (I, 14, 17). La Ire épître, inspirée des mêmes conceptions, montre Dieu comme « lumière » (I Joa., I, 5, 7, 8) et comme « amour » (IV, 8, 16). Enfin, soit dans le prologue, soit dans l'épître, la « mort » s'oppose à la « vie » (I Joa., III, 14) et les « ténèbres » à la « lumière » (Joa., I, 5; I Joa., I, 5). On remarque aussitôt la hiérarchisation et l'accouplement des termes : d'abord *Dieu* et le *Logos*, puis l'*amour* de Dieu; ensuite les deux couples : *vie* et *lumière*, *grâce* et *vérité;* enfin le couple : *mort* et *ténèbres*.

Le couple : *grâce et vérité*, avec le sens actuel des termes, éveille l'idée fort nette d'un contraste entre l'ordre vital et l'ordre intellectuel du monde surnaturel, mais il rappelle aussi une expression consacrée de l'Ancien Testament à laquelle l'évangéliste n'a pas pu ne pas penser : « miséricorde et fidélité » (Ex., XXXIV, 6; Ps., LXXXVI, 15; Gen., XXIV, 27; II Sam., II, 6; XV,20; Mich., VII, 20 et surtout Ps., LXXXIX, 1, 2, 5, 8, 14, 24, 28, 33, 49; cf. ci-dessus col. 732). Or si, dans les deux formules, celle de l'Ancien Testament et celle de l'évangéliste, les deux premiers termes se correspondent bien, la *grâce* à la *miséricorde*, il n'en est pas de même des deux derniers : la *vérité* n'est pas la *fidélité*. Nous examinerons plus loin si c'est la *vérité* ou la *fidélité* qu'il faut, chez l'évangéliste, retenir aux côtés de la *grâce* (cf. IIIe part., II, 2°, 3. *Grâce et vérité*). Si, pour le moment, nous nous attachons au contexte plus rapproché de l'évangile de préférence au contexte plus éloigné de l'Ancien Testament, nous constaterons que la formule de saint Jean nous propose l'incarnation du Verbe tout à la fois comme « l'incomparable présentation de la *grâce divine* et la suprême manifestation de la *vérité divine* » (Ottley, art. *Incarnation*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. II, p. 458).

Le même sens se dégage de la rencontre de ce couple de termes avec le couple précédent : *vie et lumière*. La *grâce* répond à la *vie*, comme la *vérité* à la *lumière*. Le *Logos*, dans sa préexistence, était « vie » (I, 4), et « lumière » (I, 4, 5, 9). Dans son incarnation, il est « grâce » et « vérité » (I, 14, 17), non qu'il ait changé, mais la *grâce* et la *vérité*, c'est, sous d'autres noms, la *vie* et la *lumière*. « L'expression appliquée au Seigneur, le marque comme l'auteur de la parfaite *rédemption* et de la parfaite *révélation*. La *grâce* correspond à l'idée de la *révélation* de Dieu comme « amour » (I Joa., IV, 8, 16) par celui qui est *vie* et la *vérité*, à celle de la *révélation* de Dieu comme « lumière » (I Joa., I, 5) par celui qui est lui-même *lumière* » (Westcott, *St John's Gospel*, sur I, 14). Enfin le troisième couple, *mort et ténèbres*, qui contraste directement avec *vie et lumière*, contraste du même coup avec *grâce et vérité*.

En résumé, c'est Dieu lui-même « vie » et « lumière » (Joa., V, 26; I Joa., I, 5) qui par « amour » (Joa., III, 16; I Joa., IV, 8, 16) envoie le *Logos*, « vie » et « lumière » (Joa., I, 4, 5, 9), « grâce » et « vérité » (Joa., I, 14, 17) au monde qui n'est que « mort » et « ténèbres » (I Joa., III, 14; cf. Joa., V, 24; Joa., I, 5; XII, 35; I Joa., II, 9, 11), pour lui communiquer *vie et lumière*, *grâce et vérité*.

Cette sublime synthèse suggère le plan de notre étude : Dieu, dans son amour, est le principe de toute grâce. Cette grâce passe tout entière dans le Verbe incarné qui est vie et lumière. Le monde, qui n'est que mort et ténèbres, a besoin de cette grâce. Le Verbe va la lui communiquer : c'est la rémission des péchés et la nouvelle naissance, puis c'est l'épanouissement du germe sous l'action de la grâce illuminante et vivifiante avec la collaboration de l'homme dans la foi jusqu'au terme de cette vie de la grâce dans la gloire éternelle. D'ailleurs saint Jean lui-même a formulé ce plan tout entier : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais ait la vie éternelle » (Joa., III, 16). Et presque dans les mêmes termes : « Dieu a manifesté son amour pour nous en envoyant son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui » (I Joa., IV, 9). Joa., III, 16, reproduit à peu près textuellement dans I Joa., IV, 9, renferme, à lui seul, tous les éléments essentiels de la doctrine du quatrième évangile : 1° *les prémisses métaphysiques*, Dieu et sa grâce et le Fils unique ou Verbe préexistant; 2° *les prémisses historiques*, le monde qui a besoin d'être sauvé et la manifestation du Fils ou Verbe incarné; 3° les *deux éléments mystiques* du salut : la foi et la vie » (Ed. Reuss, *La théol. johannique*, Paris, 1879, p. 148).

a. L'amour de Dieu, principe de la grâce. — La vérité qui domine toute la doctrine de la grâce a été énoncée par saint Jean en une formule qui n'a pas été dépassée : la source de toute grâce est en Dieu et, en Dieu, elle vient de son *amour* : « Dieu a tellement *aimé* le monde qu'il lui a *donné* son Fils unique » (Joa., III, 16). C'est par amour que Dieu a agi; ce terme d' « amour », substitué à celui de « grâce », n'est pas moins expressif. Cet amour de Dieu est universel : il s'adresse au monde entier et non pas seulement à Israël (Joa., I, 10). Cet amour s'est manifesté par le suprême témoignage : Dieu a donné au monde ce qu'il avait de plus cher, son Fils unique (cf. Rom., VIII, 32). Dieu, sur un plan incomparablement plus élevé, a renouvelé le geste héroïque d'Abraham (cf. Hebr., XI, 17).

Cette pensée est si chère à l'évangéliste qu'il va la reprendre à profusion dans la Ire épître; il la redit sous toutes les formes : « Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde » (IV, 9) ; « Le Père nous a envoyé le Fils comme sauveur du monde » (IV, 14; cf. IV, 10). Il l'envisage sous tous les aspects; de la part de Dieu, c'est la suprême manifestation d'amour : « Il a manifesté son amour pour nous en envoyant son Fils unique dans le monde... » (IV, 9); pour les hommes, c'est la suprême révélation de l'amour de Dieu : « Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous... » (IV, 16; cf. IV, 14). Il souligne les caractères de cet amour; ce sont précisément ceux de la grâce; cet amour est *prévenant :* « Dieu nous a aimés le premier... » (IV, 19). Cet amour est gratuit et n'est guère payé de retour : « Cet amour consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais lui qui nous a aimés »

(vi, 10). Enfin cet amour est l'essence même de Dieu, car « *Dieu est amour* » (iv, 8, 16). Et tous les autres attributs divins découlent de celui-là : la sainteté (I Joa., ii, 20; cf. Joa., xvii, 11), la fidélité et la justice (I Joa., i, 9). Le nom de Père, appliqué à Dieu, nous est apparu dans les synoptiques comme la révélation évangélique par excellence, la révélation du Dieu de la grâce : ce nom reçoit ici sa plus haute explication.

Et si l'Apôtre de la dilection ne se lasse pas de répéter cette vérité, c'est qu'il se lasse encore moins d'en tirer la double conclusion que nous devons en retour aimer Dieu (iv, 19) et nous aimer les uns les autres (iv, 11).

Et ce n'est pas seulement le Père qui nous a aimés, en nous donnant son Fils, le Fils, lui aussi, nous a aimés et, en retour, nous devons, tout à la fois, l'aimer lui-même et nous aimer les uns les autres (Joa., xiii, 34; xv, 12; I Joa., iii, 11). Lui-même a donné sa vie pour nous : à ceci, nous avons connu l'amour; en retour, nous aussi nous devons donner notre vie pour nos frères (I Joa., iii, 16).

b. Le Verbe incarné et la grâce. — α) *Le Verbe incarné, objet de la grâce.* — L'amour de Dieu pour le monde ne va pas sans la communication de bienfaits proportionnés : ces bienfaits divins se résument dans le « don du Fils unique » (Joa., iii, 16; cf. I Joa., iv, 9). Ce don n'est pas seulement le suprême témoignage de l'amour; c'en est aussi l'objet suprême. Le Verbe incarné est vraiment le « don de Dieu » (Joa., iv, 10); il est vraiment la « grâce » par excellence, car il contient toutes les grâces particulières.

Saint Paul envisage volontiers le Christ, ainsi que le Père, comme source de la grâce, aussi parle-t-il indifféremment de *grâce de Dieu* (Rom., v, 15; I Cor., i, 4) et de grâce du Christ (II Cor., viii, 9; xii, 9; Gal., i, 6). Il n'est cependant pas étranger à ce point de vue johannique : Jésus-Christ, faisant son apparition sur terre, est comme *la grâce de Dieu incarnée* (Tit., ii, 11; iii, 4); en lui sont contenues toutes les grâces (Col., ii, 3).

β) *Le Verbe incarné, médiateur de la grâce.* — Si le Père a donné au monde son Fils unique, c'est pour que le monde en ait le bénéfice. Tout ce qu'il a remis au Fils, c'est pour que le Fils le communique aux hommes.

Dieu est lumière (I Joa., i, 5). Le Verbe aussi est lumière : « La vraie lumière, celle qui éclaire tout homme, venait dans le monde » (Joa., i, 9). Or cette lumière est pour le monde, elle doit être communiquée au monde : « Pendant que je suis dans le monde, dit Jésus, *je suis la lumière du monde* » (ix, 5; cf. viii, 12). « Je suis venu dans le monde *comme une lumière*, afin que celui qui croit en moi *ne demeure pas dans les ténèbres* » (xii, 46).

Dieu est vie. Le Père a la vie, il en est la source unique (v, 21, 26). « Comme le Père a *la vie* en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la *vie* en lui-même » (v, 26). « Comme le Père ressuscite les morts et donne la *vie*, ainsi le Fils donne la *vie* à qui il veut » (v, 21). La vie éternelle, qui est dans le sein du Père, a été manifestée dans le Verbe de vie (I Joa., i, 2). Dans le Verbe était la vie et la vie était la lumière des hommes (Joa., i, 4).

Comme la lumière et la vie, la *grâce* et la *vérité* dont il a la plénitude (i, 14) sont destinées aux hommes (i, 16).

En somme, le Père ne se communique aux hommes qu'en Jésus, son Fils unique, l'objet spécial de son amour (Joa., v, 26; cf. x, 15, 30; xvii, 21). De même, le Fils, dans ses communications aux hommes, ne perd jamais de vue le Père : il agit en son nom, dans sa dépendance; il ne transmet que ce qu'il a reçu du Père (Joa., v, 19). Le quatrième évangile n'a même été écrit que pour donner aux hommes l'assurance de cette communication par le Christ de ces biens de la grâce. Si le livre établit que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, c'est moins pour certifier un dogme que pour inviter le croyant à « avoir la vie divine en son nom » (xx, 31). « Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, *afin que nous vivions par lui* (I Joa., iv, 9). « *Vous avez la vie éternelle*, vous qui croyez au Fils de Dieu » (v, 13). « Il est le *Dieu* véritable et la *vie* éternelle » (v, 20).

Ainsi le Verbe incarné est le canal de toutes les grâces; il plonge à la source qui est le sein du Père (i, 18) et il est en communication avec les hommes. Il n'a pas seulement la plénitude de la vérité avec celle de la « grâce » (i, 14), il n'est pas seulement la « vie » (i, 4), en même temps que la « lumière » (i, 9), il est aussi la « voie » qui conduit « à la *vérité* et à la *vie* » (xiv, 6). En un mot, il est médiateur : médiateur de vérité (viii, 31, 32), médiateur de vie (vi, 40), *médiateur de toute grâce.*

γ) *Le Verbe incarné, arbitre de la destinée des hommes.* — La grâce qu'il est, la grâce qu'il transmet, comme médiateur nécessaire, en fait *l'arbitre suprême de la destinée des hommes.* Son envoi par le Père est, pour le monde, une mise en demeure, une option décisive. Par lui, il faut *se sauver*, ou *se perdre :* la grâce qu'il offre sauve, si elle est accueillie; si elle est refusée, elle perd.

Le vieillard Siméon avait déjà entrevu que Jésus enfant était au monde pour la ruine et la résurrection d'un grand nombre en Israël et que, devant lui, se révéleraient les pensées cachées dans bien des cœurs (Luc., ii, 34-35). Saint Pierre avait proclamé que le salut n'est en aucun autre (Act., iv, 12). Avec le quatrième évangile, la redoutable alternative est instante; c'est un des aspects du ton tragique de saint Jean, avec sa lutte entre les ténèbres et la lumière, entre la mort et la vie. Dès le prologue, on voit ceux qui accueillent le Verbe recevoir le *pouvoir de devenir enfants de Dieu* (i, 12); pour ceux qui le repoussent, l'issue s'impose, sans qu'il soit besoin de l'énoncer. Comme le serpent d'airain, il est élevé, nouveau signe de salut, devant les regards des hommes, blessés par la morsure du serpent infernal : ils doivent ou le regarder avec foi pour guérir, ou se résigner à périr (iii, 14). Tant qu'il est dans le monde, il est la lumière du monde (ix, 5). Mais il n'y est que pour un temps : il faut en profiter, si l'on ne veut pas être surpris par les ténèbres (xii, 35, 36).

En définitive, le Verbe agit « comme un aimant spirituel incomparable », attirant ceux qui le cherchent, repoussant ses adversaires. Jusqu'à lui, les deux courants du bien et du mal restaient indistincts; sa présence les polarise : il faut se prononcer pour ou contre l'Évangile (Matth., xii, 30). Il faut ou bien accueillir la grâce et c'est le salut éternel, ou bien la repousser et c'est la perte éternelle (cf. Bovon, *Théol. du Nouv. Test.*, t. i, Lausanne, 1902, p. 541).

c. État de l'humanité devant la grâce : déchéance, péché, mort et ténèbres. — Dans quel état trouve le genre humain cette offre décisive de la grâce, faite par Dieu dans le Verbe incarné? Si le Verbe se présente comme un Sauveur, porteur de vie et de lumière, c'est que l'homme a ce double besoin de vie et de lumière; c'est que l'humanité gît dans la mort et les ténèbres, c'est-à-dire dans le péché.

Cet état de *déchéance* de l'humanité trouve dans saint Paul son affirmation la plus nette (Eph., ii, 1, 5) et son explication la plus formelle (Rom., v, 11-21; cf. col. 1012, 1022). Les évangiles synoptiques le supposent clairement (Luc., iv, 18; xv, 24, 32; xix, 10). Dans les écrits johanniques, cette supposition est plus constante; elle prend une couleur plus vive, un ton plus tragique.

L'affirmation de cet état de déchéance résulte de la situation générale : quand Jésus se présente au monde, il est question pour les hommes ou d'accueillir avec lui la grâce, la vie et la lumière ou bien de demeurer dans le péché, la mort et les ténèbres. Sans doute il est des cas qu'on ne saurait généraliser, des formules de langage d'où cette conclusion ne se dégage pas d'elle-même : c'est quand Jésus s'adresse à des endurcis qui ont délibérément choisi le parti de la mort et des ténèbres. Mais ces cas sont très nettement délimités : ils concernent les Juifs obstinément incrédules que Jésus stigmatise à diverses reprises : ils sont d'en bas; ils sont de ce monde qui s'est raidi contre la grâce divine (Joa., VIII, 23), de ce monde qui ne saurait recevoir la lumière, parce qu'il s'est volontairement enfoncé dans les ténèbres (XII, 35 ; XIV, 17), de ce monde pour lequel il est inutile de prier, parce qu'il a refusé la miséricorde (V, 40; XVII, 9), de ce monde que Jésus déclare inexcusable, parce que, connaissant la vie, dans sa révolte il a préféré la mort (XV, 22).

Mais, en dehors de cette résistance obstinée, l'humanité, dans son ensemble, apparaît sous le poids d'un *péché* dont Jésus seul peut la délivrer : devant le nouveau serpent d'airain, agent de salut spirituel, elle est comme les Israélites, tous blessés par la morsure des serpents (III, 14). « Le monde est tout entier plongé dans le mal » (I Joa., V, 19). « Ce qui est né de la chair est chair » (Joa., III, 6). Si le Fils unique a été envoyé pour que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle (III, 16), pour sauver le monde et non pas pour le juger (III, 17; XII, 47), c'est donc que ce monde a besoin d'être sauvé, que, sans l'intervention de Jésus, il va naturellement au jugement (condamnation) et à la perdition. Ce sera une des tâches de l'Esprit-Saint de convaincre le monde de péché (XVI, 8).

Le plus souvent cet état de péché est représenté comme une *mort*. En dehors de l'influence de Jésus, les hommes sont des morts spirituels (cf. Eph., II, 1, 5); ceux qui vont à Jésus trouvent la vie; ceux qui le repoussent demeurent dans la mort. « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (I Joa., III, 14). « Celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie; la colère de Dieu demeure sur lui » (Joa., III, 36). « Celui qui n'a pas le Fils n'a pas la vie » (I Joa., V, 12). Il faut aller à Jésus « pour avoir la vie » (Joa., V, 40); Jésus est la résurrection et la vie (XI, 25; XIV, 6). Il est venu pour que les hommes aient la vie et l'aient en abondance (Joa., X, 10). Ceux qui l'ont accueilli sont déjà passés de la mort à la vie (Joa., V, 24; I Joa., III, 14). Enfin, la nécessité de la nouvelle naissance suppose cet état préalable de mort spirituelle (Joa., III, 3, 5).

L'image des *ténèbres* a la même signification que celle de la mort. L'état natif de l'homme, ce sont les ténèbres : ce n'est qu'en accueillant la lumière de Jésus qu'il peut sortir de cet état. « Je suis la lumière du monde, dit Jésus. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie » (Joa., VIII, 12). « Je suis venu dans le monde comme une lumière, afin que celui qui croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres » (XII, 46). En effet, celui qui repousse Jésus reste dans les ténèbres. « Celui qui hait son frère est dans les ténèbres » (I Joa., II, 9, 11).

Non content de supposer sans cesse cet état de déchéance, saint Jean nous en laisse entrevoir la cause. Il n'a rien qu'on puisse comparer au passage de saint Paul sur la faute d'Adam (Rom., V, 11-21); mais il contient assez d'allusions pour montrer qu'il n'ignore rien de la faute originelle et de son instigateur, le diable. Si Satan est devenu le « prince de ce monde » (Joa., XII, 31 ; XIV, 30; XII, 11 ; cf. VIII, 34), c'est depuis qu'il a usurpé cette domination par sa victoire sur nos premiers parents; comment a-t-il été, dès le commencement, pécheur (I Joa., III, 8), menteur (Joa., VIII, 44) et homicide (Joa., VIII, 44), sinon en les trompant par la tentation (Gen., III, 5) et en les tuant spirituellement par le péché (Gen., III, 15). Aussi est-ce pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu est venu (I Joa., III, 8). Les œuvres du diable étaient *mort* (homicide), *ténèbres* (mensonge) et *péché;* Jésus a apporté *vie, lumière* et *salut.*

d. La rémission des péchés. — Pour réaliser en nous ses bienfaits, le Verbe incarné commence par effacer nos péchés : c'est le côté négatif de l'œuvre de sanctification; il ne se distingue que logiquement du côté positif. C'est sur ce dernier que saint Jean insistera, pendant que saint Paul développe surtout le premier, avec sa doctrine caractéristique de la rédemption. Cependant la rémission des péchés, comme premier effet de la grâce de Jésus-Christ, est nettement enseignée par saint Jean, surtout dans sa Ire épître.

Jésus est l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde (Joa., I, 29; cf. Is., LIII, 7, 11). Dans sa longue discussion avec les Juifs à Jérusalem, Jésus leur offre discrètement la rémission de leurs fautes, s'ils veulent écouter sa parole (Joa., VIII, 31-47); c'est parce qu'ils refusent qu'ils mourront dans leur péché (VIII, 24).

« Si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous les pardonner et pour nous purifier de toute iniquité » (I Joa., I, 9). « Nos péchés nous sont remis à cause du nom de Jésus-Christ » (I Joa., III, 12). « Jésus a paru pour ôter les péchés » (I Joa., III, 5), « pour détruire les œuvres du diable » (III, 8). Si la mort volontaire de Jésus est le point culminant, tant de la donation amoureuse du Père que de la manifestation généreuse du Fils, c'est elle qui nous vaut la rédemption; c'est « le sang de Jésus qui nous *purifie de tout péché* (I Joa., I, 7). Si quelqu'un a péché, Jésus-Christ, le juste, ne se fait pas seulement notre avocat auprès du Père; il est lui-même une victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier (I Joa., II, 1, 2), car Dieu a véritablement envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés (IV, 10).

e. La nouvelle naissance. — C'est le côté positif de l'œuvre de la grâce. Ici saint Jean passe au premier plan : si cette doctrine est commune à tous les apôtres (II Cor., V, 17; Jac., I, 18; I Petr., I, 23), c'est chez lui qu'elle a le plus de relief : il faut entrer dans cet état, dans cette vie, par une *nouvelle naissance, une nouvelle génération.*

Cette doctrine trouve, dès le prologue du quatrième évangile (Joa., I, 12, 13), une affirmation énergique et une formule caractéristique. Si le Verbe, venant chez lui, n'a pas été reçu par l'ensemble des siens (I, 11), cependant « à tous ceux qui l'ont reçu » (c'est-à-dire accueilli avec les dispositions voulues), « à ceux qui croient en son nom, *il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu* ». Saint Paul dit parfois υἱοί; saint Jean dit toujours τέκνα. Saint Paul oppose les enfants aux esclaves (Gal., IV, 7; Rom., VIII, 17); saint Jean se place au point de vue de la génération même à la vie surnaturelle. Cette génération n'a rien de commun avec la génération naturelle; elle ne vient « ni du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme »; elle ne vient que *de Dieu* (ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν, I, 13). La puissance divine, comme force productrice, est opposée, seule, aux trois éléments humains exclus. Les termes « engendrer » et « enfants » sont empruntés à l'ordre matériel, mais ils désignent ici un phénomène et une réalité d'ordre spirituel et mystique. « Nous ne sommes pas seulement *appelés* enfants de Dieu, *nous le sommes en effet* » (I Joa., III, 1).

La doctrine, que l'évangéliste a déjà formulée dans le prologue, reparaît dès le début du récit évangélique : c'est Jésus lui-même qui la propose à Nicodème et qui, devant l'incompréhension du docteur, l'explique

d'une façon pittoresque. « Pour voir le royaume de Dieu, dit Jésus à Nicodème, il faut *être engendré* ἄνωθεν... » (Joa., III, 3). Faut-il traduire : *de nouveau*, ou *d'en haut?* Le mot a les deux sens (Matth., XXVII, 51; Marc., XV, 38; Luc., I, 3; Joa., III, 31; XIX, 11, 23; Act., XXVI, 5; Gal., IV, 9; Jac., I, 17; III, 15, 17) et les exégètes se partagent en nombre à peu près égal de part et d'autre. A vrai dire, les deux sens sont réclamés, le premier par la question de Nicodème qui comprend ou affecte de comprendre : *de nouveau* (Joa., III, 4); le second par la réponse de Jésus qui demande *d'en haut* (III, 5, 7, etc.). Dans ces conditions, il faut préférer le second sens qui implique le premier, alors que la réciproque n'est pas vraie. Le jeu de mots sur πνεῦμα (« vent » ou « esprit ») justifie ce sens et le renforce (III, 7) : cette naissance *d'en haut* est la naissance à une vie supérieure sous l'action de l'Esprit; l'eau représente le rite, adapté à la nature sensible de l'homme, mais l'Esprit représente la cause principale, productrice de la vie surnaturelle (III, 5). Et cette naissance surnaturelle a ses lois analogues à celles de la naissance naturelle : comme le semblable engendre le semblable, la créature nouvelle est de même nature que le principe qui la produit (III, 6). « Naître d'en haut », c'est devenir « enfant de Dieu » (cf. Joa., I, 12; Matth., V, 45). La « conversion » (Matth., IV, 17; XVIII, 3) représente le même phénomène, vu du dehors. Saint Paul parle aussi de « renouvellement » (Rom., VI, 4; VII, 6; XII, 2; Tit., III, 5), de « nouvelle créature » (II Cor., V, 17; Gal., VI, 15; Eph., II, 15; IV, 24); mais cette notion est chez lui inséparable d'une mort préalable du vieil homme. Saint Jean, qui n'ignore pas l'état antérieur de mort spirituelle, n'envisage dans sa formule que l'entrée dans la vie nouvelle. D'après saint Paul, « il faut mourir pour naître »; d'après saint Jean, « il faut naître pour vivre » (Ed. Reuss, *La théol. johannique*..., p. 143).

Le quatrième évangile reparlera de ceux qui ont reçu cette vie surnaturelle, de ces « enfants de Dieu » (XI, 52), auxquels s'opposeront les « enfants du diable » (VIII, 44; cf. I Joa., IV, 10). Et par là nous comprendrons, dans tous les écrits johanniques, l'expression : « être de Dieu » (Joa., VI, 46; VIII, 12, 47; I Joa., III, 10; IV, 1, 2, 3, 4; IV, 6; V, 19; III, Joa., 11), comme l'expression analogue : « être de la vérité » (I Joa., III, 19) ou les expressions opposées : « être du monde » (Joa., VIII, 23; I Joa., IV, 5); « être du diable » (Joa., VIII, 44; I Joa., III, 18).

L'explication que le Maître donne à Nicodème est le commentaire anticipé de la Ire épître. Celle-ci baigne dans cette doctrine comme dans une atmosphère : elle parle si souvent et sans explication de cette « génération » surnaturelle que, sans cet éclaircissement préalable, on aurait pu croire à des métaphores. Les citations sont impossibles; c'est une partie notable de l'épître qu'il faudrait reproduire (II, 29; III, 1, 2; III, 9, *a, b, c;* 10; IV, 6, 7; V, 1 *a, b, c;* 2, 4, 18 *a, b;* 19, etc.).

Toutes les expressions précédentes vont reparaître à profusion; il va même s'en ajouter une nouvelle, fort caractéristique. La plus fréquente est, ici encore, le verbe « engendrer » (γεννᾶν) : une fois à l'actif (participe aoriste) appliqué à Dieu qui engendre (V, 1); neuf fois au passif, appliqué à l'être engendré : quatre fois au parfait indicatif (II, 29; III, 9; IV, 7; V, 1), une fois au participe aoriste (V, 18) et quatre fois au participe parfait, soit au masculin (III, 9; V, 18), soit au neutre (V, 1, 4). L'expression : « enfants de Dieu » revient quatre fois (III, 1, 2, 10; V, 2), dont une fois en antithèse avec les « enfants du diable » (IV, 10). Pour l'expression « être de Dieu », cf. I Joa., IV, 6 *a, b;* V, 19. Enfin l'expression nouvelle, fort énergique, est celle de *germe divin* (σπέρμα Θεοῦ) qui figure dans le passage digne de remarque : « Quiconque est né de Dieu ne commet point le péché, parce que le *germe divin* demeure en lui » (I Joa., III, 9).

C'est cette même réalité surnaturelle de la nouvelle naissance, de la génération spirituelle, c'est-à-dire du passage de la mort du péché à la vie de la grâce, qui est encore exprimée, dans les écrits johanniques, par l'image du passage des ténèbres à la lumière : « Celui qui accomplit la *vérité* vient à la *lumière*, de sorte que ses œuvres soient manifestées, parce qu'elles sont faites en Dieu » (Joa., III, 21); elles émanent du germe divin déposé par Dieu en lui. Celui qui suit le Christ, lumière du monde, passe des ténèbres à la lumière et cette lumière est une vie, la vie de la grâce (Joa., VIII, 12; cf. IX, 5; XII, 35, 36, 46).

f. L'épanouissement du germe divin. — L'homme qui, sous l'action du Verbe, est passé, par la nouvelle naissance (Joa., III, 3, 5) de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière, va développer le germe divin déposé en lui (I Joa., III, 9); il le fera, dans la double direction de la *lumière* et de la *vie*, en restant sous l'influence du Verbe qui continue à rayonner sur lui sa vérité qui illumine et sa grâce qui vivifie : lumière et vie qui, d'ailleurs, au lieu de former des rayons divergents, vont se rencontrer, se féconder et se fondre, comme dit Jésus, dans la « lumière de la vie » (Joa., VIII, 12).

α) *La grâce de lumière.* — Le Verbe agit d'abord comme lumière. Il apporte ici-bas la pleine révélation de Dieu, car Dieu, « personne ne l'a jamais vu »; ce que l'on en connaissait jusqu'alors, même par les manifestations de l'Ancien Testament, ne compte plus à « côté de ce qu'il en dévoile, pour l'avoir, comme Fils unique, puisé dans le sein du Père » (Joa., I, 18). « Le Fils de Dieu est venu et il nous a donné l'intelligence pour connaître [le vrai] Dieu » (I Joa., V, 20). Avec le Verbe, « la véritable lumière », celle dont Jean-Baptiste n'était qu'un reflet (Joa., I, 6-8; V, 35), est venue dans le monde (I, 9) où déjà brille la « véritable lumière » (I Joa., II, 8). Jésus est donc vraiment, comme il le proclame lui-même (Joa., VIII, 12; IX, 5), la « lumière du monde »; ce qu'est le soleil dans le monde matériel (Joa., XI, 9), il l'est dans l'ordre spirituel (Joa., I, 4, 9; III, 19; XII, 35, 36, 46; cf. Matth., V, 14). Ces rayons qu'il projette sans cesse sur les hommes, c'est la première forme de sa grâce, la grâce illuminante, qui éclaire sur les vérités du salut, qui fait des « enfants de lumière » (Joa., XII, 36; cf. Luc., XVI, 8).

Ce rayonnement de la lumière spirituelle avait été entrevu par les prophètes dans la perspective messianique (Is., II, 5; XLII, 6; XLIX, 6; LX, 1, 3; Mal., IV, 2); il brille déjà chez les autres évangélistes (Luc., I, 68, 71; II, 30-32; IV, 6) et les autres apôtres (Act., XXVI, 17; Col., I, 12, 13; Jac., I, 17; I Petr., II, 9), mais il prend un vif relief en saint Jean dont c'est une des idées maîtresses. Dans le quatrième évangile, Notre-Seigneur multiplie, sur ce thème de la lumière, les déclarations, les invitations, les avertissements : il se proclame la lumière (VIII, 12; IX, 5); qui le suit ne marche pas dans les ténèbres (VIII, 12); il invite à accueillir la lumière qui se dégage de lui : « Marchez, pendant que vous avez la lumière » (XII, 35, 36); il dévoile les motifs secrets qui tiennent les yeux fermés à cette lumière (III, 19). Mais cet enseignement ressort de la conduite même de Jésus et c'est un des caractères saillants du quatrième évangile d'ériger en doctrine le symbolisme des épisodes qu'il présente avec une remarquable mise en scène. Sous l'aspect de la lumière, le miracle de la guérison de l'aveugle-né (IX), est une des scènes capitales du livre. Jésus lui-même en souligne la leçon : l'épisode est une illustration de la grâce de lumière spirituelle, offerte à tous, et des conditions qu'exige cette grâce. Le miracle visible de la guérison n'est qu'un symbole : il est l'occasion, chez le miraculé, de l'illumination spirituelle que Jésus accorde à ses bonnes dispositions (IX, 35-38) et, chez les Juifs, de l'aveuglement spirituel qui résulte de leurs fâcheuses

dispositions devant le prodige qu'ils méconnaissent avec obstination (IX, 13). Ainsi s'explique la sentence paradoxale de Jésus : « Je suis venu en ce monde pour que se produise le discernement afin que *ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles* » (IX, 39). Ceux qui, ne voyant pas, deviennent voyants, c'est l'aveugle guéri que le miracle désignait pour en être le type : il est dans l'humble disposition de convenir de son ignorance et mérite d'être éclairé par la grâce. Ceux qui, voyant ou croyant voir, deviennent aveugles, ce sont les pharisiens : ils ont l'orgueilleuse et fausse prétention d'être clairvoyants et ils refusent la grâce qui les aurait vraiment éclairés. Cette leçon revient en somme à la solennelle déclaration de Jésus sur les vérités de l'ordre spirituel cachées aux sages et aux habiles et révélées aux petits (Matth., XI, 25; Luc., X, 21).

Au terme imagé de « lumière » correspond le terme propre de « vérité » (cf. Joa., I, 4, 5, 7, 9 avec I, 14, 16, 17) qui est aussi un des mots favoris de saint Jean; il joue le même rôle et comporte le même enseignement : Jésus, qui se déclare la vérité (Joa., XIV, 6), comme il s'est déclaré la lumière (VIII, 12; IX, 5), offre sans cesse aux hommes la grâce illuminatrice de la vérité (VIII, 32, 40, 46; XVI, 7), précise les dispositions qu'elle réclame (VIII, 32) et dénonce les motifs inavouables qui la font écarter (Joa., III, 21; cf. Joa., V, 33; II Joa., 1, 2, 3, 4; III Joa., 1, 3, 4). Le mot « vérité » a pour équivalent le verbe « connaître » qui, dans les écrits johanniques, a un sens particulier et désigne exclusivement la connaissance spéciale procurée par la révélation du Verbe (Joa., VIII, 28, 32; XIV, 7, 20; XVII, 3, 7, 8, 25 et surtout I Joa., II, 3, 4, 8, 9, 13, 14, 18, 29, etc.). Enfin, il est bien en harmonie avec ces termes que Jésus parle si souvent de sa « parole » (Joa., V, 24, 38; VIII, 31, 37, 43, 51, 52; XII, 48; XIV, 23, etc.) : la parole n'est-elle pas l'organe de transmission de la vérité, de la connaissance, de la lumière intellectuelle?

Cette grâce de lumière et de vérité, inaugurée ici-bas par le Verbe, sera reprise et complétée par l'Esprit-Saint. Le discours après la cène (Joa., XIII-XVII) dévoile l'économie qui succédera au départ de Jésus; les quatre déclarations classiques sur le Saint-Esprit mettent en relief son rôle *illuminateur :* comme le Verbe, la première grâce qu'il réalise en nous est une grâce d'*illumination;* il est sans cesse appelé « Esprit de vérité » (XIV, 17; XV, 26; XVI, 13); il enseignera tout aux apôtres; il leur remettra dans l'esprit tout ce que Jésus leur a dit (XIV, 26); il les guidera vers la vérité tout entière (XVI, 13). Dans la Ire épître, il est aussi un Esprit de vérité (I Joa., IV, 6); il est même la Vérité (V, 6). Sous le nom d' « onction », il enseignera tout aux chrétiens (I Joa., II, 20, 27), c'est-à-dire tout ce qu'ils ont besoin de savoir pour leur salut.

Cette communication de la lumière et de la vérité ne reste pas confinée dans le domaine de la pensée; elle pénètre l'âme tout entière et passe dans la vie pratique. La connaissance vraie ne doit-elle pas régler toute la conduite (I Joa., II, 9, 11)? Mais il y a ici plus qu'un vulgaire moralisme. La lumière surnaturelle, après avoir éclairé, devient un principe d'action proportionné. Le langage reflète clairement cette conséquence. La *lumière* n'est pas simplement à percevoir, il faut « aller à la lumière » (Joa., III, 21); il faut « être dans la lumière » (I Joa., II, 9) et non dans les « ténèbres » (I Joa., II, 11); il faut « marcher dans la lumière » (Joa., VIII, 12; I Joa., I, 6, 7); il faut y demeurer (I Joa., II, 10). La *vérité* non plus n'a pas simplement à être reçue : elle demande à être faite, pratiquée (Joa., III, 21; I Joa., I, 6); il faut y marcher (Joa., III, 4), y demeurer (Joa., VIII, 44; cf. II Joa., II, 9 *a*, *b*). La vérité sanctifie (Joa., XVII, 17). La vérité délivre de l'esclavage du péché (Joa., VIII, 32, 34, 36). « Être de la vérité » (I Joa., II, 4; III, 19), ce n'est pas seulement rejeter l'erreur, c'est faire tout ce que la vérité nous demande, c'est agir en enfants de Dieu. « Connaître Dieu », c'est l'aimer, le servir et accomplir ses commandements : « Qui dit le connaître et ne garde pas ses commandements est un menteur » (I Joa., II, 3, 4, 8, 9).

C'est ainsi que se rejoignent la lumière et la vie qui pouvaient sembler dissociées; par là se justifie l'identification que le quatrième évangile fait dans les deux sens : celui qui suit Jésus « a la lumière de la vie » (Joa., VIII, 12) et « la vie était la lumière des hommes » (I, 4).

β) *La grâce de vie.* — Dans les écrits johanniques, c'est le terme de « vie », plus encore que celui de « lumière », qui désigne la grâce que le Père nous destine et que le Fils nous communique. « Dieu nous a donné la *vie éternelle* et *cette vie* est dans son Fils » (I Joa., V, 11; cf. Joa., V, 26). Ce Fils est le Verbe de vie; en lui a été manifestée la vie éternelle qui est dans le sein du Père (I Joa., I, 2). Comme il s'est dit la lumière (Joa., VIII, 12; IX, 5), il se proclame la vie (Joa., XI, 25; XIV, 6; cf. I Joa., V, 11). Comme il est venu dans le monde pour apporter la lumière (Joa., XII, 46), il est venu aussi pour apporter la vie (Joa., X, 10, 28). Le Père l'a envoyé dans le monde « afin que nous vivions par lui » (I Joa., IV, 9); le Père l'a donné au monde, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle (Joa., III, 16). Les Juifs, s'ils voulaient venir à lui, trouveraient la vie (Joa., V, 40). Les déclarations de ce genre se multiplient, dans le quatrième évangile, sur les lèvres de Notre-Seigneur (III, 15, 16, 36; IV, 14, 36; V, 24, 26, 29, 39; VI, 27, 33, 35, 40, 47, 48, 51, 53, 54, 63, 68; VIII, 12; XII, 25, 50) et, dans la Ire épître, sous la plume de saint Jean (I Joa., I, 1, 2, 3; II, 25; III, 14, 15; V, 11, 12, 13, 16, 20).

Mais ce qu'il faut signaler comme caractéristique du quatrième évangile, pour la vie comme pour la lumière, c'est l'emploi, pour exprimer la doctrine, du *langage symbolique* et des *faits symboliques.*

Parmi les déclarations précédentes, Joa., X, 10 et 28 sont des plus expresses : la première s'encadre dans l'allégorie du bon Pasteur (X, 1-8) : « Je suis venu pour qu'elles (les brebis) aient la vie et l'aient en abondance » (X, 10). L'autre s'y réfère : « Je leur (à mes brebis) donne la vie éternelle » (X, 28). L'*allégorie de la vigne* (XV, 1-8), outre l'explication formelle qui s'y entremêle, est un des plus lumineux exposés de la *doctrine de la grâce sanctifiante :* la grâce est, dans l'ordre surnaturel, ce qu'est, dans le règne végétal, la sève qui porte la vie. Il faut être en communication avec la source qu'est Jésus-Christ pour avoir la vie de la grâce et en tirer des fruits.

L'épisode de la résurrection de Lazare fait, pour ainsi dire, pendant à celui de l'aveugle-né, soit pour l'ampleur du récit, soit pour l'importance du symbolisme. Le miracle a sans doute un rôle historique décisif (Joa., XI, 53), mais il présente aussi, aux yeux de l'évangéliste, l'avantage d'illustrer, d'un fait symbolique, la déclaration de Jésus : « Je suis la résurrection et la vie » (XI, 25). Jésus est la vie (Joa., I, 4; XIV, 6); c'est pourquoi il est la résurrection : *ideo resurrectio, quia vita* (saint Augustin). La vie physique, miraculeusement rendue à Lazare, est le symbole d'une vie plus haute, celle de la grâce, dont Jésus est la source. Cette vie est hors des atteintes de la mort corporelle; celui qui en a pris possession par la foi en Jésus a beau mourir de la mort naturelle, il continue à vivre de cette vie surnaturelle et, un jour, il ressuscitera (Joa., XI, 25).

Cette vie surnaturelle, le Christ la communique d'abord par sa parole. Nous avons rencontré, chez tous les organes du Nouveau Testament, cette divine efficacité de la parole, sinon productrice, du moins conductrice de grâce (évangiles synoptiques, parabole du

semeur; I Thess., II, 13; I Cor., IV, 15; Eph., I, 13; Jac., I, 18, 21; I Petr., I, 23; II Petr., III, 5, 7), mais c'est en saint Jean qu'elle obtient le plus vif relief. Jésus a fréquemment le mot sur les lèvres : sa parole joue les rôles les plus variés et les plus riches; c'est la parole qu'on entend (Joa., VIII, 43; I Joa., II, 7), qu'on écoute ou qu'on n'écoute pas; elle prend ou ne prend pas dans les esprits (Joa., VIII, 38); elle passe ou demeure (I Joa., II, 14); si on la garde, elle produit les plus merveilleux effets; c'est elle qui a rendu les apôtres purs (Joa., XV, 3). Parfois elle est comme personnifiée et c'est en elle qu'on demeure (Joa., VIII, 31). En somme, la parole est, de sa nature, porteuse de lumière et révélatrice de vérité; sous ce rapport, la parole de Jésus, comme nous l'avons dit, est l'organe du Verbe-lumière. Mais elle est aussi communicatrice de vie. Une fois de plus, la lumière et la vie se rencontrent. Les paroles de Jésus sont « esprit et vie » (Joa., VI, 63). Jésus a, et lui seul, les « paroles de la vie éternelle » (VI, 68). Qui garde sa parole ne verra pas la mort (VIII, 51). Il ne dit que ce que son Père lui a commandé de dire et ce commandement du Père, c'est la vie éternelle (XII, 49-50). Enfin il est tout à la fois la vie et la parole par excellence (*Verbum vitæ*, I Joa., I, 1).

Ces merveilleux effets de vie, attribués à la parole, vont se présenter sous d'autres signes : symboles ou sacrements. C'est d'abord le symbole de l' « eau vive » (Joa., IV, 10), qui devient une « source d'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle » (IV, 14). Les exégètes en ont proposé les interprétations les plus variées : chacun y voit ce qui lui paraît être l'essence de l'Évangile. Est-ce la grâce et la vérité (I, 14), la foi (VII, 38), Jésus lui-même, sa personne, sa parole, la vie qui vient de lui, le Saint-Esprit, la grâce du baptême, etc.? Toutes ces explications sont voisines et ont leur part de vérité. Le sens est non pas vague, mais très large; en voulant le préciser trop, on court le risque de le rétrécir. L'eau vive, c'est tout l'ensemble des biens surnaturels; ils se résument dans la vie spirituelle de l'âme; mais cette vie a sa source en Jésus et elle n'est communiquée que par le Saint-Esprit. Par ce symbole, Jésus ne fait que reprendre un thème, cher aux prophètes et aux psalmistes, qui avaient annoncé, sous cette image, la grande effusion de grâce des temps messianiques (Is., XII, 3; XLI, 17-18; XLIV, 3; LV, 1; Jer., II, 13; XVII, 13; Ez., XXXVI, 25; Joel., II, 29; Zach., XIII, 1; Ps., XXIII, 2; XLII, 2, 3). Jean-Baptiste, par allusion à son propre baptême, avait employé ce symbole de l'eau et lui avait associé l'Esprit dans le baptême qu'administrerait le Messie (Matth., III, 11; Marc., I, 8; Luc., III, 16). Ce qu'avait annoncé le Précurseur, Jésus l'annonce lui-même à Nicodème : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit... » (Joa., III, 5). C'est dans la perspective de tous ces textes que se place la déclaration sur l'eau vive (Joa., IV, 10, 14). Et Jésus lui-même reprendra encore l'image, dans le même sens, à la fête des Tabernacles : « Celui qui croit en moi, de son sein couleront des fleuves d'eau vive. » Et, cette fois, l'évangéliste explique qu'il s'agit du Saint-Esprit, agent de la grâce dans les âmes (Joa., VII, 37-39). Cet enchaînement de textes ne laisse guère de doute sur la véritable interprétation. Mais pendant que la plupart de ces déclarations restent de purs symboles, l'eau du baptême va devenir un rite durable et être constituée en sacrement : la communication de la grâce est attachée au rite que féconde l'action de l'Esprit-Saint.

Il en sera de même du « pain de vie » : comme pendant de l'eau vive offerte à la Samaritaine, Jésus propose aux Juifs une nourriture mystérieuse; par opposition avec celle qui périt, elle demeure pour la vie éternelle (Joa., VI, 27); puis elle devient le « pain de vie » (VI, 35), pain qui descend du ciel et donne la vie au monde (VI, 33). Jusqu'ici ce pain de vie n'est qu'un symbole; quant à la réalité profonde qu'il exprime, c'est toujours la *grâce de Jésus-Christ*, le don de la vie éternelle dès ici-bas par celui qui est descendu du ciel.

Mais, avec la continuation du discours, se produit un changement de plan, comme il arrive parfois dans le quatrième évangile (V, 25) : à l'image se substitue la réalité. Le « pain de vie » était une image; la « manducation de la chair » (VI, 51) est une réalité; il faut bien le conclure de l'insistance de Jésus et du réalisme des expressions. Désormais il s'agit de l'eucharistie qui est un sacrement : la communication de la grâce est attachée au rite de la manducation de la chair du Christ, manducation qui est bien réelle, quoiqu'elle ne se fasse pas sous le mode charnel.

Mais, pour que ces symboles aient leur complète signification et ces sacrements, leur pleine efficacité, il y a une condition préalable, c'est la mort rédemptrice qui va mériter la grâce à communiquer. Jésus le laisse pressentir à diverses reprises (Joa., X, 11, 18; XII, 24; cf. Matth., XX, 28; I Joa., II, 2; IV, 10), mais particulièrement dans la perspective des deux sacrements qui viennent d'être mentionnés. Quand il vient d'annoncer à Nicodème le baptême sous forme de la nouvelle naissance par l'eau et l'Esprit (Joa., III, 5), Jésus ajoute qu'il faut auparavant que le Fils de l'homme soit élevé, comme Moïse a élevé le serpent dans le désert (Joa., III, 14-15), déclaration qu'il renouvellera aux Juifs (VIII, 28; XII, 32) : « Quand j'aurai été *élevé de terre, j'attirerai tous* [les hommes] *à moi.* » Cette élévation, c'est l'élévation en croix, mais envisagée, dans le quatrième évangile, comme préparation de l'élévation en gloire. Avec l'eucharistie, la relation est encore plus étroite : dès la promesse, il déclare que « le pain qu'il donnera, c'est sa chair [livrée] pour la vie du monde » (VI, 51); au jour de l'institution, les récits sont formels et unanimes (I Cor., XI, 24-26; Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24; Luc., XXII, 19-20) : c'est sa chair offerte en immolation qui est mise sous les espèces sacramentelles. Aussi n'est-ce qu'après les grands mystères de la passion et de la glorification, que sont vraiment institués et qu'entrent en plein exercice les sacrements qui vont transmettre la grâce, fruit du sacrifice expiatoire (Matth., XXVIII, 19; Joa., XX, 22-23).

C'est alors seulement que commencera le rôle du Saint-Esprit. L'évangéliste avait expliqué que l'effusion de l'Esprit n'aurait lieu qu'après la glorification du Christ (Joa., VII, 39). En effet, Jésus attend la veille de sa passion pour informer ses apôtres de cette économie du Saint-Esprit qui n'entrera en exercice qu'après son départ; les disciples en recevront les prémices le soir de Pâques (Joa., XX, 22) et la grande effusion au jour de la Pentecôte (Act., II); car c'est le Saint-Esprit qui communiquera aux âmes la grâce du Christ, non seulement la grâce d'illumination (cf. col. 1115), mais aussi la grâce de vie et de sanctification (Joa., XIV, 17, 26; XV, 26; XVI, 13; I Joa., II, 20, 27; III, 24; IV, 13). Cette action intérieure de l'Esprit-Saint, loin d'exclure celle des sacrements, s'y associe, car qu'est-ce que l'eau et le sang, avec qui l'Esprit rend témoignage, sinon l'eau du baptême et le sang de l'eucharistie (I Joa., V, 8)?

La théologie johannique présente la grâce de Jésus-Christ, communiquée par le Saint-Esprit, principalement dans la vie individuelle et sous son aspect intérieur et mystique; mais, de même qu'elle admet le rôle sensible des sacrements, canaux de cette grâce, de même aussi elle appelle la société extérieure de l'Église, dépositaire de la grâce et des sacrements de Jésus Christ; cette conception est bien en harmonie avec les allégories de la vigne (XV, 1-8), de la porte (X, 7) et du troupeau à qui le bon Pasteur assure l'alimentation (Joa., X, 10, 28). Or c'est ce troupeau qui est solennellement confié à saint Pierre, investi de tous les pou-

voirs de Jésus et établi trésorier de toutes ses richesses spirituelles (Joa., xxi, 15-17).

Ce serait faire tort aux écrits johanniques que de les réduire aux aspects que nous venons de souligner; ce brillant appareil des symboles risque de faire négliger bien des formules de langage, dépouillées de tout éclat métaphorique, et qui n'en traduisent pas moins les plus hautes réalités de la vie surnaturelle et mystique. Le discours après la cène (Joa., xiii-xvii) et l'ensemble de la Ire épître sont de cette sorte, voilà pourquoi il est si difficile d'en pénétrer la plénitude et d'en apprécier la richesse; pour exposer la doctrine de la grâce, il faudrait en transcrire une grande partie.

Le germe divin déposé dans l'âme y produit toute une vie nouvelle dont la splendeur n'apparaît pas encore, voilée qu'elle est ici-bas par les réalités sensibles (I Joa., ii, 2). C'est notre être naturel, la substance de notre âme, qui lui sert de support, mais le principe divin le transfigure tout entier, en surélève les facultés, en surnaturalise les actes. Le péché est exclu : « Quiconque *demeure en lui ne pèche plus...* » (I Joa., iii, 6). Et l'Apôtre, insistant sur cette idée, en vient à des formules assez déconcertantes : « Quiconque *est né de Dieu, ne commet point le péché*, parce que *le germe divin demeure en lui;* et *il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu* » (I Joa., iii, 9; cf. v, 18). Le chrétien serait-il donc impeccable? Saint Jean ne peut le penser; sa lettre fait souvent allusion au péché, au danger qu'il constitue pour le chrétien, à la nécessité de l'écarter, d'en demander pardon (I Joa., i, 8, 9; ii, 1; iii, 4, 5, 6; v, 16, 17). Saint Jean emploie ici un langage absolu qui lui est assez familier : ce qu'il affirme, c'est une incompatibilité de principe entre la vie surnaturelle et le péché; le chrétien, *comme tel, avec son germe divin*, est aux antipodes du péché; le chrétien pécheur n'est plus un vrai chrétien, il a perdu son germe divin.

Ce germe divin le fait vivre de la vie divine, le met « en communion » avec Dieu (I Joa., i, 3, 6), avec le Fils (i, 3) par le Saint-Esprit (ii, 20, 27; iii, 24; iv, 13) et, comme conséquence, établit une communion des fidèles entre eux (i, 3). Rien n'est riche de sens et émouvant comme ces simples expressions indéfiniment répétées : « être..., demeurer... dans la lumière..., dans la vérité..., dans l'amour..., en Dieu..., dans le Père..., dans le Fils...; comme Dieu... le Père... le Fils demeure en nous... » (Joa., xiv, 16, 17, 20; xv, 4, 5, 6, 7; I Joa., i, 7; ii, 5, 9, 10, 24, 27, 28; iii, 6, 17, 24; iv, 13, 14, 15, 16; v, 11, 20, etc.). Et l'Esprit-Saint, agent de cette divine présence, lui rend témoignage (I Joa., ii, 20, 27), nous connaissons que Dieu demeure en nous par l'Esprit qu'il nous a donné (iii, 24; iv, 13). Ainsi les trois personnes divines sont les hôtes de notre âme : le Saint-Esprit vient le premier (Joa., xiv, 17); le Père et le Fils l'y suivent et y font leur demeure (xiv, 23). C'est pour l'âme un incessant commerce d'amitié avec Dieu (Joa., xv, 12-17). C'est même entre les trois personnes divines et les âmes qui leur sont unies dans la grâce et dans la gloire un immense circuit vital constituant un organisme qui embrasse le ciel et la terre (Joa., xvii, 20-21; cf. xiv, 20).

g. La collaboration de l'homme. — A quelles conditions l'homme acquiert-il cette vie surnaturelle apportée par Jésus? Le langage simple de l'Apôtre, avec ses quelques formules stéréotypées, réduit toute la complexité de ces conditions à la foi; ou plutôt il n'a pas, comme les synoptiques, le substantif, mais il a, beaucoup plus souvent qu'eux, le verbe « croire » qui est un de ses termes favoris. A qui Dieu a-t-il donné le pouvoir de « devenir enfants de Dieu? » « A ceux qui ont cru en son nom » (Joa., i, 12). Quels sont ceux qui auront ou qui ont déjà la vie éternelle? Ceux qui auront cru, ceux qui ont cru. « Qui *croit* au Fils a la *vie;* qui ne *croit* pas au Fils ne verra pas la *vie* » (Joa., iii, 36; cf. iii, 15, 16, 18 *a, b, c;* v, 24, 38, 44, 46, 47; vi, 29, 30, 35, 36, 40, 47, 64, 69...; I Joa., iii, 23; iv, 16; v, 1, 5, 10, 13, etc.).

Il n'est jamais question, comme dans les synoptiques, de pénitence, de conversion. La *foi* en tient lieu. D'ailleurs la conception profonde de la nouvelle naissance présuppose ou même englobe le changement de dispositions intérieures qui constitue la conversion.

L'expression « croire » est d'ailleurs bien dans la note du langage de saint Jean : elle s'harmonise tout particulièrement avec le terme de « parole », si caractéristique du quatrième évangile; la parole, qui exprime la doctrine, appelle la foi qui adhère à cette doctrine : « Celui qui écoute *ma parole et qui croit...* » (Joa., v, 24). Mais il y a plus : cette parole divine, chez saint Jean, plus encore que chez les autres apôtres, porte tout à la fois la vérité et la vie; voilà pourquoi la foi à cette parole ne recevra pas seulement la vérité, mais la vie. « La foi crée la vie, parce qu'elle est l'acte de l'homme qui se lie au Sauveur, de même que le sarment s'unit au cep (Joa., xv, 4) pour recevoir la pleine sève divine, pour être enrichi des grâces que le Christ possède, pour obtenir ses trésors de sainteté et d'amour » (Bovon, *Théol. du Nouv. Test.*, t. i, p. 532).

Cette foi est avant tout, comme dans les synoptiques (Marc., i, 15), l'acceptation de la vérité et de l'origine divine de la prédication de Jésus (Joa., iii, 12; iv, 21; v, 24, 47; viii, 45; x, 25, 38, 46; I Joa., v, 1, 5, 19); la foi de Nicodème est provoquée par les miracles (iii, 2; cf. xiv, 11). Mais cette adhésion de l'esprit entraîne la confiance, la donation de la volonté et du cœur. Ce n'est plus seulement croire les vérités affirmées, croire à la parole, à l'autorité..., c'est *croire en Dieu, en Jésus, en son nom* (Joa., i, 12; iii, 15, 18, 36; iv, 39; vi, 35, 40; vii, 5, 31, 38, 39, 48; I Joa., v, 10; c'est même simplement « croire » (Joa., iii, 18; vi, 64; xi, 15). Ce terme est remplacé parfois par des expressions équivalentes : « aller à Jésus « (Joa., v, 40; vi, 35), « le suivre » (Joa., viii, 12; cf. Matth., xvi, 24), « le recevoir » (Joa., i, 12; xiii, 20; cf. Matth., x, 40; Luc., ix, 48). En somme, chez saint Jean comme chez saint Paul, la foi comprend tout l'ensemble des dispositions favorables qui sont dans la logique de l'adhésion à la vérité révélée, l'accomplissement de la volonté de Dieu, les œuvres et la charité.

D'où provient cette foi? Elle est tout ensemble un don de la grâce de Dieu et un fruit de la liberté humaine.

L'homme ne croit pas seulement parce qu'il le veut; il faut que Dieu l'instruise, le tire à son Fils et le lui donne : « Nul ne peut *venir à moi*, si le Père *ne l'attire* » (Joa., vi, 44; cf. 64-65). « Tout ce que le Père *me donne viendra* à moi » (vi, 37; cf. 39). « Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement *vient à moi* » (vi, 45). « Je connais ceux que j'ai élus » (xiii, 18). « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis... Je vous ai choisis du milieu du monde » (xv, 16, 19). « Je prie pour ceux que vous m'avez donnés... » (xvii, 9; cf. 2, 6, 24). L'initiative de Dieu, dans cet ordre, est bien supposée par la nécessité de la nouvelle naissance; il n'est pas au pouvoir de celui qui n'a pas encore vu le jour d'être conçu et de naître (Joa., iii, 3, 5).

D'autre part, cette foi, avec toutes les dispositions qu'elle comporte, dépend de la liberté. Dieu, en effet, demande la collaboration de l'homme : pour « connaître » Jésus (au sens spécial de saint Jean, I Joa., ii, 3), pour avoir son amour (Joa., xiv, 15, 21), pour être en lui (I Joa., ii, 5), pour demeurer en lui (I Joa., ii, 6; iii, 24), il faut garder sa parole (Joa., viii, 51, 52; xiv, 23; I Joa., ii, 5), garder ses commandements (I Joa., ii, 3, 4; iii, 24). Cette foi est offerte à tous : s'il en est qui n'y arrivent point, c'est qu'ils ne l'ont

point voulue. Jésus a été donné au monde par son Père, afin que « quiconque croit en lui ne périsse point, mais ait la vie éternelle » (Joa., III, 16; cf. 15). Tous sont conviés, tous peuvent répondre à l'appel, aucune restriction n'est apportée à cette grâce : « Qui vient à moi n'aura jamais faim, qui croit en moi n'aura jamais soif » (Joa., VI, 35). « C'est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle » (Joa., VI, 40; cf. 47). Enfin est-il appel plus universel et plus vibrant de miséricorde que celui de Jésus à la fête des Tabernacles : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, de son sein couleront des fleuves d'eau vive » (Joa., VII, 37-38).

Quelques textes, il est vrai, laisseraient entendre que la foi est impossible à certains. Dans le quatrième évangile, les hommes apparaîtraient divisés en deux catégories, les uns déterminés à la foi, les autres à l'incrédulité; cette détermination viendrait de leur origine ou de leur nature; elle serait étrangère à leur volonté. Les uns sont de Dieu (Joa., VIII, 47), de la vérité (XVIII, 37); les autres sont d'en bas (VIII, 23), du diable (VIII, 44). Bref, il y a les enfants de Dieu et les enfants du diable (I Joa., III, 10). « Vous ne pouvez pas entendre ma parole » (Joa., VIII, 43; cf. 37). « Celui qui est de Dieu entend la parole de Dieu : c'est parce que vous n'êtes pas de Dieu que vous ne l'entendez pas » (VIII, 47); « Quiconque est de la vérité, écoute ma voix » (XVIII, 37).

Cette distinction des hommes en deux catégories est au fond du conflit tragique qui remplit le quatrième évangile, mais elle n'a rien du dualisme ni du déterminisme qu'on affecte d'y voir. Si les hommes se sont rangés dans l'une ou l'autre catégorie, c'est par leur libre choix, et les motifs profonds de ce choix sont dévoilés à diverses reprises par Jésus ou son évangéliste. Ces motifs sont les dispositions secrètes de chacun devant l'idéal de justice imposé par Dieu : en face de la grâce offerte à tous, ces dispositions intimes décident de l'attrait ou de la répulsion. Le monde hait Jésus et ne peut croire en lui, parce que Jésus rend témoignage au monde que ses œuvres sont mauvaises (Joa., VII, 7). Les Juifs ne peuvent croire, parce que, au lieu du zèle de la gloire de Dieu, ils ont l'amour de leur propre gloire (V, 41-44). Leur péché est sans excuse, parce qu'ils ont abusé des grâces exceptionnelles de l'enseignement et des miracles de Jésus (XV, 22-24). Le dernier mot de l'explication, c'est que « les hommes aiment mieux les ténèbres que la lumière » quand « leurs œuvres sont mauvaises » : « Car quiconque fait le mal hait la lumière, de peur que ses œuvres ne soient blâmées. Mais celui qui accomplit la vérité vient à la lumière, de sorte que ses œuvres soient manifestées, parce qu'elles sont faites en Dieu » (Joa., III, 19-21).

h. Le terme de la vie surnaturelle. — Dans l'enseignement de Jésus sur le thème de la grâce la notion de *vie* s'est substituée, au cours du quatrième évangile, à celle de *royaume* qui dominait dans les synoptiques. L'entretien avec Nicodème, dès le début du ministère public, nous fait, pour ainsi dire, assister à la substitution. C'est le seul cas où le quatrième évangile parle de *royaume* (Joa., III, 3, 5). Nicodème, attiré par les miracles vers Jésus, qu'il considère comme un docteur venant de Dieu, a-t-il posé la question qui était dans tous les esprits réfléchis, celle que posera le jeune homme riche (Matth., XIX, 16)? En tout cas, c'est la question à laquelle Jésus répond : « Que faut-il faire pour *voir* le royaume de Dieu (℣. 3), pour y *entrer* (℣. 5)? Aux populations simples de Galilée Jésus répondra : « Pour mériter d'*entrer* dans ce royaume, il faut le *recevoir* comme un petit enfant » (Marc., X, 15). Au docteur de Jérusalem, le Maître fait une réponse plus élevée : « Pour voir ce royaume et y entrer, il faut une vie plus haute que la vie naturelle; une nouvelle naissance est nécessaire. » C'est cette vie plus haute qu'envisage le quatrième évangile.

La doctrine est d'ailleurs en parfaite harmonie avec celle des synoptiques chez lesquels la notion de « royaume » aboutissait à se confondre avec celle de « vie » (col. 972; cf. Matth., XIX, 16, 17 avec 23, 24; Marc., IX, 43, 45 avec 47; Matth., XXV, 34 avec 46). D'ailleurs, coïncidence remarquable, comme le royaume a deux phases, la vie a deux formes : à la phase préparatoire du royaume ici-bas correspond la *vie de la grâce;* à la phase définitive du royaume là-haut correspond la *vie de la gloire.*

Sur ce point, saint Jean présente, par rapport au reste du Nouveau Testament, une particularité qui mérite d'être soulignée. Ailleurs, le terme de « vie », du moins avec l'épithète « éternelle », est d'ordinaire réservé à la vie future de la gloire; saint Jean, au contraire, emploie indistinctement, pour la vie de la grâce ici-bas, comme pour la vie de la gloire là-haut, non seulement le terme de « vie » tout court (en cela il ne se distinguerait pas beaucoup de saint Paul (Rom., V, 18; VI, 4; VIII, 2, 6, 10; Eph., IV, 18) mais aussi celui de « vie éternelle ».

L'expression « vie éternelle » a donc parfois, dans le quatrième évangile, le sens habituel de « vie future » (IV, 14, 36; VI, 27; XI, 25; XII, 25; XIV, 2; XVII, 2); mais souvent aussi, plus souvent même, elle ne désigne pas autre chose que la vie présente de la grâce. A maintes reprises et avec emphase, cette vie éternelle est affirmée, non comme une chose promise, mais comme une réalité présente déjà possédée : « Qui croit au Fils *a* la vie éternelle » (Joa., III, 36). « Qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé *a* la vie éternelle » (V, 24). « Qui croit en moi... (VI, 47), qui mange ma chair et boit mon sang... (VI, 54), *a* la vie éternelle » (VI, 47, 54); « Dieu nous *a donné* la vie éternelle et cette vie est dans son Fils. Celui qui a le Fils *a* la vie... Vous *avez* la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu » (I Joa., V, 11, 12, 13). La réalisation de cette vie est même, avec beaucoup de vivacité, présentée comme déjà effectuée : « Qui croit à ma parole... a la vie éternelle et n'encourt point la condamnation, mais il *est* [déjà] *passé de la mort à la vie* » (Joa., V, 24). « Nous savons que *nous sommes passés de la mort à la vie*, parce que nous aimons nos frères » (I Joa., III, 14). D'autres fois cette vie éternelle est annoncée comme un dessein, mais ce dessein est présent, non à venir. Le Fils de Dieu a été envoyé, donné au monde, pour que quiconque croit en lui ne périsse point, mais « ait (dès maintenant) la vie éternelle » (Joa., III, 15, 16; cf. I Joa., IV, 9). « C'est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils et croit en lui, *ait la vie éternelle* » (Joa., VI, 40). L'évangéliste a écrit afin « qu'en croyant en Jésus, vous ayez la vie en son nom » (Joa., XX, 31). Ce qui a été jusqu'ici la plus haute promesse de Dieu est désormais accompli : « La promesse que lui-même nous a faite, c'est la vie éternelle » (I Joa., II, 25).

Pour cette vie, la mort est comme si elle n'existait pas : « Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (Joa., VIII, 51). « Celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra; et quiconque vit et croit en moi, ne mourra point pour toujours » (XI, 26). C'est qu'en effet la mort physique ne saurait atteindre cette vie spirituelle, ni l'interrompre. Le pain que Jésus promet est descendu du ciel, « afin qu'on en mange et qu'on ne meure point. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement » (Joa., VI, 50, 51, 58). A l'égard de cette vie spirituelle présente, la résurrection n'est pas, comme pour la vie future, la condition et l'inauguration, elle est le résultat : celui qui a cette vie éternelle, Jésus le ressuscitera au dernier jour (Joa., VI, 40, 54).

Cette vie éternelle, possédée dès ici-bas n'est, en somme, pas autre chose que le fruit de la « nouvelle naissance », nécessaire pour entrer dans le royaume de Dieu : tel est l'enseignement du discours à Nicodème (Joa., III, 1-21) ; au premier abord on a de la peine à raccorder la Ire partie de ce discours (III, 3-8) à la IIe (III, 14-21). Ce raccord se fait spontanément avec le rapprochement signalé : Jésus, dans la Ire partie, affirme la nécessité de la nouvelle naissance (ỹ. 3-8); puis, après avoir invoqué, pour répondre à l'étonnement de Nicodème, son expérience des choses célestes (ỹ. 9-13), il se donne comme étant, auprès des croyants, le médiateur de cette vie nouvelle qu'il appelle « vie éternelle » (ỹ. 14-21; cf. H. Wendt, *L'enseignement de Jésus*, sur Joa., III, 3, 7).

D'après cette doctrine, l'heure décisive de l'existence ce n'est ni le moment de la mort, ni même celui du jugement solennel au retour du Seigneur (Matth., XXV), c'est un moment de la vie d'ici-bas dont saint Jean parle souvent : il l'appelle « jugement » (κρίσις, κρῖμα); on traduirait mieux « discernement » (cf. M.-J. Lagrange, *Saint Jean...*, sur IX, 39 : « Je suis venu, dit Jésus, pour que se produise un discernement »). Ce moment est celui où l'on prend parti pour ou contre l'Évangile, où l'on décide sur la mise en demeure que le Christ présente à chacun, pour accepter ou refuser la grâce offerte, où l'on entend l'appel, la « parole » de Jésus, cette parole dont il a dit qu'elle jugera au dernier jour (Joa., XII, 48). Il se fait alors un discernement; il s'établit une situation à laquelle rien d'essentiel ne saurait s'ajouter. Ce discernement, Jésus, ou peut-être l'évangéliste, le présente ainsi : « Celui qui *croit* en lui *n'est pas jugé*, mais celui qui *ne croit pas est déjà jugé* » (Joa., III, 18).

Celui qui croit, c'est-à-dire qui a opté pour le Christ, « n'est pas jugé » (III, 18), « ne vient pas en jugement » (V, 24), c'est-à-dire, avec le sens spécial du terme : n'est pas condamné; au contraire, dès maintenant, « il a la vie éternelle » (V, 24); déjà « il est passé de la mort à la vie » (V, 24; cf. I Joa., III, 14). Cet état le conduit normalement à la gloire; dans cette perspective, la dissolution du corps terrestre, pour le chrétien, tombe au rang d'un accident secondaire qui laisse subsister la vie spirituelle; il ne meurt donc pas (Joa., VI, 50, 51, 58; VIII, 51; XI, 26). Et son corps lui sera rendu par la résurrection sous une forme adaptée à cette vie plus haute.

Celui qui ne croit pas, c'est-à-dire qui a opté contre le Christ, est demeuré dans l'état où nous a mis le péché; il est dans les ténèbres et la mort; il est sous l'esclavage de Satan (Joa., VIII, 44). Il est déjà « jugé » (Joa., III, 18) c'est-à-dire condamné; son juge, c'est la parole que Jésus a annoncée (XII, 48). L'aboutissant normal de son état, c'est la « perte » (ἀπώλεια; cf. Joa., III, 15, 16), la damnation.

Cependant, si ce moment est solennel, il n'est pas irrévocable. Tant que la mort physique n'est pas venue clore le temps de l'épreuve, la situation peut se modifier. Celui qui, jusque-là, était dans la mort, peut accueillir la grâce et passer à la vie; au contraire, celui qui avait la vie peut la perdre par le péché (I Joa., III, 4, 6; V, 16, 17). D'autre part les conditions de cette vie éternelle ne sont pas ici-bas pleinement réalisées : le juste possède cette vie de la grâce au milieu des tentations et des épreuves; l'impie ne se distingue pas extérieurement des enfants de Dieu au milieu desquels il vit.

La mort physique garde donc une réelle importance : elle arrête le terme irrévocable de l'épreuve; elle inaugure la séparation des bons et des méchants; elle marque, pour ceux-ci, la damnation et, pour ceux-là, la gloire, c'est-à-dire le moment où leur grâce s'épanouira, en gloire; car ici-bas, quoique nous soyons enfants de Dieu, « il n'a pas encore été manifesté ce que nous serons : mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (I Joa., III, 2). Ce sera la participation à cette gloire (δόξα) de Jésus et de Dieu dont parle si souvent le quatrième évangile (I, 14; II, 11; V, 44; VIII, 50, 54; XI, 4, 40; XII, 43; XVII, 5, 22, 24).

2. *L'Apocalypse. Le mot et la doctrine de la grâce dans l'Apocalypse.* — L'Apocalypse est dans la même situation que les autres écrits johanniques, à l'égard du *mot* et de la *doctrine* de la *grâce*. Dans le quatrième évangile le mot, avec son sens technique, paraît trois fois coup sur coup au cours du prologue (Joa., I, 14, 16, 17) pour ne plus reparaître durant tout le récit; des trois épîtres, seule la IIe, dans son souhait initial (ỹ. 3) a le mot « grâce » accompagné, comme dans les épîtres pastorales de saint Paul (I Tim., I, 2; II Tim., I, 2; Tit., I, 4), des mots « miséricorde » et « paix ». Dans l'Apocalypse, le terme ne figure que deux fois : une fois au début, dans l'adresse épistolaire (I, 4) qui suit le titre prophétique (I, 1-3), une autre fois dans la conclusion épistolaire (XXII, 21); comme dans la plupart des épîtres de saint Paul, le terme de « grâce » est accompagné de celui de « paix » dans la formule initiale (I, 4) et il est seul dans la formule finale (XXII, 21). Mais, comme dans les autres écrits johanniques, si le mot ne figure pas dans le corps du livre, il s'en faut que la chose en soit absente.

Il est vrai que le quatrième évangile et la Ire épître, par leur contenu, sont orientés vers les réalités intérieures de la grâce; il n'en est pas de même de l'Apocalypse; elle semble consister toute en images et en symboles extérieurs; mais de ces images et de ces symboles, il faut percer l'enveloppe pour y découvrir les biens surnaturels; le mot « grâce », qui ouvre le livre (I, 4) et le ferme (XXII, 21), nous en avertit déjà; le prophète, au cours des visions, nous renouvelle souvent l'avertissement : « Que celui qui a des oreilles entende ce que dit l'Esprit! » (II, 7, 11, 17, 29; III, 6, 13, 22; XIII, 9, 10, 18; XIV, 13; XIX, 9, 10; XXI, 6, 7, etc.); la tradition, malgré bien des variations et des incertitudes de détail dans l'interprétation, a toujours reconnu, dans l'ensemble de ces symboles, les dons de la grâce; l'exégèse moderne, en retrouvant les lois trop oubliées du genre apocalyptique, n'a pas seulement éclairé l'interprétation de ce livre; elle en a confirmé et accentué le caractère spirituel trop souvent méconnu : sous les symboles et les formules de l'Ancien Testament, coule à pleins bords la grâce du Nouveau Testament. Considérons-la successivement en Dieu et en l'homme.

a) La grâce en Dieu. — Chez saint Paul, la *grâce* et la *paix*, souhaitées aux fidèles, ne sont jamais rattachées qu'au Père et au Fils (Rom., I, 7; I Cor., I, 3; II Cor., I, 2). Dans l'adresse initiale de l'Apocalypse (I, 4), elles découlent simultanément des trois personnes divines, car entre le Père (« Celui qui était, qui est et qui vient ») et le Fils (Jésus-Christ) sont mentionnés les « sept esprits qui sont devant le trône de Dieu ». Or, d'après la plupart des interprètes, ces sept esprits ne sauraient être des anges, par exemple les anges de la présence (Tob., XII, 15; *Hénoch*, XX, 7; XC, 21; Targum de Jonathan sur Gen., XI, 7) : l'auteur n'aurait point placé de simples esprits sur le même rang que les deux personnes divines, considérées comme source de la grâce; il ne peut donc être question que de l'*Esprit-Saint*, envisagé sinon dans le *septénaire de ses dons* (Is., XI, 2, d'après LXX), du moins dans son rôle à l'égard des *sept Églises* (Apoc., III, 1; IV, 5; V, 6). La Ire épître de saint Pierre partage, avec l'Apocalypse, la particularité de nommer dans son adresse les trois personnes de la sainte Trinité (I, 1-2), mais elle ne leur rattache pas aussi explicitement la grâce et la paix. Ces

mêmes personnes divines, après avoir paru au commencement du livre, reparaissent à la fin et c'est encore comme sources de la grâce : au moment du dénouement suprême, Dieu — et c'est le seul passage où il prenne la parole — offre à tous « gratuitement de la source de l'eau de la vie », c'est-à-dire la « grâce » (xxi, 6). L'Esprit, en union avec l'Épouse (l'Église), reprend et transmet, dans les mêmes termes, cette offre du Père (xxii, 17). Et le Christ, qui a joué le premier rôle dans tout le livre, annonce, à la fin, son prompt retour: il apporte avec lui sa rétribution (xxii, 12) et sa grâce, sous la forme du « droit à l'arbre de vie » (xxii, 14). Bien mieux, cette triple intervention divine s'incarne en un symbole unique et saisissant : dans la grande vision finale de la Jérusalem céleste (xxi, 1-xxii, 5), de l'avis des meilleurs commentateurs anciens et modernes (André de Césarée, Swete, Allo), «le fleuve d'eau de la vie qui sort du trône de Dieu et de l'Agneau » (xxii, 1) représente le Saint-Esprit, la troisième personne de la sainte Trinité, dans son opération propre, la communication de la grâce qui a sa source en Dieu (la grâce de Dieu) et en Jésus-Christ (la grâce du Christ). Sous le voile de l'allégorie, cette scène répond à la plus riche des bénédictions par lesquelles saint Paul termine ses épîtres : « Que la *grâce* de Notre-Seigneur *Jésus-Christ*, l'*amour* de *Dieu* et la *communication du Saint-Esprit* soient avec vous tous » (II Cor., xiii, 13).

Avec ce prélude (Apoc., i, 4) et cette conclusion (xxi, 1- xxii, 5), c'est l'Apocalypse tout entière mise sous le signe de la *grâce* dans ses rapports avec les trois personnes divines.

a. L'œuvre de grâce du Père. — Il faut convenir que Dieu ne se présente point, dès l'abord, comme le Dieu de la grâce; non seulement il n'est point le Dieu Père de l'Évangile; il est à peine le Dieu miséricordieux de l'Ancien Testament. Les attributs mis en relief sont, dans l'ordre métaphysique, ceux d'éternité, de majesté et de puissance : il est «Celui qui est, qui était et qui vient » (Apoc., i, 8; iv, 8; cf. Ex., iii, 14); il est « l'*alpha* et l'*oméga*, le *commencement* et la *fin* » (Apoc., i, 8; xxi, 6); il est « celui qui vit aux siècles des siècles » (iv, 9, 10; vii, 12; x, 6; xv, 7); il est le Créateur (iv, 11; x, 6; xiv, 7), le Seigneur (iv, 8, 11), le Maître (vi, 10), le Tout-Puissant (i, 8; iv, 8; xi, 17). Dans l'ordre moral, c'est la sainteté, la fidélité et la justice : il est le « seul saint » (xv, 4; xvi, 5); il est « trois fois saint » (iv, 8). En même temps que saint, il est fidèle et véridique (iii, 7; vi, 10); il tient sa parole et n'oublie pas ses promesses. Et cette fidélité ne va point sans la justice (xv, 3; xvi, 5, 7; xix, 2). Et cette justice est si rigoureuse qu'elle s'exerce par la colère : il est en effet souvent question dans l'Apocalypse de la « colère de Dieu » (xi, 18; xv, 1, 7; xvi, 1), du « vin de sa colère » (xiv, 10; xvi, 19), de la « coupe » (xvi, 19), de la « cuve du vin de son ardente fureur » (xix, 15).

Pour apprécier l'Apocalypse, il ne faut point en oublier le but : elle est l'expression de la justice divine. Or ce n'est qu'en apparence que la colère de Dieu domine dans le jugement du monde; les manifestations de rigueur n'y sont que la contre-partie de la grande manifestation d'amour que Dieu a donnée à la terre : de sa part, Jésus-Christ est venu offrir le salut à quiconque voudrait l'accueillir; mais après le temps de la grâce, il y a celui de la justice. D'ailleurs, à travers l'éclat des arrêts divins, brille l'image du Dieu de miséricorde : « Celui qui était, qui est et qui vient », est aussi « le Père de Jésus-Christ qui nous a aimés et nous a lavés de nos péchés par son sang » (i, 6; cf. iii, 9, 19). L'arc-en-ciel autour du trône de Dieu (iv, 3; cf. x, 1) rappelle la promesse miséricordieuse faite à Noé (Gen., ix, 12). Dans tout le livre, les menaces sont coupées d'appels à la pénitence (Apoc., xi, 3; xiv, 6, 7), comme aussi les acclamations, qui montent vers le trône céleste, attribuent non seulement à l'Agneau (vii, 10), mais plus souvent encore à Dieu (vii, 10; xii, 10; xix, 1) la grâce suprême du salut. Enfin la sublime conclusion de la prophétie (xxi, 1-xxii, 5) compense toute la rigueur des jugements et fait éclater la miséricorde et la grâce de Dieu; c'est le plein accomplissement de toutes les bénédictions promises : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes, il habitera au milieu d'eux; il sera leur Dieu et eux seront son peuple » (xxi, 3). Et quand enfin Dieu prend la parole, c'est pour offrir « *gratuitement* à qui *a soif* de la *source de l'eau de la vie* » et pour promettre à chaque vainqueur d'en faire « un fils de Dieu » et un cohéritier du Christ (xxi, 6, 7). Mais, en dépit de ces déclarations, il faut reconnaître que l'œuvre de grâce du *Père* est bien moins en relief, dans l'Apocalypse, que celle du *Fils*.

b. L'œuvre de grâce du Saint-Esprit. — Mais, aussitôt après le Père, et avant le Fils, l'adresse épistolaire de l'Apocalypse nomme le *Saint-Esprit*, car c'est lui, nous l'avons vu (col. 1124), qui est désigné par «les sept esprits qui sont devant le trône de Dieu » (i, 4); de ce chef, il est présenté, en commun avec le Père et le Fils, comme source de la grâce; ce seul trait suffirait déjà à faire mieux apprécier que ne le font quelques exégètes, même catholiques, le *rôle du Saint-Esprit dans l'Apocalypse :* «On y voit moins l'action proprement dite de l'Esprit-Saint et de la grâce sanctifiant les fidèles » (E. Tobac, art. *Fondements scripturaires de la doctrine de la grâce*, dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. ii, col. 343). « Le sujet de l'Apocalypse n'est pas la vie surnaturelle du chrétien » (J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité...*, t. i, p. 371), comme si le triomphe du Christ pouvait se séparer du triomphe de sa grâce dans les élus.

Cette intervention initiale de l'Esprit-Saint, source de grâce, ajoute à sa portée propre l'avantage de fournir un centre de convergence à toutes les autres mentions de l'Esprit dans le livre.

Les « sept esprits » du début (Apoc., i, 4) pourraient faire songer aux sept dons de l'Esprit de Dieu qui devaient reposer sur le Messie, rejeton de David (Is., xi, 1, 2, d'après les LXX); dans l'Apocalypse, en effet, Jésus-Christ est désigné sous le nom de « rejeton de David » (Apoc., v, 5; xxii, 16). Mais, d'après tout l'ensemble du contexte, on verra plutôt dans ces « sept esprits » le rôle du Saint-Esprit à l'égard des sept Églises. L'expression revient trois autres fois dans l'Apocalypse (iii, 1; iv, 5; v, 6) sans compter Zach., iii, 9; iv, 10.

Ces sept esprits appartiennent au Christ (Apoc., iii, 1) : ils sont devant le trône de Dieu (i, 4); ils y sont comme des lampes ardentes (iv, 5) mais, en même temps, ces sept esprits sont envoyés par toute la terre et, à ce titre, ils représentent les sept yeux de l'Agneau (v, 6). Ces sept esprits répondent aux aspects divers, aux opérations variées de l'Esprit de Dieu qui, tout en étant un dans son essence, est multiple dans ses œuvres ou ses manifestations (I Cor., xii, 4; xiv, 12, 32). Leur rôle précise, en particulier, les relations de l'Esprit-Saint avec le Christ glorifié : l'Esprit, formant les sept yeux de l'Agneau, est l'organe par lequel celui-ci exerce sa surveillance sur le monde (Apoc., v, 6). D'une part, cet Esprit est toujours devant le trône de Dieu (i, 4); il y est la lumière du ciel (iv, 5); d'autre part, il remplit une mission qui exige sa présence dans toute région de la terre; il a un office spécial envers les Églises : il remplit cet office, en inspirant à chacune les dispositions convenables. C'est le Christ, le chef *(caput)* de l'Église universelle, qui seul possède la plénitude de cet Esprit (iii, 1), mais il dispose de cette plénitude pour fournir à chaque Église particulière son esprit propre, son caractère particulier, sa mesure de grâce.

C'est ce même Esprit septiforme qui apparaît, avec un caractère individuel et personnel, dans la conclusion de chacune des sept lettres (ii, 7, 11, 17, 29; iii, 6, 13, 22); au début, c'est le Christ qui parle; à la fin, c'est l'Esprit : la voix de l'Esprit est-elle donc identique à celle du Christ? Comme il ne saurait être question de confondre le Christ et l'Esprit, c'est donc que la voix de l'Esprit transmet celle du Christ; l'Esprit qui appartient au Christ (iii, 1) est son agent d'exécution, sa *vis vicaria*, dit Tertullien. C'est cet Esprit qui fait entendre aux fidèles éprouvés les paroles de consolation (xiv, 13). C'est lui qui, après avoir été le porte-parole du Christ, associe sa voix à celle de l'Épouse (l'Église); avec elle, il appelle le retour de Jésus (xxii, 17). Cet Esprit est désigné comme un « Esprit de prophétie » et cet Esprit de prophétie est lui-même qualifié de « témoignage de Jésus » (xix, 10) : c'est que Jésus, du haut du ciel, continue par lui à rendre son témoignage sur la terre.

Dans une vision comme l'Apocalypse, où le prophète lui-même est sous l'influence de l'Esprit, c'est-à-dire « en extase » (ἐν πνεύματι) (i, 10; iv, 2; xvii, 3; xxi, 10), cette action du Saint-Esprit prend volontiers la forme du charisme de l'inspiration prophétique, mais cette action extérieure n'exclut aucunement l'action intérieure et sanctificatrice, nettement marquée soit dans l'adresse (i, 4) soit dans le symbole du « fleuve de l'eau de la vie, sortant du trône de Dieu et de l'Agneau » (xxii, 1).

Mais cette œuvre de grâce du Saint-Esprit, comme celle du Père, est délibérément subordonnée à celle de Jésus-Christ : si celui-ci n'est mentionné que le dernier dans l'adresse (i, 4), c'est qu'une fois apparu, il garde la première place dans tout l'écrit.

c. L'œuvre de grâce de Jésus-Christ. — Avec elle, nous sommes au cœur de l'Apocalypse. Ce livre est la *révélation de Jésus-Christ.* Sans doute c'est Dieu qui a confié cette révélation à Jésus pour la communiquer à ses serviteurs et Jean, qui l'a reçue, atteste tout à la fois la parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ, mais ce n'en est pas moins la révélation de Jésus-Christ. C'est Jésus-Christ seul qui apparaît dans la vision initiale (i, 9-20) à laquelle se rattachent toutes les autres. Si, dans celle qui suit et qui remplit presque tout le livre (iv-xx), le Père, du haut de son trône, avec sa cour céleste, préside à tout le déroulement des destinées humaines, en fait c'est le Fils qui y joue le rôle actif principal.

L'Apocalypse est l'histoire de la phase militante du règne de Dieu par Jésus-Christ : elle commence à l'intronisation de Jésus au ciel par l'ascension; elle se termine à la parousie. Jésus est dans la gloire céleste, et sous sa direction, les événements se déroulent sur la terre.

α) *Le passé : la vie terrestre de Jésus-Christ, la rédemption.* — Il ne s'agit donc pas de la vie terrestre de Jésus; au moment où commence le drame, cette vie terrestre est dans le passé, mais elle est sans cesse rappelée et c'est d'elle que dépend le cours des événements. Aussi a-t-on pu dire que, s'il n'est question, dans l'Apocalypse, que du Christ glorifié, le centre de gravité de sa christologie n'en repose pas moins dans la *vie terrestre de Jésus* (W. Beyschlag, *N. T. theol.*, trad. Buchanan, t. ii, p. 374). De cette vie terrestre, bien des détails sont rappelés : le nom historique de Jésus (xii, 17; xiv, 12; xvii, 6; xix, 10; xx, 4; xxii, 16, 20), même celui de Jésus-Christ (i, 2, 5, 9), la descendance israélite : il est le lion de la tribu de Juda (v, 5), le rejeton de David (v, 5; cf. Is., xi, 1); les douze apôtres (Apoc., xxi, 14), la résurrection (i, 5, 18), l'ascension (iii, 21; xii, 5); mais le point culminant de cette carrière historique, c'est la mort sur la croix à Jérusalem, c'est le sacrifice sanglant de ce véritable Agneau pascal (i, 5; v, 9; vii, 14; xii, 11; xix, 13; cf. Joa., i, 29). Jésus-Christ n'est le maître du monde et n'en sera le juge que parce qu'il en a été le rédempteur : s'il est seul capable d'ouvrir les sceaux du livre des destinées du monde et de diriger l'exécution de ces destinées, c'est qu'il l'a mérité par son sacrifice comme Agneau de Dieu (Apoc., v); la gloire et la puissance dont il jouit au ciel apparaissent moins comme l'apanage normal de sa préexistence divine au sein de la Trinité que comme la récompense de ce qu'il a accompli sur la terre en tant qu'homme, par ses souffrances et sa mort (i, 5, 6). Bref le déroulement des destinées du monde qu'il dirige n'est que la mise en œuvre, l'épanouissement de la grâce qu'il a méritée par son sacrifice.

Le *prologue* nous reporte d'emblée à cette *œuvre de grâce* qui est dès lors un fait accompli ou plutôt dont le principe est posé, mais dont les effets commencent seulement à se dévoiler. Cette œuvre est bien le fruit de la grâce : elle a eu pour mobile l'amour (i, 5; cf. iii, 9); elle a été réalisée par l'effusion du sang de Jésus (i, 5). Et le prophète du Nouveau Testament entrevoit le fait historique du crucifiement à travers l'oracle du prophète de l'Ancien Testament : « Tout œil le verra, même ceux qui l'ont percé » (i, 7; cf. Zach., xii, 10). « Et ils se frapperont la poitrine en le voyant » (Apoc., i, 7; cf. Zach., xii, 10-12). De cette œuvre, nous sont présentés les effets, effets négatifs d'abord : « Il nous a lavés (ou délivrés) de nos péchés »; effets positifs ensuite : « Il nous a faits rois (littéralement : royauté) et prêtres de Dieu son Père » (Apoc., i, 6).

A travers tout le livre, cette œuvre est rappelée sous toutes les formes et de toutes les façons : elle est exprimée par le prophète écrivain; elle est symbolisée par les scènes elles-mêmes; elle est célébrée par la cour céleste; elle est proclamée par ceux mêmes qui en sont les bénéficiaires.

Jésus, après s'être montré dans la vision initiale (i, 9-20) sous l'aspect du « Fils de l'homme » (i, 13; cf. Dan., vii, 13; Marc., xiii, 26) apparaît dans la grande vision (Apoc., iv-xx) sous la forme de l'Agneau (29 fois) : il est debout et non pas immolé, mais *comme* immolé, car il est vivant. Ce nom d'Agneau, ce rappel de l'immolation font songer tout à la fois à l'Agneau pascal (Ex., xii, 3, 5) et à l'agneau conduit à la boucherie sans ouvrir la bouche (Is., liii, 7; Jer., xi, 19). Quand il se présente sous la forme d'un cavalier victorieux, son vêtement est teint de sang (Apoc., xix, 13). C'est par son immolation qu'il est devenu vainqueur de Satan, mais aussi de ses complices, la mort et l'hadès (i, 18); c'est pourquoi il a la « clef de David » (iii, 17), c'est-à-dire il est le seul médiateur de salut.

S'il est digne de recevoir le « livre des destinées » et d'en ouvrir les sceaux, c'est parce qu'il a été immolé et que, par son sang, il a racheté pour Dieu les hommes de toute tribu et de toute nation : ainsi chantent, d'un côté, les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards (v, 9), de l'autre, les myriades d'anges (v, 12). Les élus, qui sont devant le trône de Dieu, ont « lavé et blanchi leurs robes dans le sang de l'Agneau » (vii, 14); ils ont été « rachetés de la terre » (xiv, 3). S'ils ont vaincu le démon, c'est par le sang de l'Agneau (xii, 11). C'est à l'Agneau, en même temps qu'à Dieu, qu'ils se proclament redevables de leur salut (vii, 10). L'Apocalypse présente donc bien, sur la *grâce rédemptrice de Jésus-Christ*, la doctrine commune du Nouveau Testament (Act., xx, 28; Rom., iii, 25; v, 9; I Cor., vi, 20; vii, 23; Gal., iii, 13; iv, 5; Eph., i, 7; Col., i, 20; I Petr., i, 2, 19; II Petr., ii, 1; I Joa., i, 7).

β) *Le présent : les lettres aux sept Églises* (Apoc., ii-iii). — L'Apocalypse ne fait ces rappels du passé et ces recours à la source rédemptrice qu'en vue du présent et de l'avenir, car avant d'envisager l'avenir, il faut assurer le présent; avant de révéler aux sept Églises

la grande épreuve qui les attend, il faut les préparer à la supporter; il importe, pour affermir leur courage, de leur dévoiler leurs faiblesses et de les inviter à y porter remède, afin d'opposer à la persécution des âmes pures et fortes : ce sont les lettres aux sept Églises, messages communs du Christ et de l'Esprit (II-III).

Ces lettres sont *pleines de la doctrine de la grâce*, non seulement pour les Églises qui furent les premières à les recevoir, mais pour les Églises de tous les temps; quel usage a été fait de la grâce offerte par le Christ et communiquée par l'Esprit, c'est l'objet des louanges ou des reproches. Quel usage convient-il d'en faire désormais, c'est l'objet des avertissements et des conseils, des encouragements et des menaces. Mais ce sont surtout *les promesses*, à la fin de chaque lettre, qui expriment, sous les images les plus pittoresques et les plus variées, la *richesse des dons de la grâce;* le Christ glorifié se présente comme le dépositaire et le distributeur des biens surnaturels qu'il a payés de son sang (II, 7, 17, 28; III, 5, 12, 21; cf. Eph., IV, 7).

γ) *L'avenir : les luttes et le triomphe de l'Église* (Apoc. IV-XXII). — L'idée fondamentale de la vision principale est l'annonce de la grande épreuve qui approche, mais aussi de son issue victorieuse.

L'épreuve sera terrible; les puissances du mal sont déchaînées; le dragon a pour auxiliaires les deux bêtes. Le dragon, c'est Satan, le vrai antagoniste de Dieu et de l'Agneau. La bête par excellence ou bête de la mer, c'est le pouvoir politique, l'empire romain persécuteur; la bête de la terre ou le faux prophète, ce sont les puissances intellectuelles et religieuses du paganisme qui se sont mises à la remorque du pouvoir politique et au service de Satan. L'assaut contre les chrétiens sera redoutable; mais ceux-ci peuvent avoir confiance, car le cours des événements est dirigé par l'Agneau.

L'Agneau ressuscité et glorifié est vivant aux siècles des siècles; il a les clefs de la mort et de l'hadès (I, 18). A ce titre, il a le pouvoir d'ouvrir les sceaux du « livre des destinées » et le droit de prendre en mains la conduite des événements futurs, d'abord comme Dieu avec son Père, mais aussi comme homme depuis sa passion; il a racheté l'humanité par son sang; désormais elle lui appartient. Partout sur la terre ses sept esprits travaillent par la grâce et la mission universelle de l'apostolat (V; cf. Act., II, 33; Joa., XV, 26; XX, 22).

Ce cours des destinées que dirige l'Agneau, c'est l'épanouissement du régime nouveau de la rédemption, c'est le déroulement des événements spirituels de la grâce. Le « cantique nouveau » des quatre animaux et des vingt-quatre vieillards célèbre l'inauguration de cette ère de grâce (Apoc., V, 9).

Les fidèles qui luttent sur terre peuvent attendre sans trop d'anxiété que leur avenir se dévoile, puisqu'il est entre des mains si puissantes et si miséricordieuses. Dans leur lutte, ils sont assistés par le secours de l'Agneau; ils sont protégés par son signe; leur défaite physique, le martyre, est le plus beau des triomphes spirituels : il leur vaut sans retard la récompense suprême, pendant que se poursuit la durée symbolique des trois ans et demi d'épreuve et que se complète le nombre providentiel des glorieuses victimes (VI, 10-11). Alors l'apparition du cavalier victorieux (XIX, 11) mettra un terme à la tribulation et enchaînera Satan dans l'abîme pour une durée symbolique de mille ans qui représente, pour l'Église, une longue et indéfinie période de tranquillité relative (XX, 1-6).

Ensuite Satan sera déchaîné de nouveau (XX, 7) : ce sera le grand assaut final; mais promptement l'intervention de Dieu y mettra fin (XX, 9-10). Alors arrivera la consommation : ce sera le suprême épanouissement de la grâce rédemptrice en la gloire de la Jérusalem céleste; au milieu se dressera le trône de Dieu; l'Agneau y siégera à sa droite; du trône sortira, sous la forme du fleuve d'eau de la vie, la *grâce de Dieu* et *du Christ* qui, par *le canal du Saint-Esprit*, portera chez les élus les flots de la vie surnaturelle et glorieuse (XXII, 1).

Après que le drame s'est achevé en apothéose, les remarques qui clôturent le livre de l'Apocalypse (XXII, 6-21) ne sont pas moins remplies que le livre lui-même de la *pensée de la grâce :* après une attestation de l'ange révélateur (ŷ. 6) et du prophète qui reçoit la révélation (ŷ. 8-9), Jésus-Christ prend de nouveau la parole pour renouveler ses promesses, sa rémunération, fruit de sa rédemption : « Bienheureux ceux qui lavent leur robe, afin d'avoir droit à l'*arbre de vie* » (XXII, 12, 14). L'Esprit et l'Épouse appellent sa venue et invitent à puiser gratuitement à l'eau de la vie qu'est sa grâce (XXII, 17). Enfin le voyant souhaite à tous les saints, ses lecteurs, la grâce du Seigneur Jésus-Christ. Ce souhait prend dans le contexte un singulier relief; les saints à qui il s'adresse viennent d'apprendre, par la révélation du ciel, que c'est à leur avantage final qu'est dirigé tout le cours de l'histoire; ils sont destinés à survivre à la chute des cités et des empires et à régner à la fin dans un monde nouveau; la grâce du Seigneur Jésus est la seule source de leur force et la seule garantie de leur triomphe : ce dernier mot de l'Apocalypse est tout à la fois un rappel de cette première condition de succès et une prière pour sa réalisation dans la vie des chrétiens, non seulement ceux d'Asie Mineure à la fin du Iᵉʳ siècle, mais ceux de tous les pays et de tous les temps (cf. H. P. Swete, *The Apocalypse of St. John*, London, 1909, p. 313). C'est chez ces saints qu'il nous faut maintenant suivre cette grâce.

b) La grâce dans l'homme. — a. La grâce et le péché dans l'humanité. — En face de la grâce de Dieu, l'humanité apparaît, dans l'Apocalypse, divisée en deux catégories bien tranchées; ainsi en était-il déjà dans le quatrième évangile (cf. col. 1123), mais chacun des deux écrits johanniques envisage ce même état de choses sous son aspect particulier et l'exprime en termes appropriés.

Dans l'Apocalypse, nous avons, d'un côté les *saints* (V, 8; VIII, 3, 4; XI, 18; XIII, 7, 10; XIV, 12; XVI, 6; XVII, 6; XVIII, 20, 24; XIX, 8; XX, 6, 9; XXII, 11, 21), les *apôtres* (XVIII, 20), les *prophètes* (XI, 18; XVI, 6; XVIII, 20, 24; XXII, 6, 9), les *serviteurs de Dieu* (I, 1; II, 20; VII, 3; X, 7; XI, 18; XIX, 2, 5; XXII, 6), ceux qui *craignent Dieu* (XIV, 7) ou *son nom* (XI, 18); ceux qui sont *marqués du sceau de Dieu* (VII, 2; IX, 4; cf. VII, 3, 4, 5), ceux qui *portent son nom sur leur front* (XIV, 1; XXII, 4), ceux qui *escortent l'Agneau* (XIV, 1); de l'autre côté : les *lâches*, les *incrédules*, les *abominables*, les *meurtriers*, les *impudiques*, les *magiciens*, les *idolâtres*, et *tous les menteurs* dont la part est dans l'étang ardent de feu et de soufre (XXI, 8); les *chiens*, les *magiciens*, les *impudiques...*, qui sont jetés hors de la nouvelle Jérusalem (XXII, 15); *tous ceux sur qui tombent, sans les convertir, les fléaux*, agents du courroux divin (IX, 20, 21); *tous ceux qui portent au front ou à la main le nom ou le signe de la bête* (XIII, 16, 17; XIV, 9, 11; XVI, 2; XIX, 20; XX, 4). Si nombreux que soient les amis de Dieu, représentés tantôt par le chiffre symbolique précis de 144 000 (VII, 4-8; XIV, 1), tantôt par une multitude que personne ne peut compter (VII, 9), ils font l'effet de privilégiés, marqués d'un signe protecteur (VII, 2), d'élus, choisis dans une masse encore plus immense; de là se dégage l'impression qu'on éprouve partout dans le Nouveau Testament, mais spécialement dans les écrits johanniques : l'homme, de lui-même, est mauvais et pécheur, tant que la grâce de Dieu ne l'a pas touché et tiré de son état natif.

Cette séparation des hommes en deux camps se rattache à l'immense conflit qui se déploie dans le livre et qui a donné naissance à la traditionnelle doctrine des

deux cités (saint Augustin, *De civitate Dei*). Du côté de Dieu, entouré et assisté des représentants de la création (les quatre animaux) et de l'humanité rachetée (les vingt-quatre vieillards), le Messie, sous les images successives du Fils de l'homme (I, 13), de l'Agneau qui a été immolé (V sq.), et du cavalier victorieux (XIX, 11-16); la femme (XII), d'abord fiancée (XXI, 9), puis épouse de l'Agneau (XIX, 7) qui devient la nouvelle Jérusalem (l'Église) (XII-XXII); les adorateurs de l'Agneau, marqués du signe de Dieu (VII, 2 sq.; XIV, 1); enfin les deux témoins, symboles de l'apostolat chrétien dans les temps d'épreuve (XI, 3-12). Du côté des ennemis de Dieu et des puissances du mal : les adorateurs de la bête, ceux qui portent sa marque (XIII, 16, 17; XIV, 9, 11; XVI, 2; XIX, 20); la courtisane (XVII) qui est en même temps la ville prévaricatrice, Babylone (XVII-XVIII), c'est-à-dire la Rome persécutrice des chrétiens; les deux bêtes, la seconde aux ordres de la première, toutes deux au service du dragon (XIII); enfin le dragon lui-même, Satan, qui, soit à découvert (XII), soit dissimulé derrière ses agents (XIII, 2), mène la lutte contre Dieu.

C'est là une des grandes lumières du livre de l'Apocalypse; après le célèbre passage de saint Paul sur le péché originel (Rom., V, 11-21), c'est la révélation la plus explicite de la Bible sur l'origine du péché dans le monde et, corrélativement, sur la tâche qui incombe, de ce chef, à la grâce de Jésus-Christ. D'ailleurs, sur ce point encore, l'Apocalypse rejoint l'ensemble du Nouveau Testament, les évangiles synoptiques (Matth., IV, 1; Marc., I, 13; Luc., IV, 1; Matth., XII, 26; XVI, 23; Marc., III, 23; VIII, 33; Luc., X, 18), saint Paul (I Thess., II, 18; I Cor., VII, 5; II Cor., II, 11; Eph., IV, 27; VI, 11; I Tim., III, 6), saint Jacques (IV, 7), saint Pierre, (I Petr., V, 8), mais surtout les écrits johanniques (Joa., VIII, 44; XII, 31; I Joa., III, 8).

Sans doute l'Apocalypse ne nous fait point assister à la scène initiale de la chute des mauvais anges; le combat livré dans le ciel par le dragon et ses anges contre saint Michel et les siens (Apoc., XII, 7) n'est point le récit de cette chute, mais il la suppose; les anges qui combattent avec Satan sont ceux qui l'ont suivi dans sa révolte. L'auteur inspiré nous dit, à deux reprises, dans les mêmes termes, que le dragon, c'est le *serpent antique*, celui qui est appelé le *diable* et *Satan* (XII, 9; XX, 9); non seulement l'allusion au récit de la Genèse (III) est manifeste, mais on entrevoit ici toute la portée de l'épisode : l'attaque de Satan contre nos premiers parents a sa répercussion sur toute l'humanité; le tentateur est qualifié de « séducteur de toute la terre » (XII, 9); il se fait, jour et nuit, devant Dieu, l'accusateur des chrétiens (XII, 10; cf. Job, I, 7). C'est bien à ces traits, d'ailleurs, que répond l'aspect symbolique du dragon (Apoc., XII, 3-4) : sa couleur rouge représente ses desseins meurtriers contre les hommes depuis le commencement (Joa., VIII, 44); ses sept têtes, avec autant de diadèmes, marquent sa domination; ses dix cornes, sa force, sa queue qui entraîne le tiers des étoiles et les jette sur la terre, exprime sa puissante et néfaste influence (Apoc., XII, 4). Ne sont-ce pas les démons que les païens adorent dans les idoles (IX, 20)? Cette domination usurpée sur le monde (Luc., IV, 6) n'est-elle pas représentée par cette présence symbolique du dragon au ciel pour accuser devant Dieu les chrétiens (Apoc., XII, 10) et pour livrer le combat contre saint Michel et ses anges (XII, 7)? Mais la venue du Christ marque la défaite de Satan : « Il a été précipité, l'accusateur de nos frères » (XII, 10; cf. Luc., X, 18; Joa., XII, 31). C'est en effet sur les ruines du règne de Satan que s'établit celui du Christ dont les chœurs célestes célèbrent, tantôt l'avènement : « Maintenant le salut, la puissance et l'empire sont à notre Dieu et l'autorité à son Christ » (Apoc., XII, 10), tantôt la consommation : « L'empire du monde a passé à Notre-Seigneur et à son Christ » (XI, 13; cf. XIX, 6). Cette domination frappée à mort, Satan en poursuit désespérément la défense : impuissant contre le Messie et sa mère, l'Église en corps, il s'attaque aux chrétiens isolés (XII, 17); pour dissimuler ses coups, il donne sa puissance à la bête (XIII, 2) : c'est lui, en effet, qui inspire la bête et le faux prophète (XIII). Il inspire également les Juifs opiniâtres qui partout dressent des embûches aux chrétiens : aussi ne sont-ils pas de vrais Juifs, mais une Synagogue de Satan (II, 9; III, 9; cf. II, 13, 24).

b. La grâce dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. — Dans le tableau qui précède, la femme, mère du Messie (Apoc., XII), n'est point précisément et exclusivement l'Église chrétienne; elle désigne tout à la fois, pour ainsi parler, l'*Église juive* et l'*Église chrétienne :* c'est la société des enfants de Dieu, aussi bien sous l'ancienne loi que sous la nouvelle. C'est un des traits où se dessine le plus nettement la position de l'Apocalypse sur le problème des rapports entre les deux Testaments et du rôle de la grâce en chacun d'eux : cette position, apparentée encore à celle du quatrième évangile, est plutôt celle de l'épître aux Hébreux que celle de saint Paul; c'est, entre les deux Testaments, la continuité plutôt que l'opposition (cf. col. 1055). Sans doute, l'exaltation au ciel du Rédempteur marque bien l'entrée en plein exercice du régime de la grâce de Jésus-Christ, mais cette grâce agissait déjà dans les siècles antérieurs; les indices en sont nombreux à travers tout le livre. Le Messie, comme sa mère qui représente les deux Testaments à la fois (XII), cumule des titres empruntés à l'un et à l'autre : il est le « lion de la tribu de Juda » (V, 5; cf. Gen., XLIX, 9), le « rejeton » (Apoc., V, 5; XXII, 16; cf. Is., XI, 1) et le « descendant » (Apoc., XXII, 16) de David; il est le « Fils de l'homme » (I, 13; XIV, 14), annoncé par les prophètes (Dan., VII, 13; *Hénoch*, XLVI), reconnu par Jésus qui s'est appliqué le titre en mainte circonstance (Matth., VIII, 20; X, 23; XI, 19; XII, 8, 23, 32; XIII, 41; XXVI, 64). L'image de l' « Agneau immolé » (Apoc., V, 6, 8, 12, 13; VI, 1, 16; VII, 9, 10) nous reporte tout à la fois à l'Ancien Testament et au Nouveau : à l'Ancien, avec l'agneau pascal (Ex., XII, 3), l'agneau conduit à la boucherie (Is., LIII, 7; Jer., XI, 19); au Nouveau, avec l'Agneau qui porte les péchés du monde », selon la désignation du Précurseur (Joa., I, 29). Il est, comme dans Col., I, 18; cf. I Cor., XV, 20, le « premier-né d'entre les morts » (Apoc., I, 5).

Autour du trône de Dieu qui, nous l'avons dit, est plutôt le Dieu justicier de l'Ancien Testament que le Père céleste de l'Évangile (col. 1125), les vingt-quatre vieillards, représentant les douze patriarches d'Israël et les douze apôtres de Jésus-Christ, symbolisent la continuité du peuple de Dieu sous les deux alliances (IV, 4, 10; V, 6, 8, 14). Ceux que la grâce de Dieu a touchés et que son signe a marqués (VII, 2; IX, 4) reçoivent indifféremment les noms du Nouveau Testament : « saints », « apôtres », mais aussi ceux de l'Ancien : « serviteurs de Dieu », « prophètes », « ceux qui craignent Dieu ». Le cantique de Moïse, *serviteur* de Dieu, est aussi celui de l'*Agneau*, preuve manifeste qu'il n'y a, pour les deux Testaments, qu'*une seule et même grâce*, qu'*une seule et même sainteté* (XIV, 3). Pour caractériser les chrétiens, on joint, à la « foi en Jésus-Christ », qui est bien du Nouveau Testament, l' « observance des commandements de Dieu » qui rappelle bien l'Ancien Testament, tout en désignant peut-être les commandements de Jésus-Christ (XII, 17). Les idéalisations du Nouveau Testament lui-même prennent pour base les types de l'Ancien; la nouvelle terre destinée aux élus sera un nouveau paradis à l'instar de celui de la Genèse (Apoc., XXII, 1; cf. Gen.,

II-III). La nouvelle Jérusalem est la transfiguration de l'ancien sanctuaire avec sa forme cubique parfaite (Apoc., XXI, 16) : à ses douze portes sont inscrits les noms des douze tribus des fils d'Israël (XXI, 12); ses douze pierres de fondation portent les noms des douze apôtres de l'Agneau (XXI, 14). La société des élus, tout en étant composée d'hommes de toute nation (V, 9; VII, 9), est pourtant le parfait Israël, 12 000 par tribu (VII, 4-8). Enfin l'Ancien Testament s'est si bien prolongé dans le Nouveau que les Juifs, restés fidèles à la lettre de la Loi, ne sont plus des enfants de Dieu, mais la Synagogue de Satan (II, 9; III, 9).

c. La grâce actuelle : grâce de Dieu et collaboration de l'homme. — Pour entrer dans la catégorie des amis de Dieu, l'homme a besoin de la grâce, mais il doit y joindre sa collaboration : c'est la doctrine commune du Nouveau Testament, même de toute la Bible, mais ce qui semble remarquable dans l'Apocalypse, c'est qu'il y est plus difficile qu'ailleurs de détacher, d'un côté, les textes en faveur de la grâce, de l'autre, les textes en faveur de la coopération humaine; habituellement, dans les mêmes textes, les deux aspects se combinent et se font contrepoids et ces textes sont si nombreux que rien ne montre mieux combien est rempli de grâce intérieure cet écrit trop souvent considéré comme tout de surface.

Les invités aux noces de l'Agneau sont des « appelés » (κεκλημένοι, XIX, 9); mais surtout les compagnons de l'Agneau dans sa lutte contre les rois sont dits « appelés » (κλητοί), « élus » (ἐκλεκτοί) et « fidèles » (πιστοί) (XVII, 14). On sait que l'Évangile oppose les *appelés et les élus*. « Beaucoup d'appelés, peu d'élus « (Matth., XX, 16; XXII, 14). Cette opposition ne se retrouve point dans le reste du Nouveau Testament. En soi, *élu* semble dire plus qu'*appelé;* dans l'ordre du temps, l'élection précède l'appel, l'appel n'étant que l'expression extérieure de l'élection; dans l'ordre de l'appréciation morale, c'est l'inverse, aussi l'appel est-il nommé avant l'élection. Mais ni l'une ni l'autre des qualifications n'épuise la description des compagnons de l'Agneau; avec l'appel et l'élection, il n'y a pas à craindre de défaillance du côté de Dieu (Rom., VIII, 29); mais, du côté de l'homme, il n'y a pas de sécurité (II Petr., I, 10) : la perfection n'est atteinte que si « appelés » et « élus » sont trouvés « fidèles ». La formule ne manque pas de cachet : « appelés » et « élus », c'est la part de Dieu; « fidèles », c'est la part de l'homme. « Appel » et « élection » semblent parfois aboutir à une vraie « prédestination »; les noms des élus sont inscrits au livre de vie « dès la fondation du monde » (Apoc., XIII, 8; XVII, 8); mais, puisque ces noms peuvent être effacés (le Christ promet à l'ange de Sardes de ne pas effacer le sien, III, 5), cette inscription anticipée, qui est une prévision, n'est pas une « prédétermination ».

Cet appel se présente sous la forme d'une invitation gratuite. Dans la conclusion du livre, la grâce, sous la belle image de l'eau de la vie, est offerte, presque dans les mêmes termes : d'un côté, par Dieu, « A celui qui a soif, je donnerai *gratuitement de la source de l'eau de la vie* » (XXI, 6); de l'autre, par l'Esprit et l'Épouse : « Que celui qui a soif vienne; que celui qui désire prenne de *l'eau de la vie gratuitement* » (XXII, 17). Des deux côtés, on insiste sur la gratuité : c'est donc doublement *une grâce*, mais aussi faut-il « avoir soif », « désirer ». Par contre, Dieu qui a la source dit : « Je donnerai... », tandis que l'Esprit et l'Épouse se contentent de dire : « Qu'il prenne! »

Les lettres aux sept Églises, dans ce domaine, sont particulièrement riches en notations pénétrantes. Dans la délicieuse image de la *venue intime* (lettre à l'ange de Laodicée, III, 20), c'est Jésus qui prend l'initiative de se tenir à la porte et de frapper, comme un ami désireux d'entrer : touchante image de la *grâce prévenante.* Mais c'est à l'homme à entendre la voix, à ouvrir la porte et à offrir le repas à Jésus qui est l'invité : frappante expression de la nécessité de la correspondance à la grâce.

C'est de Jésus que dépend, en effet, comme grâce, tout ce qui est nécessaire au salut : c'est lui qui garde de l'épreuve (III, 10), mais il garde celui qui a lui-même gardé sa parole sur la patience (III, 10). C'est lui qui dispose gratuitement des remèdes contre les faiblesses de l'âme, la pauvreté, la nudité, la cécité. Mais aussi faut-il lui demander ces remèdes; bien mieux, il faut les lui *acheter*, c'est-à-dire les lui payer de ses efforts, de sa collaboration; c'est ainsi que l'Église de Laodicée est invitée à lui acheter de l'or éprouvé pour subvenir à sa pauvreté, des vêtements blancs pour couvrir sa nudité, un collyre pour ranimer la vue de son âme. L'or éprouvé, c'est la grâce comme richesse surnaturelle; les vêtements blancs, c'est la grâce de la pureté; le collyre, c'est la grâce comme lumière de l'âme (III, 18).

Entre tous les autres traits, il faut remarquer les formules finales de chacune des lettres; elles débutent invariablement par ces mots : « Au vainqueur je donnerai » (II, 7, 11, 17, 28; III, 5, 12, 21). *Je donnerai*, marque le point de vue de *la grâce; au vainqueur*, marque le point de vue de la *collaboration humaine*. Et ce qui ajoute à l'intérêt, c'est que chacun de ces deux termes est caractéristique de tout le livre.

α) *Donner.* — Dans toute l'Apocalypse, en effet, le mot « donner » accuse fortement le point de vue de la grâce. Nous venons de voir comment, dans les sept lettres, Jésus se présente comme le *donateur* bénévole des biens surnaturels. Il en est de même dans tout le cours de la grande vision (IV-XX); tout ce qui apparaît comme instrument de salut est *donné :* au cavalier à cheval blanc *est donnée* une couronne (et précisément pour aller à la victoire (VI, 2). Quand les martyrs réclament leur revanche, en attendant qu'elle vienne au moment fixé par Dieu, il est *donné* à chacun d'eux une robe blanche, symbole de la récompense glorieuse (VI, 11). A la femme, poursuivie par le dragon, *sont données* les deux ailes du grand aigle pour se réfugier au désert (XII, 14). A l'Épouse (l'Église) est *donné* (comme une grâce) le brillant et pur vêtement de fin lin qui représente les bonnes œuvres des saints (XIX, 8; cf. VIII, 3; XI, 3, 18). Comme contre-partie sont *donnés* aussi, c'est-à-dire procurés gratuitement, de la part de Dieu, les instruments d'exécution des fléaux surnaturels (VI, 4, 8; VII, 2; VIII, 2; IX, 1, 3, 5; XV, 7; XVI, 6, 8). Dans le camp des ennemis de Dieu fonctionne un régime analogue de donation, véritable contrefaçon de la grâce : le dragon, lui aussi, comme le Christ, s'érige en distributeur de dons; il transmet son pouvoir à la bête (XIII, 2, 4). Et, pour éprouver ses fidèles, Dieu semble se prêter à cette contrefaçon : tout est donné aux deux bêtes pour leur redoutable mission (XIII, 5, 7, 14, 15); il leur est donné en particulier de « faire la guerre aux saints et de les *vaincre* » (XIII, 7).

Et pourtant le Christ, distributeur de grâces, est aussi celui qui déclare rendre à chacun selon ses œuvres (II, 23; XX, 12, 13; XXII, 12) et surtout, il n'accorde ces grâces qu'à quiconque a apporté sa collaboration et a été *vainqueur* dans le combat.

β) *Vaincre* est, en effet, un terme favori de saint Jean dans tous ses écrits (Joa., XVI, 33; I Joa., II, 13, 14; IV, 4; V, 4, 5), mais particulièrement dans l'Apocalypse. Ce livre est tout à la fois le rappel et la prophétie des *victoires* remportées par le Christ et, grâce à lui, par son Église et ses fidèles. La note de *victoire* y domine, comme celle de *foi* chez saint Paul; ou plutôt c'est la *foi même* qui se présente à saint Jean dans la *lumière de la victoire* (I Joa., V, 4). Le vrai vainqueur, c'est le Christ : « *Il a vaincu*, le lion de la tribu de Juda,

le rejeton de David » (Apoc., v, 5); le cavalier au cheval blanc est parti « en vainqueur pour vaincre » (vi, 2; cf. iii, 21). La bête, elle aussi, a ses victoires, contrefaçons de celles du Christ : victoires sur les deux témoins (xi, 7), sur les saints (xiii, 7); mais ces victoires ne sont que momentanées. Les vrais vainqueurs, ce sont les saints; Jésus-Christ, après leur avoir montré l'exemple, leur assure le secours : « Comme j'ai *vaincu* et me *suis assis avec mon Père sur son trône*, celui qui *vaincra*, je le ferai *asseoir avec moi sur mon trône* » (iii, 21) : ainsi en est-il des vainqueurs de chacune des sept lettres (ii, 7, 11, 17, 28; iii, 5, 12, 21), des vainqueurs de la bête (xv, 2) et surtout — terme qui semble récapituler tous les autres — du vainqueur à qui Dieu lui-même promet tous les biens de l'héritage éternel qu'emporte la qualité de fils : « Celui qui vaincra possédera ces choses; je serai son Dieu et il sera mon fils » (xxi, 6).

Pour être vainqueur, il faut avoir combattu. Le combat est la forme la plus active de la collaboration : ils ont donc collaboré ceux qui se tiennent victorieux devant le trône de Dieu. Si leur salut, comme ils le chantent, revient à Dieu et à l'Agneau, ce sont bien eux qui ont remporté la victoire; si leur triomphe est l'œuvre de Dieu, il est aussi la leur (xii, 10; xix, 1). Les bienheureux qui, sortis de la grande tribulation, se tiennent devant le trône en robes blanches, avec des palmes à la main, savent que c'est dans le sang de l'Agneau qu'ont été lavées et blanchies leurs robes; mais ils n'ont pas été de passifs récepteurs du don divin; ce sont eux qui ont lavé et blanchi leurs robes, en apportant leur collaboration (vii, 14). S'ils ont été victorieux du dragon, c'est par *grâce*, « à cause du sang de l'Agneau »; mais c'est aussi *par leur coopération*, « à cause de la parole de leur témoignage » qu'ils ont rendu au mépris de leur vie (xii, 11).

Cette coopération se présente dans l'Apocalypse avec un relief qu'elle n'a point ailleurs; le secret en est dans le but de l'écrit; il s'agit de donner des encouragements, mais aussi des avertissements sévères, en vue d'une rude et décisive épreuve qui va demander de l'héroïsme.

Les exigences sont bien les mêmes que partout : *le repentir*, telle était déjà la première démarche demandée par les prophètes de l'Ancien Testament (Ez., xviii, 30), par le Précurseur (Matth., iii, 2, 8; Marc., i, 4; Luc., iii, 3, 8), par Jésus (Matth., iv, 17; Luc., xiii, 3), par les apôtres (Act., ii, 38). Il en est de même de l'Apocalypse : pour ceux qui ne sont pas chrétiens, les visions, avec leur déchaînement de fléaux, sont précédées et entrecoupées d'appels à « se repentir », à « rendre gloire à Dieu », à « revenir de leurs œuvres mauvaises », appels parfois accueillis (Apoc., xi, 13), mais trop souvent repoussés (ix, 20, 21; xvi, 9, 11). Les chrétiens eux-mêmes, s'ils se sont relâchés de leurs efforts (ii, 5; iii, 3, 19) ou s'ils se sont laissé séduire par l'immoralité (ii, 16, 21, 22), n'ont pas d'autre voie de retour que celle de la pénitence : aussi toutes les Églises, sauf celles de Smyrne et de Philadelphie, qui sont sans reproche, sont-elles invitées au repentir (ii, 5, 15, 21, 22; iii, 3, 19).

Avec le repentir marche de front la *foi* (ii, 13, 19; xiii, 10), conformément à l'enseignement élémentaire du christianisme (Hebr., vi, 2). Mais aussi, conformément à l'enseignement de saint Jacques que ne contredit point celui de saint Paul, la foi ne va pas sans *les œuvres;* l'Église de Philadelphie est félicitée par Jésus « d'avoir gardé sa parole » (les œuvres) et de n' « avoir point renié son nom » (la foi, Apoc., iii, 8); les saints sont ceux qui « gardent les commandements de Dieu et la foi en Jésus » (xiv, 12; cf. xii, 17). Les *œuvres* occupent une place considérable dans l'Apocalypse; elles forment le fond de l'examen de conscience suggéré aux sept Églises; le mot revient 14 fois dans les sept lettres : il y a les œuvres mauvaises dont il faut revenir par la pénitence (ii, 22); il y a les œuvres bonnes auxquelles il faut s'attacher, car c'est d'après elles que sera prononcé le jugement (ii, 23; xviii, 6; xx, 12, 13; xxii, 12). Elles sont dites les « œuvres de Jésus » (ii, 26) : ce sont celles qu'il exige, qu'il inspire, dont il fournit le modèle et dont il donne la force. Ces « œuvres de justice » (δικαιώματα) forment le vêtement de fin lin éclatant et pur, donné à l'Épouse pour ses noces avec l'Agneau (xix, 8); ce vêtement symbolique est tissé ici-bas par les actions méritoires des saints et pourtant il est donné du ciel comme une grâce.

Ce qui est spécial à l'Apocalypse, ce qu'elle exprime par la fréquence du mot « vaincre », c'est que cette demande « de la foi et des œuvres » est présentée dans une atmosphère de combat et avec des exigences d'héroïsme. Le prophète ne cache point aux Églises la grande épreuve qui les attend; dès le début, il se donne, lui, exilé à cause de la parole de Dieu, comme participant avec ses frères « à l'affliction, à la royauté et à la patience » (i, 9). A l'*affliction :* il faudra confesser la foi dans l'épreuve (ii, 13) et être fidèle jusqu'à la mort (ii, 10). La *patience* a été jusqu'ici le grand mérite : Philadelphie ne reçoit que des éloges pour avoir gardé la parole de Jésus sur la patience (iii, 10; cf. 2, 3, 19). C'est désormais le mot d'ordre suprême : « C'est ici la patience et la foi des saints » (xiii, 10). « *C'est ici la patience des saints* qui gardent les commandements de Dieu *et la foi en Jésus* » (xiv, 12). Mais cette patience aura sa récompense, la *royauté* avec Jésus-Christ, c'est-à-dire le repos, le bonheur et la gloire : « Bienheureux ceux qui meurent dans le Seigneur! — Oui, dit l'Esprit; qu'ils se reposent de leurs labeurs, car leurs œuvres les suivent » (xiv, 13). Oui, ici-bas, les œuvres sont des labeurs; mais les labeurs cessent avec la vie; les œuvres suivent, au delà, le vainqueur et lui servent d'escorte.

d. La grâce sanctifiante. — Comment l'Apocalypse nous représente-t-elle les hommes qu'a transformés la grâce rédemptrice? Les scènes décrites se déroulent sur deux théâtres : le ciel et la terre; pour les justes, sur la terre, c'est la *grâce;* au ciel, c'est la *gloire.* D'ordinaire la distinction des deux théâtres est claire; mais il y a parfois communication de l'un à l'autre et c'est précisément en faveur des saints que se fait cette communication. C'est une des idées fondamentales du livre que cette union entre la terre et le ciel, entre l'Église militante et l'Église triomphante et l'une des leçons spirituelles, c'est que la ligne de la destinée n'est pas entre la vie présente et la vie future, mais qu'elle est, dès la vie présente, entre la vie et la mort spirituelles. De cette vie spirituelle, les deux phases, celle de la *grâce* et celle de la *gloire*, sont en continuité. Aussi parfois est-il difficile de distinguer si l'on est dans la grâce ou dans la gloire, sur la terre ou au ciel. Ce sont les conditions extérieures qui diffèrent et permettent la distinction, par exemple les épreuves qui marquent la vie d'ici-bas. Au contraire, les réalités intérieures et spirituelles sont communes ou du moins analogues. Or ce sont principalement ces réalités plus hautes que visent les symboles de l'Apocalypse, d'où la difficulté qu'il y a parfois à distinguer les deux phases. Il arrivera même que le symbole, s'appliquant d'abord à la vie d'ici-bas et à la grâce, se prolongera dans la vie future et la gloire.

Considérons d'abord les amis de Dieu, tandis qu'ils sont encore sur la terre, au milieu des épreuves. Les noms qui les désignent ne nous renseignent guère sur la transformation qui les a constitués. Ainsi en est-il surtout des noms empruntés à l'Ancien Testament : ce sont les « serviteurs de Dieu » (i, 1; ii, 20; vii, 3;

x, 7; xi, 18; xix, 2, 5; xxii, 6). Jean le prophète ne prend pas d'autre titre (Apoc., i, 1); ce titre est donné à Moïse (xv, 3). Ce sont ceux qui craignent Dieu (xiv, 7), qui craignent son nom (xi, 18), qui l'honorent (xi, 13), qui lui rendent gloire (xiv, 7; xvi, 9; xix, 7). Plus riche de surnaturel est le titre, d'ailleurs plus fréquent, de « saint » (v, 8; viii, 3, 4; xi, 18; xiii, 7, 10; xiv, 12; xvi, 6; xvii, 6; xviii, 20, 24; xix, 8; xx, 6, 9; xxii, 11, 21). Ce terme, familier à saint Paul, est sans doute déjà entré dans la langue chrétienne au moment où saint Jean l'emploie dans l'Apocalypse. Par lui-même et par les autres termes auxquels il est associé, il laisse déjà entrevoir la *grâce sanctifiante;* le vrai, le seul saint, c'est Dieu (iv, 8; vi, 10); c'est le Christ (iii, 7). Saints, les anges (xiv, 10); sainte, la nouvelle Jérusalem (xi, 2; xxi, 2, 10; xxii, 19); c'est par participation à cette sainteté supérieure, surnaturelle, que sont appelés « saints » les élus de Dieu. Ils ne sont guère désignés dans l'Apocalypse par le terme qui était le plus familier à saint Paul, celui de « juste ». Ce mot, qui devait aussi appartenir au langage chrétien, n'est cependant pas inconnu du prophète; il l'associe, comme équivalent, à celui de « saint » : « Que le *juste* pratique encore la *justice* et que le *saint se sanctifie* encore » (xxii, 11). La situation du saint ici-bas est donc un état, mais un état susceptible de perfectionnement. Enfin dans sept passages qu'on a appelés les *sept béatitudes* de l'Apocalypse (i, 3; xiv, 13; xvi, 15; xix, 9; xx, 6; xxii, 7, 14) les élus de Dieu, dès ici-bas, sont proclamés « bienheureux »; sans doute — ajoutent d'ordinaire les commentateurs — à cause du bonheur qui les attend. Est-il nécessaire de recourir à ce détour? Étant donné l'esprit du livre, la possession présente de la grâce, identique dans le fond à la gloire, ne suffit-elle pas à justifier le terme de « bienheureux »?

Les amis de Dieu, représentés par le groupe choisi qui reparaît plusieurs fois dans la grande vision (iv-xx), sont « marqués au front du sceau de Dieu », ainsi les 144 000 appartenant aux douze tribus d'Israël (vii, 3, 4, 5, 6, 7, 8; ix, 4); ils ont « le nom de l'Agneau et celui de son Père inscrits sur leur front », ainsi les 144 000 qui escortent l'Agneau (xiv, 1). A ce signe s'oppose celui que portent au front et à la main droite les adorateurs de la bête (xiii, 16, 17; xiv, 9, 11; xv, 2; xvi, 2; xix, 20). Si extérieures que soient ces marques, elles n'en semblent pas moins désigner, la première (la marque de Dieu), les réalités intérieures et spirituelles de la grâce, pendant que la seconde (la marque de la bête) en présente une contrefaçon; c'est ce que suggère l'esprit du livre, non moins que le contexte et les circonstances. Le sceau des élus les préserve de fléaux qui, de la part de Dieu courroucé, symbolisent, non pas l'épreuve des justes, mais le châtiment des pécheurs (vii, 2-3). Le terme qui désigne le sceau de Dieu (σφραγίς) était employé, dans le langage chrétien, pour exprimer la *grâce sanctifiante*, le sceau du Saint-Esprit qui marquait au baptême les nouveaux fidèles; et il se trouve que l'expression figure particulièrement dans l'épître aux Éphésiens (Eph., i, 13; iv, 30; cf. II Cor., i, 22), qui a précisément les mêmes destinataires que l'Apocalypse. Pour la marque de la bête, malgré l'évidence du parallélisme, le prophète a employé un autre terme, χάραγμα; on dirait qu'il n'a pas voulu profaner le nom vénéré des chrétiens.

Voici un trait plus décisif : le prophète de l'Apocalypse connaît la grâce sanctifiante chez les chrétiens sous la forme de leur adoption comme « fils de Dieu et frères de Jésus-Christ ». Le dragon, désespéré de ne pouvoir atteindre ni l'enfant (Apoc., xii, 5), ni la femme, sa mère (xii, 16), s'en va « faire la guerre *au reste de sa descendance* » (xii, 17). L'interprétation de ce trait est claire et obvie : les autres enfants de la femme, de par le caractère même du mot qui les désigne, ne peuvent être opposés qu'à l'enfant dont il vient d'être parlé, au Messie. D'autre part, ces autres enfants, ce sont ceux « qui observent les commandements de Dieu et ont le témoignage de Jésus » (xii, 17); ce sont les chrétiens. Les chrétiens sont donc les « frères de Jésus » et les « enfants de l'Église » : c'est la doctrine qu'enseigne ailleurs le Nouveau Testament : « Dieu nous a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que *son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères* » (Rom., viii, 29; cf. Hebr., ii, 11-12). « La Jérusalem d'en haut (l'Église) est notre mère » (Gal., iv, 2, 6). De ces deux conceptions, combinées avec celle de l'Église, mère du Christ, il résulte que la descendance de la femme n'est pas à limiter au Messie, mais embrasse tous ceux qui sont au Christ; c'est exactement l'argument de saint Paul aux Galates : la promesse faite à Abraham vaut pour son lignage... qui est le Christ... « Si vous êtes au Christ, vous êtes donc *lignage* d'Abraham » (Gal., iii, 18, 29). Ajoutons qu'après avoir attribué au Christ et aux chrétiens la même mère historique (Apoc., xii, 17), l'auteur de l'Apocalypse leur attribue le même Père céleste : ces chrétiens qui sont les « enfants de l'Église » et les « frères de Jésus », sont aussi les « enfants de Dieu » : « Celui qui vaincra, dit Dieu, possédera ces choses : je serai *son Dieu* et il sera *mon fils* » (xxi, 7).

C'est bien cette même grâce sanctifiante des enfants de Dieu qui est désignée par l'expression : « mourir dans le Seigneur » (xiv, 13); ce n'est pas seulement mourir dans la foi au Seigneur, mais mourir dans l'union à lui, mourir dans ses bras. C'est encore *la vie de la grâce ici-bas* que désigne « la première résurrection » (xx, 5-6). « Heureux et saint celui qui y a part » : c'est bien la béatitude de l'état de grâce; celui qui en jouit peut être atteint par la « première mort », c'est-à-dire la mort temporelle; il n'a rien à craindre de la « seconde mort », c'est-à-dire de la mort spirituelle. On est au temps du millénaire, donc ici-bas, durant la phase paisible de la vie de l'Église; les bénéficiaires de cette première résurrection sont « prêtres de Dieu et du Christ » (xx, 6) : c'est l'expression consacrée, dans l'Apocalypse, pour désigner les biens surnaturels que le Christ confère dès ici-bas à ceux qu'a touchés son sang rédempteur (i, 6; v, 10); c'est donc bien la grâce sanctifiante.

Mais c'est vers les sept lettres qu'il faut nous tourner pour rencontrer les plus remarquables symboles de la grâce sanctifiante. L'état de l'Église de Sardes, « vivante de réputation, morte de fait », nous élève au-dessus de la vie physique et nous fait envisager la vie spirituelle de l'*état de grâce* et la mort spirituelle *du péché* (iii, 1). La menace que fait le Christ à l'Église de Laodicée de la « vomir » à cause de sa tiédeur, évoque, dans une image énergique et réaliste, l'extinction des derniers restes de sa vie spirituelle (iii, 16). Aucun symbole n'est plus délicat ni plus riche que celui de la visite intime offerte par Jésus à la même Église (iii, 20). D'après beaucoup d'exégètes, il s'agirait de la venue eschatologique; quelques rapprochements de textes sont spécieux : le juge est proche, il se tient à la porte (Matth., xxiv, 33; Marc., xiii, 29; Luc., xii, 36; Jac., v, 9); à l'inverse, le maître est à l'intérieur et ce sont les serviteurs qui, du dehors, frappent en vain à la porte fermée (Luc., xiii, 25; cf. Matth., xxv, 10). Malgré ces arguments, l'usage homilétique, qui voit ici la grâce, a raison, même en exégèse : il s'agit bien, à la manière de Cant., v, 2, de la visite d'un ami désireux d'entrer, de se faire inviter et de prolonger son séjour. Il y a dans ce symbole beaucoup plus que la grâce prévenante et la collaboration que nous y avons déjà soulignées (cf. col. 1133) : la venue de l'hôte et son entrée expriment l'habitation du Christ dans l'âme par la grâce (Eph., iii, 17; cf. Jac., iv, 5); le repas signifie la

nourriture spirituelle de l'âme et en particulier l'eucharistie (Joa., vi); la durée, l'intimité et la suavité de l'entretien pendant le repas qui est le principal, celui du soir (δεῖπνον), représentent les caractères correspondants de l'union et de la communication de l'âme avec Jésus-Christ dans la grâce sanctifiante (Joa., xiv, 23).

Une image moins intime, mais plus variée dans ses applications, est celle des vêtements; fréquente dans l'Apocalypse, elle est commune aux lettres (Apoc., iii, 4, 5, 18) et aux visions (xvi, 15; xix, 8, 13, 16). C'est d'ailleurs un procédé, instinctif à tous les peuples et fréquent dans toute la Bible, que d'exprimer, par le symbole extérieur des vêtements, les dispositions intérieures de l'âme (Gen., xxxvii, 31; xli, 42, la robe de Joseph; Matth., xxii, 11, la robe nuptiale de la parabole évangélique; cf. Ex., xix, 10, 14; Lam., iv, 14). L'image se déploie dans une double direction : d'une part le vêtement sert à couvrir la nudité qui signifie soit la pauvreté, soit la honte; le vêtement sera donc symbole de richesse contre la pauvreté de la nudité et symbole d'honneur contre la honte de la nudité; d'autre part, le vêtement, par ses souillures, représente le péché; par sa propreté et surtout par sa blancheur, il représente principalement la pureté, l'innocence; accessoirement, la joie ou la victoire. Qu'il s'agisse donc du vêtement qui recouvre la nudité ou du vêtement blanc qui éloigne toute souillure, le symbole, sans exclure les sens accessoires de joie ou de victoire, désignera la pureté et l'innocence de la grâce, à moins que le contexte ne nous invite à y voir l'épanouissement de cette grâce dans la gloire.

L'Église de Sardes, qui n'est qu'une morte (Apoc., iii, 1), garde pourtant certains éléments de vie spirituelle; il y a chez elle quelques fidèles « qui n'ont pas souillé leurs vêtements » (iii, 4) c'est-à-dire qui n'ont pas commis le péché qui souille l'âme : ceux-là « marcheront » avec le Christ « en vêtements blancs » (iii, 4); on songe aux vêtements blancs que, depuis leur baptême, les néophytes portaient toute la semaine de Pâques; le symbolisme est le même (Gal., iii, 27); il désigne la pureté de l'état de grâce. Quand, ensuite, ce sont encore les « vêtements blancs » qui sont promis au vainqueur, avec l'assurance que son nom ne sera pas effacé du livre de vie (Apoc., iii, 5), ce n'est plus seulement la pureté de la grâce sanctifiante, c'est aussi la joie, la victoire et même déjà la gloire du triomphe.

L'Église de Laodicée joint à sa tiédeur l'illusion spirituelle; elle se croit riche de tout; au contraire, elle est pauvre, aveugle et nue (iii, 17). Parmi les trois remèdes spirituels qu'elle est invitée à « acheter » au Christ, figure celui des « vêtements blancs » « pour se couvrir et ne pas laisser paraître la honte de sa nudité » (iii, 18); il s'agit de recouvrer la robe de la grâce sanctifiante reçue au baptême (Gal., iii, 27) et de faire disparaître la honte du péché.

Parfois l'image du vêtement, tout en gardant son symbolisme de la pureté de l'âme, s'associe à la grande leçon de la vigilance : « Heureux celui *qui veille* et *qui garde ses vêtements* pour ne pas aller nu et ne pas laisser voir sa honte! » (Apoc., xvi, 15.) Celui qui veille, en gardant sur lui ses vêtements, est prêt, au premier appel, à se présenter en tenue convenable, sans avoir à se vêtir, ainsi faut-il constamment garder à son âme le vêtement de la grâce, pour être à même de répondre sans délai au signal imprévu du juge.

Mais la plus belle application de ce symbole, c'est « le vêtement de fin lin *(byssus)*, éclatant et pur » qui est « donné » à l'Épouse pour la préparer à ses noces avec l'Agneau (xix, 8). Ce vêtement de fin lin, par sa blancheur, symbole de pureté et de grâce, contraste avec le vêtement de la courtisane qui est bien aussi de fin lin *(byssus)* (mais de couleur) pourpre et écarlate, symbole de ses crimes et de ses abominations (xvii, 4; xviii, 16); un des traits de son châtiment, c'est qu'elle sera mise à nu (xvii, 16). Le prophète explique lui-même le symbole du vêtement de l'Épouse: « Ce fin lin, déclare-t-il, ce sont les actes de justice des saints » (xix, 8). C'est la somme des œuvres méritoires des membres du Christ, accomplies en eux par son Esprit; elles sont considérées comme formant le vêtement de son corps mystique. Admirable image de la grâce sanctifiante envisagée collectivement! Chaque hôte, au festin des noces, a la robe nuptiale (Matth., xxii, 11); les saints, individuellement, sont revêtus de robes lavées et blanchies dans le sang de l'Agneau (Apoc., vii, 14); ainsi toute l'Église en corps est contemplée dans l'étincelante blancheur de sa pureté collective (xix, 8).

Pendant que l'Épouse est habillée de blanc, l'Époux, sous l'image du *cavalier victorieux*, a « un vêtement teint de sang » (xix, 13), pour marquer le caractère sanglant de son sacrifice rédempteur; mais il est monté sur un cheval blanc et son escorte, sur des chevaux blancs, est aussi habillée de blanc.

Les sept lettres nous fourniraient encore d'autres admirables symboles de la grâce sanctifiante, particulièrement dans les formules si pittoresques des *promesses* finales de chaque message; mais souvent ces formules ne se limitent pas à la *grâce;* elles se prolongent jusqu'à *la gloire*, c'est là que nous les retrouverons (cf. col. 1144).

Mais entre la *grâce* de la vie présente et la *gloire* de la vie future se place le *jugement* qui couronne la grâce et décide de la gloire.

e. Le jugement : grâce, récompense et héritage. — Le drame de l'Apocalypse aboutit au jugement. La Ire partie (vi-xi) qui nous conduit déjà jusqu'à la fin des temps, se termine sur cette perspective : les vingt-quatre vieillards proclament que le moment est venu « de *juger* les morts, de *donner la récompense* aux serviteurs de Dieu... et *de perdre* ceux qui *perdent* la terre » (xi, 18); comme dans Joa., v, 25 et Act., xxiv, 21, il est question des méchants, aussi bien que des bons. La IIe partie du livre (Apoc., xii-xx), qui reprend sous une forme plus précise toute la série des temps, anticipe d'abord ce jugement par la double parabole du Fils de l'homme qui préside, d'une part, la « moisson des justes » (xiv, 14-16) et, d'autre part, la « vendange des méchants » (xiv, 17-20). Ce jugement est réalisé sous une première forme au millénaire : d'un côté les martyrs et ceux qui n'ont point adoré la bête, ils ont la « vie ». Les autres morts n'ont point la « vie » (xx, 4-5). Enfin c'est le « jugement suprême » (xx, 11-15). Sur le grand trône éclatant de lumière, c'est Dieu qui est assis; quoique non mentionné dans la très brève description, Jésus-Christ lui est sans doute associé, comme dans toute la vision; il dispose du livre de vie (iii, 5; xxi, 27) qui trouve ici sa destination suprême. Le trône est blanc (xx, 11), image de la pureté absolue de cette cour de justice (Swete) ou de la miséricorde qui va présider au jugement (Allo). Tous les morts comparaissent, les grands et les petits, les bons et les méchants : des méchants, le sort sera sommairement indiqué (xx, 14-15); celui des bons sera longuement décrit (xxi, 1-xxii, 5).

Ce jugement universel semble coïncider avec la parousie du Fils de l'homme (xxii, 12). Mais les chrétiens, endormis dans le Seigneur, n'auront pas attendu ce moment pour jouir des fruits de la grâce : les martyrs qui demandent à Dieu de venger leur sang, sont invités à attendre patiemment, pour cette revanche, le délai des desseins de Dieu, mais chacun d'eux reçoit sans tarder la « robe blanche » qui n'est pas seulement un gage de la félicité future, mais le vrai symbole de ce bonheur suprême et définitif (vi, 10-11); et c'est bien avec leur récompense céleste que nous les voyons

ensuite devant le trône de Dieu et de l'Agneau (vii, 3-17).

Dans cet instant décisif, qui couronne l'économie d'ici-bas, on retrouve tous les caractères de cette économie : la rétribution du juste s'y présente tout à la fois comme une grâce, une récompense et même un héritage.

α) *Une grâce.* — Ce caractère, souvent énoncé au cours du livre, est, à ce moment suprême, mis en un vif relief. Pour la première fois depuis le début de la vision, Dieu prend la parole : il annonce la fin du monde présent et le renouvellement de toutes choses (xxi, 5). C'est alors qu'il fait la proclamation suivante : « A celui qui a soif je donnerai gratuitement de la source de l'eau de la vie » (xxi, 6). Sous la belle image de l'*eau de la vie*, familière à toute l'Écriture (Is., lv, 1; Joa., iv, 10; vii, 38), c'est l'offre généreuse de la grâce. Quand l'Esprit et l'Épouse font écho à cette déclaration, c'est dans l'appendice final de l'Apocalypse (Apoc., xxii, 17); c'est donc en dehors du drame; leur offre de la grâce ne peut dès lors se rapporter qu'à la vie présente. L'offre du Père, au contraire, domine le temps; elle se présente comme un dernier appel avant le choix décisif; elle suppose encore chez l'homme la soif, c'est-à-dire le besoin et le désir; après la consommation, il n'y aura plus ni faim ni soif (vii, 16). D'ailleurs cette offre du Père a une portée unique : il ne s'agit plus simplement, comme chez l'Esprit et l'Épouse, de « l'eau de la vie » (xxii, 17), mais « de la source de cette eau » (xxi, 6). Ce n'est pas en vain que Dieu vient de se proclamer l' « *alpha* et l'*oméga*, le commencement et la fin » (xxi, 6); il est lui-même cette source (xxi, 6); c'est à cette source que l'Agneau, transformé en pasteur, conduira ses brebis fidèles pour les y abreuver éternellement (vii, 17).

β) *Une récompense.* — Si la rétribution est une grâce, elle est en même temps une *récompense.* Sans doute le jugement est prononcé d'après ce qui est inscrit dans les livres. « Des livres furent ouverts » (xx, 12). On dirait que chacun a le sien. Mais « on ouvrit encore un autre livre qui est le *livre de vie* » (xx, 12). Celui-ci est sans doute la récapitulation de tous les autres : c'est le *livre de l'Agneau* (xiii, 8; xxi, 27); il en dispose et peut en effacer les noms (iii, 5); ceux-là seulement qui y sont inscrits entreront dans la Jérusalem nouvelle (xxi, 27); ceux qui n'y figurent pas seront jetés dans l'étang de feu (xx, 15). Mais cette inscription au livre de vie est faite d'après les œuvres de chacun; voilà pourquoi il est dit du jugement : tantôt qu'il est prononcé tout à la fois « d'après ce qui est écrit dans les livres et d'après les œuvres » (xx, 12), tantôt qu'il est *selon les œuvres* (ii, 23; xx, 13), et c'est ainsi qu'il est une récompense; non pas que l'œuvre vaille par elle-même une rétribution surnaturelle; mais la grâce avec laquelle l'œuvre est faite est le principe de sa valeur méritoire. Il y a même, entre ces œuvres et leur récompense, une équivalence qui constitue une sorte de talion surnaturel, ainsi qu'on le rencontre partout dans la Bible, aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau (Is., xl, 2; Jer., i, 15, 29; Ps., cxxxvii, 8; Matth., vii, 2). S'il arrive que l'Apocalypse semble contrevenir à cette exacte proportion, en réclamant pour la courtisane, symbole de Rome persécutrice, non seulement qu'on la paie, comme elle-même a payé, mais qu'on lui rende « au double selon ses œuvres » (Apoc., xviii, 6; cf. 7, 8), ce n'est qu'une manière énergique d'exprimer la rigueur de cette équivalence. La dernière déclaration du Christ dans l'Apocalypse : « Voici que je viens promptement et ma *récompense* est avec moi pour *donner* à chacun selon ce qu'est *son œuvre* » (xxii, 12), envisage tous ces points de vue à la fois : c'est une récompense des œuvres, mais c'est une grâce du divin donateur.

γ) *Un héritage.* — Cette rétribution, qui est tout à la fois une grâce et une récompense, est encore pour le chrétien un *héritage* promis; ce point de vue, familier à tout le Nouveau Testament (Matth., v, 5; Luc., x, 25; Matth., xix, 29; Marc., x, 17; Luc., xviii, 8; Act., xx, 32; Rom., viii, 17; I Cor., vi, 9, 10; xv, 50; Gal., iii, 29; iv, 7; v, 21; Eph., i, 14, 18; v, 5; Col., iii, 24; Tit., iii, 7; Hebr., i, 14; vi, 17; ix, 15; Jac., ii, 5; I Petr., i, 4; iii, 9) n'échappe point à l'Apocalypse; il y est représenté par un seul texte, mais celui-ci a une très grande portée. Dans sa déclaration finale du jugement dernier, Dieu, après avoir renouvelé l'offre de « la source de l'eau de la vie », ajoute : « *Le vainqueur recevra en héritage* (κληρονομήσει) *toutes ces choses :* je lui serai *Dieu* et lui me sera *un fils* » (xxi, 7). Ce terme de « vainqueur » nous reporte aux promesses finales des sept lettres : il en est comme la récapitulation et c'est précisément dans ce contexte que Dieu proclame la *filiation divine du chrétien*, filiation qui constitue son titre à l'*héritage divin.* En quoi consiste cet héritage? C'est le dernier aspect à envisager.

f. La gloire. — Cet héritage du vainqueur (xxi, 7), c'est ce que le prophète nous décrit, non seulement dans la grande vision finale (xxi, 1-xxii, 5), mais encore dans les anticipations qu'il en a faites au cours du livre, en particulier dans la scène des élus en robes blanches devant le trône de Dieu (vii, 3-17) et dans les sept lettres, dont les promesses ne s'arrêtent pas à la réalisation d'ici-bas (ii-iii). Ce tableau final, avec les traits qui le rejoignent, est sans aucun doute à interpréter spirituellement; nulle part ne sont plus brillamment exprimées les promesses surnaturelles qui remplissent l'Évangile et le Nouveau Testament; c'est le point culminant de l'Apocalypse; c'est la glorieuse et optimiste conclusion de tant de visions effarantes.

Voici le nouveau ciel et la nouvelle terre : c'est la nature glorifiée; elle est montrée au prophète comme le séjour de l'humanité glorifiée; il n'y a plus de mer; la bienheureuse transformation a fait disparaître cet élément obscur, symbole du trouble, de l'agitation et du mal; c'est de là que sort la bête (xiii, 1). C'est dans ce monde transformé que va se réaliser le royaume de Dieu idéal. L'humanité glorifiée est représentée par la « nouvelle Jérusalem » : celle-ci, comme dans tout le reste de la vision et même ailleurs, dans le Nouveau Testament, est tantôt une *ville* qui descend du ciel, d'auprès de Dieu (xxi, 2, 10; cf. iii, 12; xxii, 19; Hebr., i, 9; xii, 22), tantôt une *femme*, une nouvelle mariée, parée pour son époux (xxi, 2, 9; cf. xix, 7; xii, 1; Eph., iv, 15). Cette ville idéale est un temple, en même temps qu'une cité : elle est tout à la fois la communauté des élus et le « tabernacle de Dieu parmi les hommes » (xxi, 3). Elle jouit de la présence de Dieu sous sa forme la plus parfaite : sa haute muraille la sépare et la protège de tout ce qui est impur (xxi, 12, 27); ses douze portes sont toujours ouvertes pour accueillir tout ce qui est purifié (xxi, 12, 25). Elle est brillante de la gloire de Dieu (xxi, 11) : c'est cet éclat spirituel que représente l'éclat matériel des éléments qui la constituent : l'or, les perles, les pierres précieuses en forment non seulement l'ornement, mais la matière (xxi, 18-21). Les douze portes sont marquées des noms des douze tribus d'Israël (xxi, 12), symbole de la plénitude du nombre des enfants de Dieu; les douze pierres de fondation portent les noms des douze apôtres de l'Agneau, fondateurs de l'Église (xxi, 14; cf. Eph., ii, 20). Cette parfaite présence de Dieu remplace les éléments caducs de ce monde; il n'y a plus besoin du soleil, ni de la lune, pour éclairer la nouvelle Jérusalem; la gloire de Dieu l'illumine et l'Agneau est son flambeau (xxi, 23; xxii, 5). Il n'y a plus de temple; le Seigneur Dieu tout-puissant en est le temple, ainsi que l'Agneau (xxi, 22). Quelques traits cepen-

dant y rappellent encore l'état d'ici-bas; pendant que les Judéo-chrétiens y semblent installés d'avance, les nations y viennent à la lumière de l'Agneau et y apportent ce qu'elles ont de plus magnifique et de plus précieux (xxi, 25, 26) : non qu'il s'agisse de porter atteinte à la parfaite égalité des membres du nouveau royaume; cet universalisme est bien dans l'esprit de l'Apocalypse, mais c'est un simple rappel de l'origine des deux éléments juif et païen qui ont fourni la population de la céleste Jérusalem. On n'y voit point, comme dans saint Paul, le Christ, son œuvre achevée, remettre le royaume à son Père, afin que Dieu soit tout en tous (I Cor., xv, 24-28). L'Agneau reste l'éternel Époux de son Église (Apoc., xxi, 3, 9; cf. xix, 7); il demeure, en même temps que Dieu, l'éternelle lumière de son peuple (xxi, 22); il partage le trône de Dieu (xxii, 3). Mais la différence n'est qu'apparente; pour saint Paul aussi, après la fin du règne militant, le Christ, dans la paix de l'éternité, continue avec son Père son œuvre envers son peuple, œuvre qui n'a plus besoin d'intermédiaire, œuvre d'effusion continue de la grâce et de communion avec lui.

Dans ce brillant tableau, aussi riche de doctrine que de poésie, la grâce est abondamment représentée. Elle l'est d'abord par la *vie*. Si, dans l'étang de feu qui fait pendant à la nouvelle Jérusalem, c'est la « seconde mort », celle qui ne connaît pas de résurrection, ici, au contraire, c'est la vie par excellence, la vraie vie, celle qui ne redoute plus aucune mort. Elle s'y présente sous bien des formes. La première est celle du « *fleuve d'eau de la vie*, clair comme du cristal, jaillissant du *trône de Dieu et de l'Agneau*, au milieu de la rue de la ville » (xxii, 1). Ce fleuve rappelle d'abord les quatre fleuves du paradis terrestre (cf. le trait suivant de l'arbre de vie (xxii, 2), mais davantage encore le cours d'eau, qui, d'après Ézéchiel (xlvii, 1-12), sort à l'orient du roc qui est sous le Temple et va assainir la mer Morte (cf. Ps., xlvi, 9). Celui de la nouvelle Jérusalem jaillit du trône même de Dieu et de l'Agneau. Le symbolisme est clair : l'eau de la vie signifie la grâce, un peu partout dans la Bible (Ps., xxxvi, 10; Ps., xlii-xliii; Is., lv, 1), mais tout particulièrement dans les écrits johanniques (Joa., iii, 5; iv, 10, 11, 13, 14; vii, 38; I Joa., v, 6, 8); dans le quatrième évangile, l'eau représente tout à la fois le sacrement de la régénération (iii, 5) et le don du Saint-Esprit (vii, 38). L'eau sert au baptême d'où naît la vie surnaturelle. Ailleurs dans l'Apocalypse, ce symbole est manifeste : c'est la grâce qui est offerte sous le nom d' « eau de la vie » par le Père (xxi, 6), par l'Esprit et l'Épouse (xxii, 17). L'Agneau, devenu pasteur, conduira ses élus « aux sources d'eau de la vie » (vii, 17), c'est-à-dire à la gloire et au bonheur. Du rapprochement de tous ces textes, les meilleurs interprètes de l'Apocalypse concluent que ce fleuve d'eau de la vie, qui jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau, c'est plus que la grâce qui a sa source en Dieu (grâce de Dieu) et en l'Agneau (grâce du Christ), c'est le *Saint-Esprit lui-même* qui procède du Père et du Fils et qui est l'agent de la communication de la grâce : ainsi, dans la Jérusalem nouvelle, apparaît la Trinité tout entière : « le Père pénètre toute la cité de sa gloire, l'Agneau l'illumine de sa doctrine; l'Esprit l'arrose et y fait naître partout la vie » (B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 326).

De part et d'autre du fleuve de l'eau de la vie, croissent des « arbres de vie » (xxii, 2). Ces arbres rappellent l' « arbre de vie » promis à l'Église d'Éphèse (ii, 7) et celui-ci, comme ceux-là, nous reportent à l « arbre de vie » du paradis terrestre (Gen., ii, 9). Cette croyance à la réapparition de l'arbre de vie dans le futur séjour de l'homme était très ancrée dans la tradition juive; elle tient une grande place dans les apocryphes (*Hénoch éthiopien*, xxiv, 17; xxv, 3-7; cf. lxxvi-lxxvii; *Hénoch slave*, viii; *Apoc. Petri*, 15-16; *Apoc. Mos.*, xxviii; *Psaumes de Salomon*, xx, 7, 8). Le nom de l'arbre et le récit de la Genèse suggèrent (nous l'avons vu, col. 764), que cet arbre devait servir à l'entretien de la vie immortelle de l'homme innocent; Dieu, non sans ironie, a soin d'en interdire l'accès à l'homme devenu pécheur (Gen., iii, 22, 24). Les rapprochements de l'Apocalypse fortifient cette impression. Dans la promesse à l'Église d'Éphèse (Apoc., ii, 7), cet arbre de vie désigne l'aliment surnaturel d'ici-bas, l'eucharistie (Joa., vi) qui ranimera la charité assoupie à Éphèse (Apoc., ii, 4); mais il n'exclut pas l'aliment de la vie future : et ainsi cette image de la première lettre rejoint celle du tableau final (xxii, 2), réalisant de cette manière les caractères de la vie éternelle d'après saint Jean. Quant à l'arbre de vie de la nouvelle Jérusalem, son symbolisme est clair et précis : il est un des éléments du bonheur des élus; l'usage de cet arbre constitue un droit (xxii, 14) et la privation de ce droit fait l'objet d'une menace (xxii, 19) : c'est que l'arbre de vie — comme l'eau de la vie — représente l'alimentation surnaturelle des bienheureux. Cet arbre exerce sa vertu par ses fruits et même par ses feuilles. Il donne ses fruits tous les mois, fécondité extraordinaire qui symbolise ses effets merveilleux. Les feuilles elles-mêmes servent à la guérison des nations (xxii, 2) : c'est un des rares traits où perce encore, dans ce tableau final, le souvenir de l'état d'ici-bas. Si l'eau de la vie est le Saint-Esprit (xxii, 1), le fruit de l'arbre représenterait Jésus se donnant en nourriture, ici-bas, sous la forme de l'eucharistie, au ciel, sous une forme encore plus mystérieuse; les feuilles, réservées pour la guérison, seraient la grâce médicinale du repentir et du sacrement de pénitence; elle précède normalement la réception de l'eucharistie (cf. B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 327).

On peut rapprocher du symbole de l'arbre de vie celui de la *manne cachée* promise à l'Église de Pergame (ii, 17) : c'est une allusion au vase de manne renfermé dans l'arche (Ex., xiii, 23; Hebr., ix, 4), plutôt qu'à la scène de l'occultation de l'arche au mont Pisgah (II Macch., ii, 4) et à la légende juive de sa découverte au temps messianique. D'après le langage tenu par Notre-Seigneur sur la manne, figure du pain de vie (Joa., vi, 31), il n'est pas douteux qu'il s'agisse ici de la nourriture spirituelle qu'est l'eucharistie et cette promesse d'un aliment surnaturel est bien de circonstance pour dédommager de l'interdiction des idolothytes (Apoc., ii, 14). Quelques exégètes voient ici, dans l'eucharistie, le gage et la figure des biens célestes, mais l'épithète de « manne cachée » invite à n'y considérer que la grâce de la vie présente, car au ciel, dans la gloire, toute splendeur éclatera (I Joa., iii, 2; I Cor., xiii, 9, 12).

La *vie* apparaît encore sous la forme de la « couronne de vie » : c'est la promesse faite à l'Église de Smyrne (Apoc., ii, 10); elle semble bien viser immédiatement la *gloire*, puisqu'elle s'adresse à un vainqueur qui a été fidèle jusqu'à la mort (ii, 10); c'est sans doute parce qu'il a subi la première mort qu'il n'a rien à craindre de la seconde (ii, 11). Aussi le Christ se présente-t-il à lui comme le principe de toute vie (le premier et le dernier), comme celui qui a passé par la mort pour « vivre dans la gloire » (ii, 8). Au contraire, ce ne peut être que la grâce de cette vie, la « couronne » que possède l'Église de Philadelphie; elle est invitée à ne pas se la laisser ravir (iii, 11); la couronne de gloire est à l'abri des ravisseurs. Il est remarquable que les couronnes sont réservées aux deux seules Églises exemptes de reproches. Les couronnes d'or des vingt-quatre vieillards sont manifestement des symboles de gloire qui représentent la victoire et la vie éternelle (iv, 4). Quand les vieillards prosternés les jettent en hommage

devant le trône de Dieu (iv, 10), leur geste équivaut à proclamer que leur victoire et leur gloire viennent de Dieu et ne leur appartiennent que par grâce (André de Césarée, Aréthas). La couronne donnée au cavalier à cheval blanc (vi, 2) appartient à un autre ordre de symbolisme : c'est une couronne de triomphe et de royauté. Saint Jacques connaît aussi la « couronne de vie » (i, 12) et saint Pierre la « couronne de gloire » (I Petr., v, 4; cf. II Tim., iv, 8, la « couronne de justice »).

Cette vie, qui remplit la Jérusalem nouvelle, a encore donné son nom au *livre de vie* (Apoc., iii, 5; xiii, 8; xvii, 8; xx, 12, 16) : ceux qui sont inscrits dans ce livre sont marqués pour la vie éternelle; cette inscription n'est d'ailleurs qu'une image : celle de la prescience de Dieu.

Chez saint Jean, la *lumière* va de pair avec la *vie;* ainsi en est-il dans le quatrième évangile : le Verbe est lumière en même temps que vie, vérité non moins que grâce; il serait étonnant qu'il n'en fût pas de même dans l'Apocalypse. Si la grâce, devenue la gloire, se déploie en vie par le fleuve d'eau et l'arbre, elle ne rayonne pas moins en lumière sur les élus par l'éclat qui émane de Dieu et de l'Agneau et qui rend inutiles, dans la Jérusalem nouvelle, toutes les lumières inférieures (xxi, 22; xxii, 5). Ici encore les lettres aux sept Églises préludent à l'illumination finale; l'Église de Thyatire reçoit la promesse de l' « étoile du matin » (ii, 28). Cette expression, déconcertante au premier abord, est expliquée par le livre même : Jésus-Christ y déclare qu'il est lui-même l' « étoile brillante du matin » (xxii, 16). Il s'agit donc, dans cette promesse, de la possession de Jésus-Christ, déjà promise sous les formes de l'arbre de vie (ii, 17) et de la manne cachée (ii, 17). *Christus est* STELLA MATUTINA *qui, nocte sæculi transacta, lucem vitæ sanctis promittit et pandet æternam* (Bède). C'est par la participation à cette lumière que les églises sont des « lampes » (λυχνίαι) et leurs anges, des « astres » (ἀστέρες) : le chef de l'Église est donc bien l' « étoile du matin », la plus brillante des étoiles, dont l'apparition annonce le jour (II Petr., i, 19) et qui éclaire progressivement, en attendant le soleil de la parousie (Swete). Mais l' « étoile du matin », ne marquant que l'aurore, se réfère évidemment à la vie spirituelle présente; seul le plein jour de la parousie verra la transformation en gloire (Prov., iv, 18). Mais cette vie présente a déjà la possession du Christ, suivant une doctrine chère à saint Jean : « Celui qui a le Fils a la vie éternelle » (I Joa., v, 12; cf. ii, 22, 23).

La vie et la lumière sont l'apanage de la sainteté. Dans la Jérusalem nouvelle qui est sainte (xi, 2; xxi, 2, 10; xxii, 19), comme Dieu (iv, 8; vi, 10) et le Christ (iii, 7), il n'entre rien que de pur et de saint (xxi, 8, 27; xxii, 15). Cette pureté est représentée par les vêtements blancs. Le symbole convient également à la grâce et à la gloire, mais — chose remarquable — quand il s'agit de la pureté précaire de la grâce d'ici-bas, le mot employé est, généralement, le terme ordinaire et générique « vêtements » (ἱμάτια) (iii, 4, 5, 18; xvi, 15; cf. xix, 13, 16); quand il s'agit de la pureté définitive de la gloire, c'est le mot spécifique plus noble « robe » (στολή); c'est « une robe blanche », symbole de gloire, et le « repos », symbole de bonheur, qui sont donnés aux martyrs, dès leur sacrifice et sans attendre que leur sang soit vengé (vi, 11). C'est avec « des robes blanches », symbole de gloire et de bonheur, et avec des palmes en mains, symbole de victoire, que défile, devant le trône de Dieu et en présence de l'Agneau, la multitude innombrable des élus (vii, 9). Ces robes, ils les ont lavées et *blanchies* dans le sang de l'Agneau (vii, 14).

Dès ici-bas les amis de Dieu, à l'encontre de ceux qui ont le signe de la bête, étaient marqués du sceau de Dieu ou de l'Agneau et portaient leurs noms sur le front (vii, 2; ix, 4; xiv, 1). Dans la gloire ces marques demeurent : « le nom de Dieu est sur leurs fronts » (xxii, 4). Mais tout ce qui restait secret, s'épanouit. A l'Église de Pergame a été promise, en même temps que « la manne cachée », « *une petite pierre blanche* sur laquelle est écrit *un nom nouveau* que personne ne connaît, si ce n'est celui qui le reçoit » (ii, 17). La petite pierre blanche, symbole favorable, peut s'expliquer par bien des usages connus de l'antiquité, par exemple celui des amulettes; mais il est difficile de préciser. D'ailleurs, ce qui importe, c'est le *nom nouveau*. Or ce nom, plutôt que d'être un nom secret de Dieu ou de Jésus-Christ (iii, 12) doit être le *symbole de la vie nouvelle du vainqueur* (Is., lxii, 2; lxv, 15); c'est un nom exprimant le changement opéré dans son âme, une acquisition ou un accroissement de la grâce que peut seul apprécier pleinement celui qui les reçoit. « Ce nom donne une expression à la gloire nouvelle des enfants de Dieu, qu'eux seuls peuvent voir et dont les non-appelés n'ont aucun soupçon » (Düsterdieck, cité par Allo, p. 30). Il est clair que le caractère secret de ce nom nouveau convient mieux à la grâce cachée de la vie présente, mais ce nom s'étalera dans l'épanouissement de la gloire future.

Non moins mystérieuse est la promesse faite par le Christ à l'Église de Philadelphie : il fera du vainqueur, « une colonne dans le temple de Dieu » et il y écrira trois noms : « le nom de Dieu, le nom de la nouvelle Jérusalem et son nom nouveau » (iii, 12). La colonne, symbole de la solidité (I Tim., iii, 15; Gal., ii, 19; on déplace un chandelier, ii, 5, on ne déplace pas une colonne), représente la persévérance assurée. Quant aux noms nouveaux inscrits sur cette colonne, tous représentent la grâce dans son empreinte sur l'âme : le nom de Dieu d'abord; de même que, dans l'ancienne loi, ce nom était comme inscrit sur chaque Israélite par la bénédiction divine (Num., vi, 27), de même dans la loi nouvelle, ce nom est marqué sur chaque âme par la grâce avec le sceau de l'Esprit-Saint (II Cor., i, 22; Eph., i, 13; iv, 30). Du même coup se trouve inscrit le nom de la nouvelle Jérusalem : il consacre notre appartenance à l'Église; porter son nom, c'est être ouvertement reconnu comme un de ses citoyens. Le nom nouveau du Christ pourrait bien être celui de *Logos;* il ne semble pas avoir été familier dès l'origine; seul saint Jean l'a révélé (Apoc., xix, 13; cf. Joa., i, 1, 14); ce nom imprimé sur le chrétien marque la prise de possession du Christ sur lui et sa communion avec le Christ.

Après toutes ces images distinctes, il nous faut grouper celles qui, par des traits divers et selon les possibilités du langage humain, achèvent d'exprimer cette intime union avec Dieu qui fait le bonheur des élus. La gloire de Dieu dont brille la nouvelle Jérusalem, les illumine et les investit de la présence divine. « Ils sont debout devant Dieu » (vii, 15); leur attitude est celle d'un service religieux sans interruption (λατρευούσιν, vii, 15; xxii, 3) : c'est par là que se traduisent l'intimité et la durée de cette communion. Dans le tableau du c. vii, 15-17, où il y a encore un temple et une alternance de jour et de nuit, ce service a lieu *jour et nuit dans le sanctuaire* (vii, 15). Dans le tableau final, où « le trône de Dieu et de l'Agneau est au milieu de la ville » pour y tenir lieu de temple et de lumière (xxii, 3), cette présence, sous la forme d'un service sacré, est aussi durable que le jour qui ne connaît plus de déclin (xxii, 3). C'est le « tabernacle de Dieu avec les hommes » (xxi, 3); « il habite avec eux et ils sont son peuple » (xxii, 3). « Celui qui est assis sur le trône dresse sa tente sur eux » (vii, 15) : c'est le merveilleux privilège de la *Chekkina*, dont bénéficiait Israël, qui devient, pour les bienheureux un état normal. Ils « règnent

avec Dieu (XXII, 5); ils participent à la royauté de Jésus-Christ (I, 9); ils sont assis avec lui sur le trône (II, 21) et partagent son pouvoir sur les nations (II, 26). Plus de cause de souffrance au dehors : l'ardeur du soleil ne les accable plus, ni aucune chaleur brûlante » (VII, 16); il n'y a plus ni deuil, ni cri, ni douleur (XXI, 4); Dieu essuie toute larme de leurs yeux (VII, 17; XXI, 4). Plus de source intérieure de besoin : ils n'ont plus ni faim, ni soif (VII, 15). Dieu les illumine (XXII, 5) en leur donnant sa lumière de gloire (XXI, 22); ils voient sa face (XXII, 3; cf. I Cor., XIII, 12). L'Agneau se fait leur pasteur et les conduit aux sources des eaux de la vie (VII, 17), c'est-à-dire dans le sein de Dieu. Et ainsi en sera-t-il aux siècles des siècles. Ce qu'expriment toutes ces images entassées, c'est la communion la plus intime, la pleine jouissance et le parfait bonheur.

8° *Conclusion. Apocalypse et Genèse.* — C'est sur ce tableau grandiose que se termine, avec l'Apocalypse, la Bible elle-même. Quoique, d'après la tradition, le quatrième évangile ait été composé après l'Apocalypse, ce n'est pas sans raison que l'Église a placé la vision johannique à la fin du recueil sacré; elle en est la vraie conclusion; elle met en particulier le *sceau final* à la *doctrine de la grâce.* Toutes les promesses entrevues par les patriarches, annoncées par les prophètes, réalisées par le Christ et prêchées par ses apôtres, les voici toutes présentées sous de brillantes images : dans ce livre, qui nous fait assister au déroulement des desseins de Dieu, durant les siècles chrétiens, sous la direction du Christ glorifié, la fin rejoint le commencement : les promesses des sept lettres n'ont leur accomplissement plénier que dans la Jérusalem céleste et les avis pour le temps présent se projettent sur la perspective finale. Et, après s'être rejointes entre elles, ces premières et ces dernières pages du dernier livre de la Bible rejoignent à leur tour les premières du premier livre; c'est à l'image du paradis terrestre, agrandie et spiritualisée, que se présente le paradis céleste, avec son fleuve d'eau de la vie et son bosquet d'arbres de vie. Le rapprochement n'est pas sans conséquences pour la doctrine de la grâce : au paradis terrestre, le caractère absolu et transcendant des dons de la grâce a peu de relief et semble s'absorber dans la transcendance relative des dons préternaturels. Or, dans le tableau final de l'Apocalypse, avec l'interprétation spirituelle qui s'impose, la transcendance absolue de ces dons est indéniable. Ce tableau final de la Bible donne la clef du tableau initial et réfléchit sur lui sa propre certitude. Ainsi se réalise le principe cher aux apocalypses : *la fin comme le commencement.* Cette gloire de la nouvelle Jérusalem n'est pas seulement le rétablissement, par la rédemption de Jésus-Christ, du plan de Dieu brisé par le péché de l'homme; bien au contraire, c'est le magnifique couronnement de l'unique dessein de Dieu où entraient, pour leur part, le péché de l'homme et la rédemption de Jésus-Christ.

IIIe partie : Synthèse théologique. La doctrine biblique de la grâce. — L'examen de la Bible tout entière vient de nous montrer quel écart il y a, au sujet de la *grâce*, entre le *nom* et la *chose*, combien la réalité déborde le terme qui l'exprime : alors que le terme se réduit à un certain nombre de cas (environ 150) dans le seul Nouveau Testament, la réalité remplit le dessein de Dieu dans toutes ses phases comme dans toute son étendue et s'épanouit dans l'Écriture tout entière, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. Nous sommes maintenant dans de meilleures conditions d'information pour reprendre (cf. col. 759) et poursuivre l'étude du mot « grâce » dans son sens plénier. Ce sens résulte de la complète pénétration du terme dans son acception technique, mais aussi de la lumière que font rejaillir sur lui les termes corrélatifs (antithétiques ou parallèles) que le langage biblique lui associe. D'où les deux sections de cette synthèse théologique. I. La notion théologique de la grâce d'après la Bible; II. Les notions connexes à la grâce.

I. LA NOTION THÉOLOGIQUE DE LA GRACE D'APRÈS LA BIBLE. — Cette notion de la grâce est celle à laquelle nous a conduit, dans la Ire partie, l'étude philologique du mot (cf. col. 714); en éliminant successivement les sens inférieurs, nous avons abouti à ce sens plus élevé qui est appelé sens théologique. Mais, à vrai dire, le changement constaté au cours de cette ascension s'est fait moins dans le terme que dans la réalité qu'il désigne. Ce n'est pas précisément un sens nouveau qui a été pris par le mot, c'est plutôt un contenu nouveau qui a été versé dans le mot par la révélation chrétienne (cf. col. 758). C'est ce contenu nouveau que nous a présenté la IIe partie : elle l'a demandé à l'étude historique de la Bible, elle ne l'a trouvé sous le nom et la forme de *grâce* que dans quelques parties privilégiées du Nouveau Testament; mais elle l'a rencontré sous bien d'autres noms et d'autres formes, non seulement dans le reste du Nouveau Testament, mais aussi dans l'Ancien Testament tout entier. Recueillir ce contenu nouveau et l'incorporer au terme et à la doctrine de la grâce, c'est la mission de la théologie en général, mais avant tout de la théologie biblique à qui est réservée la tâche spéciale d'utiliser, pour cet exposé, les données et le langage de la Bible.

1° *État de la question.* — Avant de suivre cette notion biblique de la grâce dans ses différents points de vue, en *elle-même*, en *Dieu* et en l'*homme*, il importe, comme état de la question, de préciser le problème à résoudre et de délimiter le champ à parcourir : 1. Qu'est cette notion de la grâce au regard de la Bible et de la théologie? 2. Quelle forme prend-elle dans certains textes privilégiés? 3. Enfin quels aspects essentiels présente-t-elle dès l'abord?

1. *Le sens technique ou théologique du mot « grâce ». Bible et théologie.* — Il s'agit de faire la théologie biblique de la grâce, en élucidant, avec les données de la Bible, le sens technique ou théologique du terme. Les conclusions de l'étude philologique de la Ire partie nous permettent de dégager ce sens technique des sens secondaires et même des acceptions profanes qui continuent à occuper une place dans la Bible, même dans le Nouveau Testament où ils voisinent avec le terme dans son sens précis. Ce premier travail de synthèse opéré sur le seul mot « grâce » laisse l'impression d'une doctrine encore incomplète, car le mot, même dans le Nouveau Testament, est encore loin de la plénitude de sens que lui donnera la théologie.

C'est là qu'interviennent, pour élargir cet exposé, les données de la IIe partie : elles enrichissent le thème de la grâce de tout ce que la Bible lui attribue sous d'autres noms et en formes équivalentes. C'est d'abord l'Ancien Testament qui, sans prononcer encore le mot de « grâce », contient déjà de grandes richesses sur les réalités de la grâce. Même dans le Nouveau Testament, le terme est loin de couvrir tout ce qui se rapporte à cette réalité de la grâce. Quel auteur inspiré — fût-ce saint Paul — est plus riche en doctrine de la grâce que saint Jean, qui pourtant s'abstient pratiquement du terme (cf. Joa., I, 14, 16, 17; II Joa., 3; Apoc., I, 4; XXII, 21; cf. col. 1107)? Il faudrait, toutes proportions gardées, en dire autant de saint Jacques (cf. col. 1087). Saint Paul est seul à faire un assez fréquent usage du mot et à lui donner une sérieuse plénitude de sens; saint Luc, son disciple, en approche un peu, malgré la variété des acceptions qu'il utilise. Les autres apôtres qui l'emploient, saint Pierre, saint Jude et surtout le rédacteur de l'épître aux Hébreux, sont loin de lui donner l'envergure qu'il prendra plus tard. Souvent

nous n'aurons qu'à rassembler et à renouer les fils que nous avons essayé de démêler et de dérouler au cours de notre analyse dans l'exposé historique : en dépit de la variété des coloris et de la diversité des désignations, ces fils trouveront spontanément leur place dans l'écheveau complexe, mais homogène, de cette synthèse théologique. En somme, c'est du groupement et de l'élaboration positive de toutes ces données que sera faite la théologie biblique de la grâce.

Il restera à la théologie rationnelle ou scolastique d'enrichir ces notions bibliques de l'apport venu par le canal de la tradition et de les féconder par l'effort du raisonnement humain. Ce double travail, il faut en convenir, a singulièrement agrandi le domaine de la grâce. Le traité théologique qui lui est consacré a varié, au cours des siècles, de dimensions et de caractère; il a toujours été d'une extrême importance. La plupart de ses données sont empruntées à la Bible; il n'a pu se constituer sans qu'ait été extraite la pensée des principaux textes de l'Écriture et sans qu'ait été, de ce chef, au moins esquissée une théologie biblique de la grâce. Mais bien des causes sont intervenues pour faire passer au premier plan l'élaboration rationnelle et reléguer au second l'utilisation du contenu des textes sacrés; le débat a souvent et longtemps dévié sur des questions secondaires d'ordre métaphysique, comme celle *de auxiliis gratiæ;* l'amour exagéré de la discussion et du raisonnement a pris le pas sur le souci d'éclairer la vérité révélée; on a parfois demandé aux textes bibliques plutôt des arguments dans les controverses d'école que des lumières sur les mystères de la grâce (cf. col. 705). Ainsi s'explique-t-on qu'après tant de siècles il reste encore à faire, surtout chez les catholiques, la théologie biblique de la grâce.

2. *Les textes privilégiés.* — Au moment d'aborder la tâche de constituer, à l'aide de la Bible, la synthèse de la notion théologique de la grâce, le regard se porte spontanément sur quelques textes privilégiés du Nouveau Testament; on dirait que cette synthèse y est déjà ébauchée : la fréquence du terme, la richesse des explications qui l'accompagnent, l'ampleur des doctrines qui y sont rattachées fournissent les éléments, sinon d'une rigoureuse définition, du moins d'une analyse fort pénétrante.

Il faut mettre au premier rang de ces textes privilégiés les formules de souhait du début et de la fin des épîtres : si elliptiques qu'elles soient, elles donnent au mot « grâce » sa pleine signification théologique; aussi sont-elles tout à la fois un précieux témoignage rendu à la richesse de la grâce et une abondante source de lumière sur sa nature et sa portée.

a) Salutations initiales. — A l'exception de la Ire et de la IIIe épître de saint Jean et de l'épître aux Hébreux qui n'ont point de souhait initial et de l'épître de saint Jacques qui se contente du souhait ordinaire : χαίρειν, les épîtres font suivre l'adresse d'un souhait qui est habituellement : « grâce et paix » (χάρις καὶ εἰρήνη); ainsi en est-il dans onze épîtres de saint Paul (Rom., I, 7; I Cor., I, 3; II Cor., I, 2; Gal., I, 3; Eph., I, 2; Phil., I, 2; Col., I, 2; I Thess., I, 1; II Thess., I, 2; Tit., I, 4; Philem., 3); dans les deux épîtres de saint Pierre (I Petr., I, 2; II Petr., I, 2). Il en est de même de l'Apocalypse qui, après son titre prophétique (I, 1-3), a une adresse épistolaire (I, 4). Quelques-unes de ces épîtres (I Tim., I, 2; II Tim., I, 2; Tit., I, 4 [d'après quelques manuscrits]; II Joa., 3) intercalent, entre les mots « grâce » et « paix », le terme « miséricorde » (ἔλεος), souhait qui rappelle חֶסֶד de l'Ancien Testament. Saint Jude n'a gardé de la formule ordinaire que la « paix » (εἰρήνη); il a remplacé la grâce par la « miséricorde » (ἔλεος); il a ajouté l' « amour » (ἀγάπη). La formule est habituellement elliptique et sous-entend le verbe εἴη. Cependant la IIe épître de saint Jean a ἔσται (II Joa., 3) et les deux épîtres de saint Pierre et celle de saint Jude ont πληθυνθείη (I Petr., I, 2; II Petr., I, 2; Jude, 2); le don est supposé, on en souhaite l'accroissement.

Après avoir résumé dans la grâce et la paix les biens spirituels appelés sur les fidèles, le souhait se poursuit, en marquant la provenance de cette grâce et de cette paix. L'épître aux Colossiens n'indique que *Dieu le Père* (Col., I, 2); la mention du Seigneur Jésus-Christ, qui figure dans quelques manuscrits du texte grec et dans la Vulgate latine, n'appartient pas à l'original. Toutes les autres épîtres de saint Paul, la IIe de saint Pierre, la IIe de saint Jean et celle de saint Jude rattachent la grâce et la paix tout à la fois à Dieu le Père et à Notre-Seigneur Jésus-Christ. La Ire épître aux Thessaloniciens et l'épître de saint Jude n'ont que la mention sans explication; toutes les autres ajoutent des développements sur le Père et le Fils. Dans l'épître aux Galates (I, 3-5), les développements s'étendent sur Jésus-Christ, source immédiate de la mission de l'Apôtre. La IIe épître de saint Pierre (I, 1-2), après avoir mentionné la « justice de notre Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ », comme source de la grâce et de la paix, leur assigne pour terme la « connaissance (une connaissance pénétrante, ἐπιγνώσις) de Dieu et du Christ Jésus notre Seigneur ». Enfin la Ire épître de saint Pierre et l'Apocalypse revendiquent, comme source de la grâce, les trois personnes divines : saint Pierre souhaite la grâce et la paix aux fidèles d'Asie Mineure, choisis « selon la prescience de *Dieu le Père,* par la sanctification de l'*Esprit,* pour obéir à la foi et pour avoir part à l'aspersion du sang de *Jésus-Christ* » (I Petr., I, 2). L'Apocalypse fait dériver la grâce et la paix d'abord du *Père* (celui qui est, qui était et qui vient); puis de *Jésus-Christ* (le témoin fidèle, le premier-né d'entre les morts et le prince des rois de la terre) et dans l'intervalle, mais sur le même plan, « des sept esprits qui sont devant le trône de Dieu », c'est-à-dire, d'après l'interprétation aujourd'hui commune, de l'*Esprit-Saint* aux sept dons ou plutôt aux sept Églises (Apoc., I, 4-5).

b) Salutations finales. — Les salutations de la fin des épîtres présentent les mêmes données, avec plus de variété dans la forme et non moins de richesse dans la doctrine. Le souhait rencontré au début reparaît en effet en conclusion dans toutes les épîtres de saint Paul, même dans l'épître aux Hébreux (XIII, 25) qui ne l'avait pas au commencement, dans l'Apocalypse (XXII, 21) et, sous une forme spéciale, dans les deux épîtres de saint Pierre (I Petr., V, 14; II Petr., III, 18). Par contre, il manque dans les trois épîtres de saint Jean et même dans celle de saint Jude qui le remplace par une solennelle doxologie (ỷ. 24-25).

Le bien souhaité est toujours la *grâce*, qui figure habituellement seule dans la formule finale (Rom., XVI, 20, 24 [seulement dans le *textus receptus*]; I Cor., XVI, 23; II Cor., XIII, 13; Gal., VI, 18; Eph., VI, 24; Phil., IV, 23; Col., IV, 18; I Thess., V, 28; II Thess., III, 18; I Tim., VI, 21; II Tim., IV, 22; Tit., III, 15; Philem., 25; Hebr., XIII, 25; Apoc., XXII, 21). La Ire épître de saint Pierre (V, 14) remplace la grâce par la paix (le texte de la Vulgate porte à tort la grâce). La IIe épître du même apôtre harmonise son souhait final avec son souhait initial et joint à la *grâce* la « connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (III, 18).

Mais la « grâce » n'est seule qu'en apparence; les phrases voisines, dans plusieurs épîtres de saint Paul, lui fournissent toute une escorte surnaturelle; ici elle est précédée de la « paix » (Rom., XVI, 20, le Dieu de la paix; II Thess., III, 16, que le Seigneur de la paix vous donne la paix). Là elle est suivie de la « charité »

(I Cor., xvi, 24). Ailleurs la « paix » qui la précède est elle-même accompagnée de la « miséricorde » (Gal., vi, 16), de la « charité » (II Cor., xiii, 11, le Dieu de la charité et de la paix), de la « charité avec la foi » (Eph., vi, 23). Parfois c'est le *Seigneur* lui-même (II Thess., iii, 16; II Tim., iv, 22).

Pour l'origine de la grâce, le contraste est remarquable entre les formules de la fin et celles du début : celles-ci rattachaient la grâce tout à la fois *à Dieu et à Jésus-Christ;* celles-là mentionnent habituellement la *grâce de Jésus-Christ*, car c'est de lui qu'il faut entendre la formule : *Notre-Seigneur* (Rom., xvi, 20, 24; I Cor., xvi, 23; II Cor., xiii, 13; Gal., vi, 18; Phil., iv, 23; I Thess., v, 28; II Thess., iii, 18; Philem., 25; Apoc., xxii, 21). Parfois, principalement dans les dernières épîtres de saint Paul (Eph., vi, 24; Col., iv, 18; I Tim., vi, 21; II Tim., iv, 22; Tit., iii, 15; Hebr., xiii, 25) c'est *la grâce* tout court, mais cette formule, abrégé de la précédente, concerne sans doute aussi la grâce de Jésus-Christ. Saint Pierre (II Petr., iii, 18) qui rapproche la *grâce* et la *connaissance*, les rapporte toutes deux à *Jésus-Christ*. Cependant l'épître aux Éphésiens, qui emploie la formule abrégée pour la grâce (vi, 24), rattache « la paix et la charité avec la foi » à Dieu le Père et au Seigneur Jésus-Christ (vi, 23). Enfin, qu'il s'agisse des biens souhaités ou de leur source, il faut placer en un rang exceptionnel le souhait final de la IIe épître aux Corinthiens qui met en avant la « grâce de Jésus-Christ » et lui donne comme source l' « amour de Dieu » [le Père] et comme dérivation la « communication de l'Esprit-Saint » (xiii, 13).

Quant aux destinataires de cette grâce, s'il est sans importance qu'elle soit : avec vous (Rom., xvi, 20; I Cor., xvi, 23; Col., iv, 18; I Thess., v, 28; II Tim., iv, 22), avec vous tous (Rom., xvi, 24; II Cor., xiii, 13; Tit., iii, 15; Hebr., xiii, 25), avec tous (Eph., vi, 24; Phil., iv, 23; II Thess., iii, 18; Apoc., xxii, 21), deux particularités présentent un intérêt dogmatique. La première c'est la formule : « Que la grâce soit avec votre esprit » (πνεῦμα) (Gal., vi, 18; Phil., iv, 23; II Tim., iv, 21; Philem., 25). Elle indique, pour ainsi dire, le point d'insertion de la grâce dans l'âme, car cet esprit, ce n'est pas l'Esprit-Saint, mais c'est ou bien le πνεῦμα humain qui reçoit l'infusion de la grâce, ou bien la grâce elle-même, qui est le produit de cette infusion et qui, comme nous le verrons, IIIe part., i, 3°, *d*, porte aussi parfois, chez saint Paul, le nom de πνεῦμα. La seconde particularité, ce sont les formules qui indiquent la condition préalable de l'efficacité du souhait : « A tous ceux qui sont *dans le Christ* » (I Petr., v, 14; cf. I Cor., xvi, 24); « Que *la grâce* soit avec tous ceux *qui aiment Notre-Seigneur* Jésus-Christ d'un amour incorruptible » (Eph., vi, 24). C'est bien la condition qui met en communication avec la véritable source de la grâce.

Ces simples formules, on le pressent dès maintenant, expriment dans toute sa plénitude le sens théologique de la grâce; elles en couvrent tout le champ, partant de Dieu et de Jésus-Christ, principes de tous les dons, en suivant l'épanchement et les fruits dans les âmes. Qu'est-ce ici que la grâce? Vue du côté des hommes, elle représente l'ensemble des biens spirituels à leur souhaiter; vue du côté de Dieu, c'est sa faveur toute gratuite et tout aimante avec pleine efficacité spirituelle dans les âmes.

Ces formules de souhait, malgré leur plénitude de sens, ne portent que la mention de la grâce sans aucune explication. Mais cette explication, on n'a pas de peine à la trouver dans certains passages des épîtres de saint Paul. Les plus saillants sont ceux où l'Apôtre « intègre » la grâce au sens plein du mot dans ses éblouissantes synthèses dogmatiques. L'auteur d'une remarquable *Théologie de saint Paul* (art. *Paul the Apostle*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. iii, p. 696-731), G.-G. Findlay, a pu dire que « Tit., ii, 11-14, interprété par Rom., v, 1-vi, 23, est le texte qui approche le plus d'une définition : ce passage montre comment saint Paul faisait dériver de la grâce de Dieu non seulement la réconciliation de l'âme et les nouvelles espérances dans le Christ (Rom., v, 1-11), mais encore toute l'élévation morale et la réhabilitation de la vie humaine par le christianisme » (G.-G. Findlay, art. *Grace*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. ii, p. 313).

Il est indéniable que Tit., ii, 11-14 et iii, 4-7, qui lui est parallèle, présentent deux admirables raccourcis de la doctrine de la grâce; les épîtres antérieures en offrent peu d'équivalents et ces deux passages suffiraient à montrer dans les pastorales la pensée et le style de saint Paul. Par ailleurs, le problème de la grâce fait songer spontanément à l'épître aux Romains qui le traite *ex professo*. Or, dans cet exposé, les données théologiques se concentrent aux c. v et vi auxquels il faut ajouter les c. iii, 21-26 et viii qui, sans avoir le terme de χάρις, en ont l'équivalent dans la fréquente répétition du mot πνεῦμα (cf. Gal., ii, iii, v). Mais on ne saurait oublier l'épître aux Éphésiens où le terme χάρις figure, à proportion, plus souvent que dans n'importe quelle autre et dont la synthèse doctrinale dépasse encore en ampleur celle de l'épître aux Romains : celle-ci se déroule dans le domaine historique et suit l'évolution religieuse de l'humanité; celle-là se déploie dans le domaine métaphysique et reprend le plan divin de la grâce depuis l'éternité en Dieu jusqu'à sa réalisation dans le temps par le Christ et l'Église. Aussi est-ce bien Eph., ii, 4-8 (dont Tit., ii, 11 et iii, 4, semblent des réminiscences) qui représenterait, somme toute, la synthèse la plus riche et la plus précise de la doctrine de la grâce. Mais, à vrai dire, l'épître tout entière est pleine de cette doctrine; i, 3-14 : l'action de grâces initiale résume, dans une seule phrase aux proportions extraordinaires, tout le dessein du salut et tous les bienfaits de Dieu aux hommes dans le Christ; iii, 1-12 : la révélation du mystère par l'apostolat de Paul; iv, 7-16 : la répartition des dons de la grâce de Jésus-Christ dans l'Église, son corps mystique.

3. *La définition et les divers aspects de la grâce chrétienne.* — Si nous partons de l'analyse faite plus haut (col. 748) des quatre acceptions du terme χάρις, il apparaît dès l'abord que la grâce, au sens théologique, laissant en dehors d'elle la première et la quatrième acception, est d'une part la *faveur de Dieu* (c'est la deuxième acception) et, d'autre part, l'ensemble des *biens surnaturels accordés* à ses créatures privilégiées par la bienveillance gratuite de Dieu, rendus par le Christ à l'homme déchu et réalisés par l'Église (c'est la troisième acception). Parfois le sens flotte entre ces deux acceptions : la grâce se présente en elle-même comme une *entité distincte*, venant de Dieu et tournée vers l'homme à qui elle est destinée.

Mais ce ne sont là que les trois aspects fondamentaux dont chacun se décompose en plusieurs autres, si bien que rien n'est plus complexe que la ποικίλη χάρις dont parle saint Pierre (I Petr., iv, 10) et plus encore la πολυποίκιλος σοφία de saint Paul (Eph., iii, 10).

Le premier aspect à considérer est logiquement celui de la *grâce en elle-même :* nous rencontrons, d'une part, la grâce *simpliciter*, c'est-à-dire la grâce personnifiée et, d'autre part, la grâce qui est comme incarnée dans la *parole* et dans l'*Évangile*, selon les formules d'une grande portée doctrinale la « parole de grâce » (Act., xiv, 3; xx, 32), l' « Évangile de grâce » (Act., xx, 24).

Mais ces formules mêmes, loin de nous arrêter à elles, nous invitent à remonter à *Dieu*, source de la grâce et à descendre aux *créatures privilégiées*, destinataires de la grâce. « La grâce n'est rien autre que Dieu

lui-même en action en son Fils par son Esprit pour le salut de l'homme » (Moule, *The epist. to the Ephesians*, dans *The Cambridge Bible*, p. 163).

Du côté du ciel, c'est d'abord la *grâce de Dieu* ou du Père, puis la *grâce du Christ* et enfin, sinon la grâce du Saint-Esprit, du moins l'*action du Saint-Esprit dans la grâce.*

Quant à la grâce communiquée aux créatures et surtout à l'homme, elle se diversifie suivant la variété des buts à atteindre et des manières de les réaliser. Appliquée au salut de l'homme individuel, elle est la « grâce salvatrice »; appliquée au salut de l'humanité dans son ensemble, elle est la grâce par excellence ou l' « économie de la grâce ». Quant au mode de réalisation, c'est l'action de Dieu sur l'homme par des secours passagers ou « grâce actuelle »; c'est l'état produit chez l'homme par cette action de Dieu, c'est-à-dire la « grâce habituelle » ou l'état de grâce. C'est aussi la grâce spéciale de l'*apostolat;* ce sont enfin les effets particuliers de grâce qu'on appelle les *charismes.*

2° *La grâce en elle-même.* — 1. *La grâce personnifiée.* — Le mot « grâce » est parfois employé sans déterminatif. La grâce est personnifiée; elle est considérée comme une entité distincte, comme un principe d'action auquel sont attribués les plus merveilleux effets. Cette acception du terme — que la théologie a consacrée — est assez fréquente dans le Nouveau Testament et particulièrement dans saint Paul. Dans les salutations initiales des épîtres, la grâce n'est point détachée de la double perspective de son origine en Dieu (grâce... de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ, Rom., I, 7; cf. I Cor., I, 3, etc.) ni de sa destination aux fidèles (grâce... à vous, Rom., I, 7; à tous, grâce..., Gal., I, 3; à tous les saints dans le Christ Jésus, qui sont à Philippes, grâce..., Phil., I, 1, 2); mais elle est envisagée *en elle-même* et, en compagnie de la paix, personnifiée comme une messagère chargée de biens que Dieu adresse aux fidèles pour qu'ils soient leur pleine et intime possession. A la fin des épîtres, au contraire, la grâce — qui n'a plus la paix pour compagne — est ordinairement spécifiée comme « grâce du Seigneur » (Jésus-Christ) (Rom., XVI, 20, 24; I Cor., XVI, 23, etc.). Mais voilà que, dans les dernières épîtres de saint Paul (Eph., VI, 24; Col., IV, 18; I Tim., VI, 21; II Tim., IV, 22; Tit., III, 15; Hebr., XIII, 25) toute spécification cesse : l'objet du souhait devient la grâce *simpliciter.*

Dans le parallèle des deux Adam, la grâce fait son apparition comme grâce (initiale) de Dieu et grâce (dérivée) de Jésus-Christ, mais elle ne tarde pas à retrouver sa personnalité; de même que le péché d'Adam devient le *péché* tout court (ἡ ἁμαρτία), la grâce de Jésus-Christ devient *la grâce* tout court (ἡ χάρις : « Où *le péché* a abondé, *la grâce* a surabondé, afin que, comme *le péché* a régné dans la mort, ainsi *la grâce* régnât par la justice pour la vie éternelle » (Rom., V, 20-21). Déjà χάρις (℣. 17) et ses deux équivalents, δώρημα et χάρισμα (℣. 16), sont ainsi personnifiés, mais ils appartiennent plutôt à l'ordre de la grâce communiquée (cf. Rom., VI, 1 : « la grâce abonde »). « Nous ne sommes plus *sous la Loi*, mais *sous la grâce* » (Rom., VI, 15; cf. VI, 14). La grâce personnifiée représente le régime nouveau par opposition à celui de la loi mosaïque; c'est sans doute ainsi qu'il faut interpréter Gal., I, 6 : quoiqu'il soit parlé de *grâce du Christ*, il est question de l'« ordre de grâce » inauguré par le Christ (cf. Lagrange, *Épître aux Gal.*, p. 5). « Il s'est trouvé un reste *par élection de grâce* (κατ' ἐκλογὴν χάριτος, Rom., XI, 5); cette élection est l'œuvre de la grâce. Et la personnification de la grâce continue, en opposition à celle des œuvres : « Si c'est *par grâce*, ce n'est plus à cause des *œuvres*, autrement la *grâce* ne serait plus *grâce* » (Rom., XI, 6); « Vous êtes déchus de la *grâce* » (Gal., V, 4); la grâce est envisagée comme un état dont on déchoit. « C'est par *la grâce* que vous avez été sauvés... » (Eph., II, 5, 8). La grâce est personnifiée comme agent du salut. « Tout cela se fait à cause de vous, afin que la *grâce*, en se répandant avec abondance, fasse abonder l'action de grâces... » (II Cor., IV, 15). La grâce est encore personnifiée comme le principe efficace du bien spirituel qui se produit dans l'économie nouvelle (cf. Act., XVIII, 27 : à ceux qui avaient cru *par la grâce*). Les acceptions spéciales de la IIe épître aux Corinthiens (VII, 4, 6, 7, 19) sont moins une personnification de la grâce en elle-même qu'un transfert de son nom à l'aumône qu'elle provoque et aux sentiments qu'elle inspire aux donateurs.

Dans le seul passage où il nomme la *Grâce*, saint Jean la personnifie d'une façon éclatante, en compagnie de la *Vérité.* Le Verbe est « plein de grâce et de vérité » (Joa., I, 14) déclare-t-il d'abord, pour ajouter aussitôt : « La Loi a été donnée par Moïse; la *grâce* et la *vérité* sont venues par Jésus-Christ (Joa., I, 17). (*Grâce* sur *grâce* du ℣. 16, relève du domaine de la grâce communiquée.) A l'image de son Maître, saint Étienne est plein de *grâce* (Act., VI, 8). A défaut de la Grâce qui ne reparaîtra plus, la Vérité sera encore bien des fois personnifiée dans le quatrième évangile (V, 33; VIII, 32, 44; XIV, 6; XVIII, 37).

Tels étant les cas principaux de l'acception du terme, quelle en est la signification précise? Ce n'est que par une abstraction que la grâce nous apparaît une entité distincte, une cause indépendante. En réalité, c'est la faveur divine devenue active pour le salut de l'homme. La bienveillance de Dieu ne demeure pas un pur sentiment; elle entre en action, c'est-à-dire elle inspire à la toute-puissance divine de traduire ce sentiment par des bienfaits surnaturels accordés aux hommes. Cette activité transcendante de Dieu en faveur du salut de l'homme n'exclut pas l'activité subordonnée de l'homme; bien mieux, elle l'appelle et la provoque. Mais, dans cette action conjuguée de Dieu et de l'homme, la grâce désigne la part de Dieu.

2. *La parole de grâce et l'Évangile de grâce.* — A la grâce personnifiée peuvent se rattacher deux expressions où la *grâce*, au lieu d'avoir un déterminatif, devient elle-même le déterminatif soit de la *parole*, soit de l'*Évangile*, qui est la parole par excellence, d'où les formules très caractéristiques, la *parole de grâce*, l'*Évangile de grâce.*

Les mots de *parole* et d'*Évangile* sont deux des termes fondamentaux du Nouveau Testament. La parole, l'Évangile, c'est le christianisme même. Parfois les deux termes s'associent : la « parole de l'Évangile » (Act., XV, 7; II Cor., XI, 7); « annoncer *(évangéliser)* la parole » (Act., VIII, 4), la « parole du Seigneur » (Act., XV, 35). Mais plus ordinairement, ils se substituent l'un à l'autre avec un parallélisme remarquable. Si le mot « Évangile » n'a pas besoin de détermination (Marc., I, 15; VIII, 35; X, 29; XIII, 10; XVI, 15; Rom., I, 16; X, 16; XI, 28; I Cor., IV, 15; IX, 14, etc.), celui de « parole » en est, lui aussi, souvent dépourvu : la prédication chrétienne est la *parole* par excellence, la *parole* tout court (Act., II, 22, 41; IV, 4; VI, 4; VIII, 4; Gal., VI, 6; I Thess., I, 6; Col., IV, 3; Phil., I, 14; II Tim., IV, 2; I Petr., II, 8; III, 1). Pour indiquer leur origine, on dit la « parole de Dieu » (Luc., V, 1; VIII, 11; XI, 28; Joa., X, 35; Act., IV, 31; VI, 2, 7; VIII, 14; XIII, 48; Rom., IX, 6; I Cor., XIV, 36; II Cor., II, 17; IV, 2; Eph., VI, 17; Col., I, 25; I Thess., II, 13; I Tim., IV, 5; II Tim., II, 9; Tit., II, 5; Hebr., XIII, 7; I Petr., I, 23), comme l' « Évangile de Dieu » (Rom., I, 1; XV, 16; I Thess., II, 2, 8, 9; I Petr., IV, 17). A moins que l'expression ne soit dans la bouche de Notre-Seigneur qui, souvent, surtout dans le quatrième évangile, parle de sa parole (Joa., V, 24, 38; VIII, 31, 37, 43, 51, 52; XII, 48; XIV,

23, 24; xv, 3, 20; xvii, 6, 14, 17), la *parole du Christ* et l'*Évangile du Christ* en désignent moins l'*origine* que l'*objet :* la parole du Christ ou du Seigneur (Act., viii, 25; xv, 35; Col., iii, 16; I Thess., i, 8; iii, 1; iv, 15); l'Évangile du Christ ou du Seigneur (Rom., xv, 19; I Cor., ix, 12, 18; II Cor., ii, 12; iv, 4; ix, 13; x, 14; Gal., i, 7; Phil., i, 27; I Thess., iii, 2; II Thess., i, 8); souvent en effet le Christ, étant l'objet de cette parole, de cet Évangile, leur est substitué : annoncer la parole ou l'Évangile, c'est annoncer le Christ (Phil., i, 15, 17, 18; Col., i, 28; II Cor., iv, 5; Act., v, 42; xi, 20; Eph., iii, 8).

Les deux termes entrent dans les mêmes associations : on dit la « parole de salut » (Act., xiii, 26) comme on dit l' « Évangile de salut » (Eph., i, 13); s'il y a une nuance entre la « parole de vérité » (Eph., i, 13; II Cor., vi, 7; II Tim., ii, 15; Jac., i, 18) et la « vérité de l'Évangile » (Gal., ii, 5, 14), il y a aussi la « parole de la vérité de l'Évangile » (Col., i, 5). C'est dans ce contexte que se placent les deux remarquables formules la « parole de grâce » (Act., xiv, 3; xx, 32) et l' « Évangile de grâce » (Act., xx, 24), que d'autres encore viennent encadrer et mettre en plus vif relief. La parole de grâce est aussi « parole de vie » (Joa., vi, 68; Act., v, 20; Phil., ii, 16; I Joa., i, 1). L'Évangile de grâce devient l' « Évangile de paix » (la paix, compagne de la grâce, dans les souhaits épistolaires) (Eph., vi, 15; cf. Act., x, 36; Rom., x, 15; Is., lii, 7) et l' « Évangile de gloire » (II Cor., iv, 14; I Tim., i, 11).

Les deux remarquables expressions « parole de grâce » et « Évangile de grâce » sont représentées par trois textes, tous des Actes, mais un seul vient sous la plume du disciple historien (Act., xiv, 3); les deux autres sont mis dans la bouche du maître, saint Paul (Act., xx, 24, 32) : ils répondent bien à sa pensée et à son style.

Paul et Barnabé prêchent à Iconium : ce qui inspire assurance aux prédicateurs, c'est que le Seigneur rend témoignage à la *parole de sa grâce,* en accordant que des signes et des prodiges se fassent par leurs mains (Act., xiv, 3). Ces miracles sont la preuve que c'est bien la *parole de Dieu* qui est sur leurs lèvres, cette parole qui vient d'être qualifiée de « parole de salut » (Act., xiii, 26) et d'être résumée dans l'annonce de Jésus-Christ comme Sauveur (Act., xiii, 23). Saint Paul déclare aux anciens d'Éphèse qu'il tient avant tout à remplir le ministère qu'il a reçu du Seigneur Jésus : d'annoncer (διαμαρτύρασθαι) l' « Évangile de la grâce de Dieu » (Act., xx, 24; cf. Gal., i, 6; Tit., ii, 1). Enfin saint Paul recommande ses auditeurs « *à Dieu et à la parole de sa grâce,* qui peut édifier et donner l'héritage parmi tous les sanctifiés » (Act., xx, 32). Nous avons traduit littéralement, en laissant subsister l'équivoque. Auquel des deux substantifs, *Dieu* ou la *parole de sa grâce,* faut-il rattacher la proposition relative qui suit (en grec, un participe) et qui demeure au singulier? Au terme le plus rapproché, *parole,* selon la règle ordinaire? Ou bien au plus éloigné, *Dieu,* comme étant le principal? N'est-il pas plus conforme à la pensée de l'écrivain d'envisager les deux termes dans l'unité d'une seule action? Car s'il est vrai de dire que la parole de grâce saurait bien « édifier », mais non pas « donner l'héritage parmi les sanctifiés » (Jacquier, *Actes des apôtres,* p. 618), ce n'est qu'à condition de réduire cette parole à sa vertu naturelle et d'oublier qu'elle agit ici par la vertu de Dieu. « Dieu et la parole ne font ici qu'une notion, car Dieu agit par sa parole » (Blass, cité par Jacquier, *op. cit.,* p. 618).

A prendre ces textes dans leur ensemble, quel sens y revêt le mot « grâce »? Quelle détermination apporte-t-il aux termes « parole » et « évangile »? On pourrait le considérer comme un génitif d'objet : la substance du message que contient la parole, l'Évangile, c'est la grâce considérée comme principe du salut que Dieu offre dans sa bienveillance et que transmet la prédication évangélique. Mais cette interprétation n'épuise pas la signification de ces textes, au moins celle du troisième : la parole de grâce qui peut, avec Dieu, « édifier et accorder l'héritage parmi les sanctifiés », a une efficacité de grâce, efficacité qu'elle ne tient pas d'elle-même, mais de la force de Dieu dont elle est chargée. Bref la *parole de grâce, l'Évangile de grâce portent sur la grâce* et *agissent par la grâce.*

Dans cette perspective, les deux formules prennent une grande portée dogmatique : elles ne traduisent pas seulement l'idée de saint Luc et de son maître, saint Paul; elles « polarisent », pour ainsi dire, un riche courant de pensée qui circule à travers tout le Nouveau Testament; elles rejoignent et annexent au domaine de la grâce une des assises les plus profondes de la doctrine révélée, celle de l'efficacité surnaturelle de la parole de Dieu, de l'Évangile. Quand nous avons parcouru la Bible (cf. II[e] part. : Exposé historique) pour y relever les manifestations de la grâce, ce n'est pas sans émerveillement que nous l'avons vue souvent se présenter sous la forme et par l'organe de la *parole,* de l'*Évangile;* ces manifestations qui ont pu nous paraître éparses, rencontrent ici leur justification et leur synthèse.

Le livre même des Actes, qui forme le contexte de la formule, en donne, par tout son ensemble, l'interprétation la plus riche et la plus pénétrante. Ce livre, qu'on a appelé l' « Évangile du Saint-Esprit », est bien aussi l'*histoire de la parole de grâce,* de l'*Évangile de grâce,* c'est-à-dire l'histoire de la parole de Dieu et de sa surnaturelle efficacité par l'action de la grâce et du Saint-Esprit (cf. col. 992). A trois reprises, avec une gradation marquée, revient la formule : « La *parole* de Dieu *croissait* » (vi, 7); « elle croissait et était multipliée » (xii, 24); « elle croissait et prévalait avec puissance » (xix, 20). Et cette croissance était bien l'effet de la grâce et l'œuvre du Saint-Esprit, car elle produisait dans les âmes le repentir (ii, 38; xx, 21), la rémission des péchés (ii, 38; x, 43), la foi (iv, 4; xx, 21), la sanctification (xx, 32).

Admirable réalisation de l'enseignement donné par Notre-Seigneur, quand il avait comparé la parole de Dieu à la semence (Luc., viii, 11). Comme la semence jetée en terre pousse et fructifie pour la moisson, la parole de Dieu, semée dans l'âme, y travaille pour la foi et le salut (Luc., viii, 12). Il dépend de l'homme d'étouffer cette semence spirituelle ou d'en favoriser la germination (Matth., xiii, 3-8, 18-23; Marc., iv, 3-8, 14-20; Luc., viii, 5-8, 11-15). Le démon cherche à « enlever la parole » des cœurs des hommes, « pour empêcher qu'ils ne *croient* et ne *soient sauvés* » (Luc., viii, 12). Mais, comme la semence qui pousse toute seule, sans qu'on y mette la main (Marc., iv, 26-29), la parole de Dieu dépose, au fond des âmes, un principe de développement qu'une secrète force surnaturelle conduit à son achèvement. La *parole de Dieu* dont parle Notre-Seigneur est donc bien *une parole de grâce.*

Cette doctrine de l'efficacité intrinsèque de la parole de Dieu, ce n'est point à tort que saint Luc l'a mise sur les lèvres de saint Paul (Act., xx, 24-32) : les épîtres en rendent ample témoignage pour toutes les phases du ministère de l'Apôtre. Dès l'époque de sa prédication missionnaire, il rend grâces à Dieu de ce que les Thessaloniciens « ayant reçu par son organe la parole de Dieu, l'ont accueillie, non comme parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme *une parole de Dieu,* laquelle, ajoute-t-il, *montre son efficacité en vous qui croyez* » (I Thess., ii, 13). C'est l'affirmation nette de la doctrine et ces mots, de l'aveu des exégètes, donnent la clef de l'expression attribuée à saint Paul (Act., xx, 32). Et d'où vient cette efficacité de la

parole? Non de la parole, comme telle, mais de la vertu du Saint-Esprit qu'elle porte en elle : « car notre Évangile ne vous a pas été adressé en *paroles* seulement, mais ἐν δυνάμει καὶ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ » (« en force et en Esprit-Saint et en pleine persuasion » : pour autant qu'on peut traduire de telles expressions). La force est dans la parole; la pleine persuasion dans les auditeurs; au-dessus, l'action du Saint-Esprit (I Thess., I, 5; cf. Act., I, 8; Joa., XV, 26, 27). La part qu'ont pu y avoir les charismes n'exclut pas la grâce intérieure, mais, tout au contraire, la suppose. La doctrine affirmée par l'Apôtre est éclairée par toute l'épître : « l'œuvre de foi » admirée chez les Thessaloniciens (I Thess., I, 3) est l'œuvre de la parole de Dieu en eux; c'est dans leurs vies que cette parole montre son énergie et donne ses fruits : voilà la moisson qu'a fait lever cette semence (Luc., VIII, 11).

Cette doctrine, si nettement affirmée dès la Ire épître aux Thessaloniciens, devient avec la Ire aux Corinthiens une démonstration en règle. Quel est en effet le premier thème traité dans cette épître? Saint Paul veut mettre fin aux divisions des Corinthiens au sujet de leurs prédicateurs et corriger leurs fausses idées sur la prédication chrétienne, aussi expose-t-il amplement la nature de la parole de Dieu. Cette parole, la « parole de la croix », comme il l'appelle (I Cor., I, 18) — car si Jésus-Christ en est l'objet, le mystère de la rédemption en est le centre (I Cor., II, 2) — agit d'elle-même par la vertu de Dieu; l'intervention de la sagesse humaine ne peut qu'en compromettre l'action : « Ma parole et ma prédication n'ont pas consisté en discours persuasifs de sagesse, mais en *démonstration d'esprit et de force*, afin que votre foi reposât non sur la sagesse des hommes, *mais sur la force de Dieu* » (I Cor., II, 4-5; cf. I, 17; I Thess., I, 5). C'est « frelater » la parole de Dieu que d'y mêler la sagesse humaine (II Cor., IV, 2). Cette parole de l'Évangile est le moyen par lequel s'opère la génération surnaturelle : « C'est par l'Évangile (διὰ τοῦ εὐαγγελίου), que je vous ai engendrés en Jésus-Christ » (I Cor., IV, 15; cf. Gal., IV, 19). Cette souveraine puissance de l'Évangile, c'est de Dieu qu'elle vient et non pas de nous (II Cor., IV, 7). Comment les apôtres agissent-ils et se rendent-ils recommandables? « Par l'Esprit-Saint..., par la parole de vérité, par la puissance de Dieu... » (II Cor., VI, 4). D'après une déclaration que tous les exégètes regardent comme le thème fondamental de l'épître aux Romains (la proposition du sujet), « L'Évangile est une force divine pour le salut de tout homme qui croit » (Rom., I, 16). Il est vraiment un Λόγος... ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγιοῦ (Rom., XV, 19; cf. I Thess., I, 5).

C'est l'épître aux Éphésiens qui, dans une riche alliance de termes, présente, comme une même réalité, la « parole de vérité, l'Évangile du salut », qui nous a valu en Jésus-Christ, c'est-à-dire nous a procuré, par sa vertu surnaturelle, la « foi et le sceau de l'Esprit-Saint » (Eph., I, 13-14). C'est aussi par la « parole de la vérité de l'Évangile » que les Colossiens ont été informés de l'espérance qui les attend dans le ciel; cette parole est parvenue à eux, comme à tout le genre humain; depuis qu'ils l'ont entendue et qu'en elle ils ont pénétré la « grâce de Dieu dans la vérité », elle y porte des fruits (καρποφορούμενον) et s'y augmente elle-même (αὐξανόμενον, forme moyenne, fort rare, sinon unique, qui constitue une pittoresque expression de la force interne de croissance de la parole de Dieu, de son « auto-fructification »). « Elle est un organisme qui se reproduit, une plante qui a en elle sa semence » (Lightfoot, cité par Moule, *Colossians*, dans *The Cambridge Bible*, p. 68). Cette parole de Dieu doit « habiter en nous » (Col., III, 16) comme un principe intérieur de lumière et de force; ceux qui la possèdent ne se contentent pas « de briller comme des flambeaux dans le monde », mais en elle ils ont la « vie » (Phil., II, 16).

Les épîtres pastorales, plus que toutes les autres, exaltent la « parole » (II Tim., IV, 2), la « parole de Dieu » (I Tim., IV, 5; VI, 3; II Tim., II, 9), la « parole de vérité » (II Tim., II, 15), la « parole digne de foi » (expression spéciale aux pastorales, I Tim., I, 15; III, 1; IV, 9; II Tim., II, 11; Tit., III, 8), l' « Évangile » (II Tim., I, 8), l' « Évangile de gloire du Dieu bienheureux » (I Tim., I, 11). Sans doute c'est pour la lumière qu'elle fait briller dans le monde en vue de défendre la révélation divine et de confondre les erreurs (II Tim., I, 10; cf. II Cor., IV, 4-6). Mais cette lumière de l'Évangile, c'est sur la « vie et l'immortalité » qu'elle se projette (II Tim., I, 10) et cette « saine doctrine » (Tit., II, 8) est en même temps source de « sanctification » (I Tim., IV, 5) et « de salut » (II Tim., III, 15).

Avec saint Paul, tous les autres apôtres sont en plein accord. Saint Jacques formule la doctrine en deux traits qui brillent d'un vif éclat dans le contexte d'un écrit tout occupé de questions morales et pratiques. « Dieu, de sa propre volonté, nous a engendrés (cf. Joa., I, 13; I Petr., I, 23) par la *parole de vérité* » (Jac., I, 18; cf. Joa., XVII, 17-19). Et quelle est cette parole de vérité? « Recevez donc avec douceur, continue l'Apôtre, cette *parole qui a été entée en vous* et qui peut sauver vos âmes » (Jac., I, 21; cf. ci-dessus, col. 1155). C'est bien tout à la fois la doctrine évangélique de la *semence* et la doctrine apostolique de la *génération surnaturelle*.

Jusqu'ici la parole divine, quoique chargée de vertu surnaturelle, n'a été envisagée que dans ses organes humains et dans son action au dedans des âmes. Désormais elle va se présenter sous un aspect plus grandiose et sa vertu va rayonner d'en haut.

Quelle est, en effet, cette « *parole de Dieu* vivante, efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants, si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles, démêlant les pensées et les sentiments du cœur? » (Hebr., IV, 12.) Est-ce le *Verbe de Dieu* du prologue du quatrième évangile (Joa., I, 14) ou de l'Apocalypse (XIX, 13)? (Cf. Sap., XVIII, 15.) N'est-ce pas plutôt la *parole de Dieu* que nous retrouvons dans le cours du quatrième évangile (Joa., XII, 48, etc.; cf. I Petr., I, 23; Act., X, 36), cette parole de Dieu, qui est l'expression durable de l'esprit et de la volonté de Dieu et qui, pour se faire l'instrument de sa justice, est souverainement « perspicace » et souverainement « efficace »?

Elle apparaît chez saint Pierre avec plus de bienveillance, mais non moins de majesté (cf. col. 1096). Comme chez saint Paul (I Cor., IV, 15) et saint Jacques (I, 18, 21), c'est elle qui opère la nouvelle naissance : *Par la parole de Dieu, vous êtes régénérés non d'un germe corruptible*, mais [d'un germe] *incorruptible*... (I Petr., I, 23). Mais cette parole régénératrice, c'est la « parole de Dieu vivante et éternelle » (I Petr., I, 23). Sans doute il ne s'agit pas plus que précédemment du *Logos* de Dieu, comme dans le prologue du quatrième évangile (Joa., I, 1, 14), mais grâce aux splendides rapprochements que suggère ce texte, avec la parole de Dieu qui demeure éternellement (Is., XL, 6), avec la parole envoyée par Dieu aux enfants d'Israël (Act., X, 36), avec la parole de Dieu, vivante et efficace que nous venons de contempler (Hebr., IV, 12), avec la parole de Jésus qui se fait juge de quiconque la rejette (Joa., XII, 48; cf. col. 1123), nous sommes bien au-dessus de la simple parole de l'enseignement évangélique, si puissants qu'en soient les effets. Cette parole de Dieu est envisagée par saint Pierre comme un pouvoir divin, éternel, créateur, agissant sur et dans l'âme humaine avec une discrète et souveraine efficacité. Mais c'est bien de la parole évangélique et de sa merveilleuse puissance que nous informe la période un peu contournée par laquelle débute la IIe épître de saint

Pierre. Qu'est-ce qui nous fait connaître « celui qui nous a appelés par sa propre gloire et par sa *vertu* », sinon la parole évangélique? Or c'est par elle que la « divine puissance » (θεια δυνάμις) de Jésus « nous a accordé tous les dons qui regardent la vie et la piété », donc la nouvelle naissance et toute la vie surnaturelle (II Petr., I, 3).

Saint Jean ne saurait demeurer étranger à ce concert des écrivains du Nouveau Testament; il donnera la note la plus haute. *La parole souveraine du Verbe éternel de Dieu* (Joa., I, 1, 14; Apoc., XIX, 13) domine ce problème, mais le reflet de sa lumière descend jusqu'à lui. Comment faut-il traduire le début de la Ire épître de Jean? *Le Verbe de vie* ou *la parole de vie?* S'agit-il du « Verbe » du prologue ou de la « parole » (Joa., XII, 48) du corps du quatrième évangile? Les deux opinions ont été soutenues. Ce terme équivoque nous ménage la transition d'un problème à l'autre.

Notre-Seigneur, dans le quatrième évangile, parle souvent de sa « parole » (V, 24, 38; VIII, 31, 37, 43, 51, 52; XII, 48; XIV, 23, 24; XV, 3, 20; XVII, 6, 14, 17). Cette parole n'est pas seulement *lumière* par la révélation qu'elle apporte (I, 5, 9, 18; III, 11, 12, 19, 20, 21; VIII, 12; IX, 5; XII, 35, 36, 46); elle est aussi *source de vie :* les traits jusqu'ici isolés (Act., V, 20; Phil., II, 16; cf. Act., III, 15, Rom., VIII, 2, 6, 10; II Petr., I, 3) se multiplient : Jésus est l'auteur de la « vie » (Joa., XI, 25; XIV, 6); ses paroles sont « vie » (VI, 63); elles sont des paroles de « vie » (VI, 68); la prédication qui lui a été confiée est la « vie éternelle » (XII, 49, 50; cf. I Joa., I, 1). Enfin l'apôtre bien-aimé, après saint Paul (I Cor., IV, 15), saint Jacques (I, 18, 21) et saint Pierre (I Petr., I, 23) nous présente, à son tour, la doctrine de la *régénération* par la *parole de Dieu.* C'est elle qui, demeurant dans l'âme (I Joa., II, 14; cf. I, 10; II, 5) y constitue le « germe divin » (σπέρμα Θεοῦ, III, 9) d'où procède la vie nouvelle.

3° *La grâce en Dieu.* — La grâce en elle-même nous invite à chercher son origine en Dieu. Elle s'y présente, tantôt comme la *grâce de Dieu*, tantôt comme la *grâce du Christ* et si la Bible ne nous parle point de grâce du *Saint-Esprit*, du moins est-elle riche en renseignements sur l'action du Saint-Esprit dans la grâce.

1. *La grâce de Dieu.* — C'est l'expression la plus haute et aussi la plus fréquente; sur plus de trente cas, dans le Nouveau Testament, saint Paul en a une vingtaine, répartis entre la plupart des épîtres; l'incertitude du chiffre vient de l'équivoque du terme « Seigneur », qui s'applique ordinairement à Jésus-Christ, mais qui peut désigner aussi le Père : Rom., III, 24; V, 15 *a;* XV, 15; I Cor., I, 4; III, 10; XV, 10 *a, b, c;* II Cor., I, 12; VI, 1; VIII, 1; [IX, 8]; IX, 14; Gal., I, 15; III, 21; Eph., I, 6; II, 7; III, 2, 7; Col., I, 6; I Tim., I, 14; Tit., II, 11). Après saint Paul vient son disciple, saint Luc, qui a la moitié des autres cas, soit dans le troisième évangile (II, 40), soit surtout dans les Actes (XI, 23; XIII, 43; XIV, 3, 26; [XV, 40]; XX, 24). Le reste se répartit entre l'épître aux Hébreux (II, 9; XII, 15), la Ire épître de saint Pierre (IV, 10; V, 10, 12) et l'épître de saint Jude (ỹ. 4).

L'expression, claire dans l'ensemble, présente deux nuances, suivant que domine, dans le mot « grâce », le sens de « faveur » (deuxième acception) ou celui de « bienfait » (troisième acception). Dans le premier cas, la grâce de Dieu désigne la *faveur de Dieu le Père* et envisage la disposition divine d'où procède cette faveur (cf. col. 756). Dans le second cas, la grâce de Dieu désigne les *biens surnaturels* procurés aux créatures et envisage en Dieu le Père la source première de tous ces biens (col. 757). C'est sous ces deux aspects qu'il faut étudier l'expression : remonter à son origine dans la disposition divine, en suivre le rayonnement dans les dons accordés aux hommes.

a) La grâce de Dieu dans son origine. — La disposition dont procède la faveur divine appelée « grâce de Dieu » est la « bienveillance » (εὐδοκία), ou plus exactement, le *bon plaisir* de Dieu, mais un bon plaisir qui exclut tout arbitraire, qui marque la spontanéité et la liberté du vouloir divin lequel est essentiellement bienveillant et gracieux (cf. Prat, *La théol. de saint Paul*, t. II, p. 121-122). Cette bienveillance divine inspire le « propos » ou « dessein de salut » (πρόθεσις), soit pour les hommes en général, soit pour chacun en particulier. L'un et l'autre sont ordonnés à la manifestation de sa grâce (χάρις). Cette corrélation se dégage avec une particulière netteté du préambule de l'épître aux Éphésiens (I, 3-14); à travers les sinuosités de l'interminable période où se déroule le plan divin, l'εὐδοκία (ỹ. 5, 9), prolongée par la πρόθεσις (ỹ. 9, 11) s'enlace avec la χάρις (ỹ. 6, 8) et même avec son couronnement, la δόξα (ỹ. 6, 12). Ailleurs la πρόθεσις s'accouple avec la χάρις : « Le salut et la vocation sainte dont nous sommes gratifiés viennent non de nos œuvres, mais tout à la fois de son propre décret (πρόθεσις) et de la grâce (χάρις) qui nous a été donnée en Jésus-Christ » (II Tim., I, 9). Cette bienveillance (Eph., I, 5, 9; Phil., II, 13; II Thess., I, 11), qui est la raison suprême de la conduite de Dieu envers ses créatures (Rom., VIII, 28; IX, 11; Eph., I, 11; III, 11), qui est, en particulier, l'explication dernière de la grâce (Eph., I, 6, 8, 12) est le même sentiment (l'expression est la même, εὐδοκεῖν) que le Père manifeste envers son Fils bien-aimé (ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, Eph., I, 6) en toute occasion : au baptême (Matth., III, 17; Marc., I, 11; Luc., III, 22), à la transfiguration (Matth., XVII, 5; II Petr., I, 17), comme il l'avait manifesté par le prophète envers son serviteur (Is., XLII, 1; cf. Matth., XII, 18). C'est la même disposition qui est au point de départ de la conversion de saint Paul (Gal., I, 15).

Or cette bienveillance avec le dessein qu'elle inspire existe en Dieu de toute éternité : c'est « avant la création du monde que, dans le Christ, il nous a choisis... et prédestinés... selon son *bienveillant dessein* » (Eph., I, 4-5). La grâce qu'ils font éclater (à la *gloire de sa grâce* [I, 5], à la *louange de sa gloire* [I, 12]) existe donc aussi de toute éternité. Comment semble-t-elle n'apparaître qu'avec l'incarnation (Tit., II, 11; III, 4; cf. Joa., III, 16; I Joa., IV, 9, 10)? Il faut distinguer la réalité de cette grâce qui existe dès l'origine et sa pleine manifestation réservée au temps de l'incarnation; saint Paul parle souvent de ce mystère, caché aux générations précédentes (Rom., XVI, 25; Col., I, 26), manifesté à la plénitude des temps (Gal., IV, 4; Eph., I, 10) et promulgué par son apostolat (Rom., XVI, 25, 26; Eph., III, 3, 9; VI, 19; Col., I, 26, 27; II, 2; IV, 3). Il précise que, pour être restée cachée (Col., I, 26), cette grâce n'en existait pas moins; que, pour n'avoir été « manifestée que maintenant par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ » (φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν χριστοῦ Ἰησοῦ, II Tim., I, 10), cette grâce n'en était pas moins, « dès avant le cours des siècles », non seulement préparée, promise, mais « donnée, dans le Christ Jésus » (κατὰ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, II Tim., I, 9).

Le silence même des siècles antérieurs dont parle saint Paul (Rom., XVI, 25) n'est point absolu; en attendant la grande manifestation qu'il prépare, le bon vouloir divin envers les hommes se montre déjà, même dans la gentilité, mais surtout chez le peuple choisi; à travers tout l'Ancien Testament, ces premiers témoignages se présentent sous la triple forme de la « miséricorde » (חֶסֶד, ἔλεος), de la « compassion » (רַחֲמִים, οἰκτιρμός) et de la « bienveillance » (חֵן, χάρις). Yahweh se proclame lui-même au Sinaï le Dieu « compatissant »

(רחום, οἰκτίρμων), « bienveillant » (חנון, ἐλεήμων) et « miséricordieux » (רב־חסד, πολυέλεος) (Ex., xxxiv, 6; col. 804), déclaration que prophètes et psalmistes redisent à l'envi (Joel., ii, 13; Jon., iv, 2; Neh., ix, 7, 31; II Chron., xxx, 9; Ps., lxxxvi, 15; ciii, 8; cxi, 4; cxvi, 5; cxlv, 8; cf. col. 836, 839, 858, etc.). Et de ces trois termes, c'est le plus modeste (חן, χάρις), qui sera appelé au grand honneur d'exprimer la pleine manifestation de la faveur divine qu'est la *grâce chrétienne*. Mais quand, dans le Nouveau Testament, la « grâce » (χάρις) paraît dans tout l'éclat de son sens nouveau, la *miséricorde* et la *compassion* ne disparaissent pas, elles lui font désormais cortège. En d'autres termes, la doctrine de la « grâce de Dieu » ou du « Dieu de toute grâce » (I Petr., iv, 10) ne fait pas disparaître la doctrine de la « miséricorde et de la compassion de Dieu » chère à Israël et familière aux apôtres, mais la « grâce » se place au centre pour l'illuminer et la transfigurer. Ce n'est même pas seulement la *miséricorde ou la compassion* qu'on voit graviter autour de la grâce du Nouveau Testament, c'est aussi l' « amour » (ἀγάπη) et la « bonté » (χρηστότης). Dans quel rapport ces trois notions sont-elles avec la grâce?

a. La « miséricorde » (habituellement ἔλεος, qui répond à חסד, quelquefois οἰκτιρμός, qui traduit plutôt רחמים), c'est la compassion de Dieu pour l'humanité, non seulement faible, mais coupable, non seulement sans titre à la faveur divine, mais devenue par le péché indigne de cette faveur. Si, après avoir été la notion caractéristique de l'Ancien Testament, elle passe au second plan dans le Nouveau, c'est elle, cependant, qui accompagne le plus souvent la *grâce*. Dans plusieurs des formules de souhait des épîtres, elle se glisse entre la grâce et la paix (I Tim., i, 2; II Tim., i, 2; II Joa., 3); elle se joint à la paix (Gal., vi, 16). C'est quand il rappelle sa conversion que saint Paul invoque particulièrement la miséricorde divine; sans doute cette conversion est due « *à la grâce* de Notre-Seigneur » qui « a surabondé » (I Tim., i, 14), mais aussi « à la *miséricorde de Dieu* qu'il a obtenue » (I Tim., i, 13, 16 : les deux fois, le verbe ἠλεήθην, j'ai été objet de miséricorde; cf. I Cor., vii, 25; II Cor., iv, 1) et même à sa « longanimité » (μακροθυμία; I Tim., i, 16; cf. col. 1003). Dans le plan divin, la miséricorde garde sa place à côté de la grâce : « Dieu, étant riche *en miséricorde* (πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει)... nous a rendus vivants avec le Christ; c'est par *grâce* que vous êtes sauvés... » (Eph., ii, 4-5). Saint Paul supplie les Romains « par *la miséricorde* de Dieu » (xii, 1). Mais surtout dans le sublime raccourci de l'épître à Tite (iii, 4-7), c'est « *selon sa miséricorde* que Dieu nous a sauvés par le bain de la régénération, etc. » (iii, 5). Saint Pierre fait écho à saint Paul. C'est « selon sa grande *miséricorde* que Dieu nous a régénérés pour une vivante espérance » (I Petr., i, 3). Et le chef des apôtres, citant l'expression symbolique d'Osée (i, 6, 9; ii, 3, 25) garde, comme le prophète, le nom de « miséricorde », malgré l'invitation des LXX qui, du moins en ii, 25, avaient rendu le terme par « amour ». Saint Jacques, plein du langage de l'Ancien Testament, nous rappelle que « le Seigneur est rempli de *compassion* et de *miséricorde* » (πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων); (v, 11) et que la Sagesse d'en haut, c'est-à-dire Dieu, auteur de la grâce, est « pleine de miséricorde » (μεστὴ ἐλέους; iii, 17). Enfin saint Jude, défenseur de la vraie « grâce de Dieu » (ỷ. 4), attend la « miséricorde » (ỷ. 2) avec la « paix et l'amour » (ỷ. 2).

b. L' « amour » (ἀγάπη), en effet, complète l'œuvre de la miséricorde : la miséricorde prend en pitié un être faible et coupable, l'amour lui veut positivement du bien. Dans les salutations des épîtres, l'*amour* prend place, à plusieurs reprises, à côté de la grâce (I Cor., xvi, 24), à côté de la miséricorde et de la paix (Jud., 2); à la place de la grâce, à côté de la paix (II Cor., xiii, 11), de la paix et de la foi (Eph., vi, 23). Dans la plus remarquable de ces salutations, la « grâce du Seigneur Jésus-Christ » est rattachée, comme à sa source, à l' « amour de Dieu » le Père pour nous (II Cor., xiii, 13). Il en est de même dans II Thess., ii, 16 : « Dieu notre Père nous a aimés (ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς) et nous a donné *par sa grâce* (ἐν χάριτι) une éternelle consolation et une bonne espérance. » L'*amour* de Dieu est, à côté de la grâce et de la miséricorde (Eph., ii, 5), l'inspirateur du plan divin : c'est « le grand *amour* dont il nous a aimés » (διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς) qui a guidé son dessein sauveur (Eph., ii, 5-6). C'est l'amour qu'il a pour nous qui nous rend vainqueurs du péché (Rom., viii, 37). Et cet amour est tel que rien ne peut nous en séparer (Rom., viii, 39). Un des passages les plus explicites de saint Paul sur le sujet (Rom., v, 1-8), attribue toute l'économie du salut à l'*amour de Dieu* en même temps qu'à *sa grâce* : d'une part, la mort du Christ sur laquelle repose toute la dispensation de la grâce est la preuve décisive de l'*amour de Dieu* pour nous (ỷ. 8; cf. viii, 33); d'autre part, dans cette dispensation de la grâce, c'est *l'amour même de* Dieu qui est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit (ỷ. 5). Et s'il en est ainsi chez saint Paul, où l'amour doit laisser une place d'honneur à la grâce, qu'en sera-t-il chez saint Jean où le mot de « grâce » est absent et où celui d' « amour » peut se déployer à l'aise, pour exprimer la disposition de Dieu à notre égard! Aussi est-ce l'amour qui est le principe de toute la rédemption (Joa., iii, 16; I Joa., iii, 1; iv, 9, 10, 16, 19; cf. col. 1108).

c. La « bonté », c'est ainsi qu'on traduit souvent χρηστότης, mais le terme dit plus que cela, c'est la suavité et la mansuétude dans l'exercice de la bonté; c'est la *bénignité*. Saint Jérôme en a donné une description célèbre (*Comment. in epist. ad Gal.*, sur v, 22). Les grammairiens rappellent les termes de l'Évangile sur la *douceur* du vin vieux (Luc., v, 39), sur la *suavité* du joug du Christ (Matth., xi, 30). (Trench, *Synonymes du Nouv. Test.*, § 63; cf. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. ii, p. 475; Humphreys, *Sur Tit., III, 4*, dans *The Cambridge Bible*, p. 231).

Saint Pierre (I Petr., ii, 3) sait que le Seigneur est bon (« suave », χρηστός; cf. Ps., xxxiv, 9). Mais c'est saint Paul surtout qui use de ce terme délicat : il parle aux Romains des « richesses de la bénignité de Dieu » (τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ) (Rom., ii, 4 *a*), de la « suavité de Dieu » (τὸ χρηστὸν τοῦ Θεοῦ) qui les amène à la pénitence (Rom., ii, 4 *b*), c'est-à-dire qui leur accorde la grâce. Il proclame la *mansuétude* de Dieu à leur égard (χρηστότης) par opposition à sa *sévérité* pour les Juifs (ἀποτομία; Rom., xi, 22 *a*, *b*, *c*). Dans le plan divin du salut, la suavité se joint à la miséricorde et à l'amour pour accompagner la grâce : « Dieu montre la surabondante richesse de sa *grâce* par *sa suave bonté envers nous en Jésus-Christ* » (Eph., ii, 7). Communiquée de Dieu aux hommes, cette suavité figure parmi les fruits du Saint-Esprit (Gal., v, 22); entre les titres de recommandation de l'Apôtre auprès des Corinthiens, elle prend place entre la longanimité et le don de l'Esprit-Saint (II Cor., vi, 6).

Mais toutes les autres applications de ce terme pâlissent devant celle de Tite (iii, 4 sq.). Dans cette solennelle déclaration, la « bénignité » de Dieu (χρηστότης) et sa « philanthropie » (φιλανθρωπία, son amour des hommes) apparaissent l'une et l'autre personnifiées et, du même coup, soit par leur usage chrétien,

soit par leur application à Dieu, enrichies d'une noblesse nouvelle. Or ces deux termes associés sont tout à la fois confondus avec la grâce et distingués d'elle. Ils sont confondus avec elle, car la phrase de Tite (III, 4-7) : « Lorsque la *bénignité* et la *philanthropie* de notre Dieu sauveur *est apparue...* » (ἐπεφάνη...) présente une frappante réplique de celle de II, 11 : «Elle est apparue (Ἐπεφάνη), la grâce de Dieu, elle qui sauve... » Or, dans la seconde, la *bénignité et la philanthropie de notre Dieu Sauveur* remplacent la *grâce salvatrice de Dieu* de la première. Et pourtant les deux termes se distinguent de la grâce, car si nous continuons la phrase de Tite (III, 4), le cortège, ouvert par la *bénignité* et la *philanthropie* (ỷ. 4) se continue par la *miséricorde* (« selon sa miséricorde [κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος], il nous a sauvés par le bain de la régénération », ỷ. 5), puis par la grâce (« justifiés par sa grâce » [τῇ ἐκείνου χάριτι], ỷ. 7), pour se terminer sur l'*espérance et l'héritage de la vie éternelle* (ỷ. 7).

En définitive, quels sont les rapports de ces trois termes avec la grâce qu'ils accompagnent? Un texte seul va nous le dire : les termes y figurent tous les quatre ensemble et y marquent bien leurs relations respectives; ce texte est tiré de l'épître aux Éphésiens (II, 4-8) : à ce titre encore, il peut être considéré comme la plus riche synthèse de la doctrine de la grâce. Le terme principal, χάρις, y revient trois fois : une première fois, il est jeté en parenthèse pour exprimer d'avance, dans une formule abrégée, la pensée principale : « c'est *par la grâce* que vous êtes sauvés » (ỷ. 5). La deuxième mention souligne la « richesse surabondante de la grâce » (ỷ. 7). Enfin, la troisième apparition du mot reprend et exprime plus complètement la pensée principale qui a déjà été anticipée : le salut *par la grâce* qui en est l'agent et *par la foi* qui en est l'instrument (ỷ. 8). C'est autour de ce terme central que gravitent les trois autres : la *miséricorde* et l'*amour* ouvrent la période, comme étant les premiers mobiles de l'action divine (ỷ. 4), ils précèdent la première mention de la *grâce* (ỷ. 5). Puis la nouvelle apparition de la *grâce dans sa richesse* appelle la *bénignité de Dieu* qu'elle manifeste (ỷ. 7). En somme, chacune des trois notions est distinguée de la grâce : la miséricorde se met au service de l'amour; à son tour, elle a la grâce à son service et la grâce fait éclater la bénignité de Dieu. Bref, la *miséricorde* travaille pour l'*amour* par la *grâce* en laquelle se montre la *bénignité*.

Nous avons réservé le passage où saint Paul discute le problème de l'incrédulité des Juifs (Rom., IX-XI) : c'est le cas ou jamais d'attendre l'intervention de la grâce. Or, chose surprenante, le mot « grâce » est le seul qui manque et ce sont les trois autres qui paraissent : avant tout, la « miséricorde », ἔλεος (IX, 23; XI, 31); ἐλεεῖν (IX, 15, 16, 18; XI, 30, 31, 32), mais aussi l' « amour » (IX, 13, 25) et même la « bénignité » (XI, 22 *a*, *b*, *c*). On dirait que l'Apôtre a évité de faire intervenir la χάρις chrétienne que méconnaissent ses compatriotes aveuglés; pour résoudre ce problème d'Ancien Testament, comme il en emploie le langage (IX, 7, 9, 13, 15, 17, 25, 26, etc.), il en invoque aussi la doctrine, car si l'amour et la bénignité ont leur part dans la solution (c'est l'amour qui a décidé entre Jacob et Esaü, IX, 13; la bénignité a été pour les gentils et la sévérité pour les Juifs, XI, 22), c'est la miséricorde qui donne la clef du problème. A la fin de l'épître (Rom., XV, 8, 9), saint Paul opposera le salut offert aux gentils comme un effet de miséricorde, au salut offert aux Juifs qui n'est que l'accomplissement d'une promesse, imaginant ainsi une sorte d'économie de miséricorde pour les païens, en contraste avec l'économie de fidélité pour les Juifs. Cette distinction est toute relative : l'économie des Juifs, aussi bien que celle des gentils, est dominée par la miséricorde de Dieu dont tout dépend (IX, 15, 16, 18, 23). Ces deux économies n'en font qu'une par leurs réactions réciproques : l'incrédulité des Juifs a laissé la place aux gentils; l'entrée des gentils excitera le zèle des Juifs et préparera leur retour. Dieu les a tous enfermés dans la désobéissance pour les englober tous dans sa miséricorde (XI, 32). Il est évident que, pour n'être pas nommée, la grâce n'en reste pas moins, ici encore, l'agent de la miséricorde (cf. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 326).

b) La grâce de Dieu dans son rayonnement. — La grâce de Dieu désigne parfois, au lieu de sa faveur, les bienfaits surnaturels prodigués par cette faveur. Le mot « grâce » prend alors sa troisième acception; nous la retrouverons à sa place dans la progression de notre analyse. Ce que nous devons noter ici, c'est la nuance du sens de cette expression, quand elle s'applique aux dons de la grâce. Elle signifie que Dieu est toujours la source première de ces dons. Plusieurs des formules citées s'expliquent elles-mêmes sur ce point; elles parlent de *grâce donnée, accordée par Dieu* (Rom., XV, 15; II Cor., VIII, 1; IX, 4; Gal., II, 9; Eph., III, 2, etc.). Les souhaits des épîtres, surtout ceux du début, énoncent formellement cette provenance divine de la grâce (Rom., I, 7; I Cor., I, 3; II Cor., I, 3; Gal., I, 3; Eph., I, 2, etc.). Les formules mêmes qui mettent en relief le rôle de Jésus-Christ dans la grâce présupposent le rôle du Père dont Jésus-Christ tient toutes choses.

C'est la caractéristique des termes équivalents, empruntés à des dérivés ou à des synonymes de χάρις, non seulement de représenter la troisième acception du terme, mais encore de bien marquer la source divine des bienfaits de la grâce. Ainsi en est-il des désignations que fournissent à saint Paul les verbes dérivés χαριτόω et χαρίζομαι; faute de verbes français correspondants, nous ne pouvons que les paraphraser, non les traduire, mais dans l'original grec, il y a là quelques-unes des formules les plus précises sur les biens de la grâce, pour en délimiter le domaine, en indiquer l'origine et les destinataires. C'est Dieu qui « *par sa grâce* nous a *rendus agréables* (gracieux) à ses yeux en son [Fils] bien-aimé » (ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς, Eph., I, 6). « Dieu ayant livré son Fils à la mort pour nous tous, comment avec lui ne nous *accordera-t-il pas tout* [*en forme de grâce*]? (τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται, Rom., VIII, 32). L'Esprit de Dieu nous a été donné pour connaître « ce qui nous a été accordé par Dieu [en mode de grâce] », « ce dont Dieu nous a *gratifiés* » (τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, I Cor., II, 12). C'est « par promesse que Dieu a fait à Abraham un don de grâce » (τῷ 'Αβραάμ... κεχάρισται ὁ Θεός, Gal., III, 18).

Le synonyme principal de « grâce », nous l'avons vu (col. 717) c'est le *don*, et les apôtres se rencontrent à peu près tous à le saluer comme le « don de Dieu ». Notre-Seigneur dit à la Samaritaine (Joa., IV, 10) : « Si tu savais le don de Dieu. » Saint Paul déclare que le salut par la grâce et la foi est le « don de Dieu » (Θεοῦ τὸ δῶρον, Eph., II, 8), et il ne sait comment rendre grâces à Dieu de *son ineffable don* (δωρεά, II Cor., IX, 15). Saint Jacques fait venir « de Dieu le Père des lumières *tout don excellent, toute donation parfaite* » (πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον I, 17). Saint Pierre nous fait le plus pénétrant éloge de la grâce comme don de Dieu, quand il nous parle avec insistance, même avec redondance, « des dons concernant la vie et la piété qui nous sont accordés (δεδωρημένης) par la divine puissance..., de la concession (δεδώρηται) des précieuses et grandes promesses qui nous ont été faites » (II Petr., I, 3, 4). Enfin saint Luc, disciple de saint Paul, fait parler saint Pierre non seulement du « don du Saint-Esprit » (Act., II, 38; XI, 17; cf. X, 45), mais aussi du « don de Dieu » qu'il reproche à Simon le Magicien d'avoir voulu estimer à prix d'argent (Act., VIII, 20).

2. *La grâce du Christ.* — La grâce n'est pas seulement la *grâce de Dieu;* elle est aussi la *grâce du Christ.* Sous cette forme explicite, l'expression est moins fréquente que la précédente; elle ne se rencontre qu'une quinzaine de fois. C'est principalement dans les souhaits de la fin des épîtres où elle est la formule habituelle (Rom., XVI, 20; I Cor., XVI, 23; II Cor., XIII, 13; Gal., VI, 18; Phil., IV, 23; I Thess., V, 28; II Thess., III, 18; Philem., 25; Apoc., XXII, 21). Elle revient encore plusieurs fois ailleurs : dans saint Paul (Rom., V, 15; II Cor., VIII, 9; Gal., I, 6; Tit., III, 7) et même deux fois, chez saint Pierre, une fois sous sa plume (II Petr., III, 18) et une fois sur ses lèvres (Act., XV, 11). Mais ce serait un trompe-l'œil de s'en tenir à cette seule expression; le Nouveau Testament est rempli de formules équivalentes qui attribuent la grâce à Jésus-Christ. Saint Paul, en particulier, parle sans cesse de la « grâce qui est dans le Christ Jésus » (II Tim., II, 1), « qui nous est donnée dans le Christ Jésus » (I Cor., I, 4). Si c'est par la grâce de Dieu que le chrétien est ce qu'il est (I Cor., XV, 10), il le doit aussi au Christ, car « s'il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes, il n'y a aussi qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes » (I Cor., VIII, 6). Tout ce dont le chrétien remercie Dieu et qu'il reconnaît ainsi comme grâce, tout lui vient par Jésus-Christ : « Grâces soient rendues à Dieu qui nous a donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ » (I Cor., XV, 57; cf. Rom., I, 8; VII, 25; XVI, 27; Col., III, 17).

D'ailleurs, à côté des formules distinctes, il y a des formules communes : la même grâce est la « grâce de notre Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » (II Thess., I, 12). Cette grâce qui « donne une consolation éternelle et une bonne espérance » est attribuée tout à la fois à Jésus-Christ, nommé ici le premier, et à Dieu, notre Père (II Thess., II, 16). Telle est aussi la portée de presque toutes les salutations initiales des épîtres : elles souhaitent la grâce et la paix de la part de Dieu le Père et de Notre-Seigneur Jésus-Christ (Rom., I, 7; I Cor., I, 3; II Cor., I, 2; Gal., I, 3, etc.). L'épître aux Colossiens (I, 2) est la seule à ne nommer que « Dieu notre Père ». La Ire aux Thessaloniciens ne fait exception qu'en apparence, car elle vient de nommer « Dieu notre Père et le Seigneur Jésus-Christ » (I, 1). « La grâce de notre Seigneur (il s'agit sans doute du Père) a surabondé avec la foi et la charité qui est dans le Christ Jésus » (I Tim., I, 14).

Comment se concilient ces deux attributions d'égale étendue? Les textes eux-mêmes l'expliquent : Dieu est la source première; le Christ est l'instrument, le médiateur universel. S'il est source, à son tour, ce n'est que par rapport à nous. « *La grâce de Dieu* nous a été donnée *dans le Christ* » (I Cor., I, 4). Rien « ne pourra nous séparer de *l'amour de Dieu* (pour nous) lequel est *dans le Christ Jésus*, notre Seigneur » (Rom., VIII, 39). C'est à Notre-Seigneur Jésus-Christ que nous devons « d'avoir eu accès à cette grâce dans laquelle nous sommes » (Rom., V, 1-2). C'est « dans le Christ Jésus » que sont « la foi et la charité » qui ont fait surabonder la grâce dans l'âme de saint Paul (I Tim., I, 14). Si c'est par Jésus-Christ que sont venues la grâce et la vérité (Joa., I, 17), si le Verbe est « plein de grâce et de vérité » (Joa., I, 14), c'est pour nous communiquer « de sa plénitude, grâce sur grâce » (Joa., I, 16).

Dans les contextes les plus variés et sous les expressions les plus diverses, cette doctrine domine la plupart des grands exposés dogmatiques de saint Paul. Dans le tableau des deux Adam (Rom., V, 11-21), la grâce du Christ est, d'une part, mise en contraste, comme source de vie pour toute l'humanité, avec le péché d'Adam, source de mort pour tous les hommes; mais, d'autre part, elle est rattachée à la grâce de Dieu comme à sa propre source : « *La grâce de Dieu et le don dans la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ*, se sont répandus sur tous en abondance » (Rom., V, 15). La grâce de Dieu, voilà la source. « Mais avant d'être communiquée aux hommes, cette grâce est celle de Jésus-Christ : c'est par lui qu'elle devient un don que les hommes peuvent recevoir, ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι » (Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 108). L'Apôtre ajoute : « Ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce (c'est encore la *grâce de Dieu*) et du don de la justice (c'est encore la *grâce du Christ*) régneront dans la vie par le seul Jésus-Christ » (Rom., V, 17). Et de nouveau en conclusion : « C'est par Jésus-Christ que *la grâce* règne pour la vie éternelle (V, 21).

Mais rien n'égale l'emphase avec laquelle cette vérité éclate dans la célèbre doxologie de l'épître aux Éphésiens (I, 3-14) : à travers les méandres de l'interminable période où se déroule, sous l'inspiration de la grâce, le plan divin du salut (« le mystère de sa volonté selon son dessein bienveillant », ℣. 9; « selon le bon plaisir de sa volonté », ℣. 5; « le propos de celui qui opère tout selon le conseil de sa volonté », ℣. 12), se croisent et s'enlacent les initiatives « gracieuses » du Père et les interventions médiatrices du Christ; c'est « dans le Christ » que Dieu nous a bénis dans les cieux (℣. 3); c'est « en lui » qu'il nous a choisis dès avant la création du monde (℣. 4); s'il nous a prédestinés à être ses fils adoptifs, c'est « par lui » (διά, comme instrument) et « en lui » (εἰς αὐτόν, comme principe de vie auquel nous sommes incorporés, ℣. 5); c'est « en son (Fils) bien-aimé » qu'il a fait éclater la gloire de sa grâce par laquelle il nous a rendus agréables (« gracieux », ἐχαρίτωσεν) à ses yeux (℣. 6); c'est « en lui » que nous avons la rédemption acquise par « son sang », selon la richesse de sa grâce (celle de Dieu plutôt que celle de Jésus-Christ, ℣. 7); c'est « en lui » qu'il réunit (récapitule) toutes choses (℣. 10); c'est « en lui » que nous avons été élus (℣. 11), nous tous qui avons espéré « en lui » (℣. 12); c'est « par lui », que les Éphésiens ont écouté la parole de vérité (℣. 12); qu'ils ont cru l'Évangile du salut et qu'ils ont été marqués du sceau de l'Esprit-Saint (℣. 13). Bref, dans ce dessein grandiose, la *grâce de Dieu* et la *grâce du Christ* s'harmonisent et se fondent si bien qu'on a peine à distinguer l'une de l'autre (℣. 7).

Si la grâce de Dieu procède de la miséricorde, de l'amour et de la bénignité, de quelles dispositions correspondantes émane la grâce du Christ? La miséricorde et la bénignité semblent réservées au Père, mais le Fils partage généreusement avec lui l' « amour » (ἀγάπη). Si le Père n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous (Rom., VIII, 32), le Fils ne s'est pas davantage épargné; « il s'est donné lui-même » (Gal., I, 4; I Tim., II, 16; Tit., II, 14) « pour nous » (Tit., II, 14), « pour nos péchés » (Gal., I, 4), « en rançon pour tous » (I Tim., II, 6). Si c'est par amour pour le monde que Dieu a donné son Fils unique (Joa., III, 16), si c'est pour manifester cet amour qu'il a envoyé ce Fils unique dans le monde (I Joa., IV, 9), comme victime de propitiation pour nos péchés (I Joa., IV, 10; cf. 19), c'est par *amour* aussi que le Fils s'est donné : « C'est parce que le Christ nous a aimés qu'il s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur » (Eph., V, 2). Chaque chrétien peut le redire avec saint Paul : « C'est parce qu'il m'a aimé qu'il s'est livré pour moi » (Gal., II, 20). « Il a *aimé* l'Église et il s'est *livré* pour elle » (Eph., V, 25). Celui qui, dans la IIe épître aux Thessaloniciens (II, 16), « nous a aimés et nous a donné par sa grâce une consolation éternelle et une bonne espérance », c'est sans doute Dieu le Père, qui est le terme le plus rapproché, mais c'est bien aussi Notre-Seigneur Jésus-Christ, nommé auparavant et, dans toute la phrase, associé

au Père, en unité d'action, par les verbes au singulier.

Cette insistance sur l'efficacité de l'amour et de la grâce dans le Christ aboutit à une antinomie : c'est la *grâce qui est cause de la mort rédemptrice* (Rom., v, 8) et c'est la mort rédemptrice qui *produit la grâce*. Ou, d'une manière plus générale, c'est de la grâce que procèdent les mystères du Sauveur, sa passion et sa résurrection et, d'autre part, c'est de ces mystères que procède la grâce : « Il a été *livré* pour nos *offenses* et il est *ressuscité* pour notre *justification* » (Rom., iv, 25). « Dieu, selon sa grande miséricorde, nous a régénérés par la *résurrection de Jésus-Christ* d'entre les morts pour une vivante espérance » (I Petr., i, 3). L'antinomie se résout spontanément par la distinction des deux acceptions du mot « grâce » : la grâce de laquelle procèdent les mystères de Jésus, c'est *sa faveur, sa bienveillance;* c'est la grâce du Christ dans sa source (deuxième acception). La grâce qui découle de ses mystères, ce sont ses *bienfaits;* c'est la grâce du Christ communiquée (troisième acception).

Mais le rôle du Christ est si éminent qu'en lui les deux acceptions semblent se rejoindre : c'est le Christ lui-même qui est la grâce. Le mot « grâce » a bénéficié de la même transposition que le mot « don ». Le « don de Dieu », c'est d'abord l'ensemble des biens surnaturels qui nous viennent par le Christ (Joa., iv, 10); mais c'est aussi le Christ lui-même, don par excellence que Dieu fait au monde (Joa., iii, 16). Il en est de même de la « grâce » : c'est d'abord la faveur du Christ (deuxième acception) et les bienfaits du Christ (troisième acception), mais c'est aussi le *Christ lui-même*, source de cette faveur et de ces bienfaits; c'est pourquoi, à son apparition sur terre, c'est la *grâce même* qui est apparue (Tit., ii, 11; cf. iii, 4). La grâce de Dieu, c'est le don libre et aimant qu'il a fait du Christ aux âmes et à l'Église, pour être « tout en tous » : justice, sanctification, rédemption » (I Cor., i, 30; cf. Moule, *Colossians*, sur i, 6, dans *The Cambridge Bible*, p. 68).

3. *La grâce et le Saint-Esprit.* — Étant donnée la fréquence des expressions « grâce de Dieu » et « grâce du Christ », on s'attendrait à l'expression correspondante, la « grâce du Saint-Esprit ». En fait on ne la rencontre pas. La traduction latine : *gratia Spiritus sancti* (Act., x, 45) ne répond ni à χάρις, ni même à χάρισμα, mais au synonyme δωρεά qui eût été mieux rendu par *donum* et qui rentre bien dans la terminologie commune. Sans doute la grâce, faveur divine (deuxième acception) ou bienfait divin (troisième acception), relève du Saint-Esprit, comme du Père et du Fils, et ce point de vue n'est point totalement étranger au Nouveau Testament : dans deux des souhaits épistolaires, la grâce et la paix sont envisagées comme venant du Saint-Esprit, non moins que de Dieu le Père et de Jésus-Christ et, chose remarquable, dans l'une et dans l'autre, la mention du Saint-Esprit est, non pas au troisième rang, comme nous l'attendrions, mais au second, entre le Père et le Fils, comme pour mieux la mettre sur le même plan; dans la Ire épître de saint Pierre (i, 2), tout de suite après la « prescience de Dieu le Père », vient la « sanctification de l'Esprit »; ensuite seulement l' « aspersion du sang (la rédemption) de Jésus-Christ »; de même dans l'Apocalypse, les « sept esprits qui sont devant le trône », c'est-à-dire l'*Esprit septiforme*, d'après l'interprétation commune des exégètes, figurent dans le texte entre le Père (« Celui qui est, qui était et qui vient ») et Jésus-Christ, *le témoin fidèle* (Apoc., i, 4).

On peut entendre en ce sens une expression originale du Nouveau Testament, car, à défaut de l'association de termes « grâce du Saint-Esprit », nous avons l'association inverse l' « Esprit de grâce » (πνεῦμα χάριτος, Hebr., x, 29) et elle désigne bien la personne du Saint-Esprit, car « outrager l'Esprit de grâce » est en parallélisme avec « fouler aux pieds le Fils de Dieu ». Or cet « Esprit de grâce », c'est l'Esprit-Saint d'où procède la grâce (cf. Bauer, *Wörterbuch zum neuen Test.*). Si l'expression est unique dans le Nouveau Testament, elle rappelle celle du prophète Zacharie dans une promesse qui visait les temps messianiques : « Je répandrai sur la maison de David... *un esprit de grâce* et de prière » (Zach., xii, 10; cf. Apoc., i, 7). Par ce rapprochement, cette formule, déjà apparentée à plusieurs autres relatives à l'Esprit qu'il ne faut ni attrister (Eph., iv, 30), ni éteindre (I Thess., v, 19), rejoint encore celles qui désignent la grande effusion du Nouveau Testament dont l'Esprit est le principe, non moins que l'objet (Rom., v, 5; Act., ii, 38; cf. col. 979-986).

Mais ce point de vue est rare. Quand le Saint-Esprit est envisagé par rapport à la grâce, il n'est pas, comme le Père et le Fils, au point de départ, mais si l'on ose ainsi dire, au point d'arrivée : la deuxième acception du terme est perdue de vue, l'attention est concentrée sur la troisième. Cette grâce qui vient du Père et du Fils, le Saint-Esprit la communique et la réalise dans les âmes. Le Père et le Fils la donnent et, si l'on peut dire que le Saint-Esprit la donne avec eux, il est surtout lui-même le don qui accompagne cette grâce, la produit et, dans un certain sens, la constitue. Cet aspect de la doctrine est bien marqué dans la plus explicite des salutations finales : « Que *la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu* et *la communication du Saint-Esprit* soient avec vous tous » (II Cor., xiii, 13; cf. la formule parallèle de Phil., ii, 1 : κοινωνία πνεύματος, où il n'est pas aussi sûr que l'expression désigne la personne du Saint-Esprit plutôt que la grâce).

Ces rapprochements nous laissent entrevoir entre la grâce et l'Esprit-Saint des rapports non moins étroits, mais bien plus complexes qu'avec le Père et le Fils, car le même mot « esprit » (πνεῦμα), dans le Nouveau Testament et tout particulièrement dans saint Paul, désigne tantôt l'*Esprit-Saint*, auteur de la grâce, tantôt la *grâce elle-même*. Il n'y a pas, en effet, de mot qui crée plus d'embarras aux exégètes, avec sa multitude de sens qui ne se laissent pas circonscrire dans des aires déterminées, mais qui se mêlent dans tous les textes.

a) Sens secondaires du mot « esprit ». — Éliminons d'abord ceux qui n'ont aucun rapport avec la grâce. Le sens originaire du grec πνεῦμα, comme celui de l'hébreu רוּחַ, est « souffle », qui s'applique soit au souffle du *vent* (Joa., iii, 8; Hebr., i, 7, citant Ps., ciii, 4), soit au souffle de la *respiration* (II Thess., ii, 8, rappelant Is., xi, 4) et par extension à la vie physique dont la respiration est le signe le plus obvie (Luc., viii, 55; Jac., ii, 26; Apoc., xi, 11; xiii, 15; cf. Ez., xxxvii, 5, 10). On peut remarquer que cette expression, quoiqu'elle soit susceptible d'un sens plus élevé, a été employée par tous les évangélistes pour exprimer la mort de Notre-Seigneur et, comme pour éviter ce terme de mort, saint Matthieu (xxvii, 50) et saint Jean (xix, 30) ont le substantif; saint Marc (xv, 37) le verbe; saint Luc (xxiii, 46-47) d'abord le substantif (cf. Ps., xxxi, 6), puis le verbe (cf. Act., vii, 55 : la dernière parole et la mort de saint Étienne).

Il faut encore éliminer un second sens qui se ramifie en un grand nombre d'autres : πνεῦμα désigne les esprits, c'est-à-dire des êtres complets qui sont immatériels; ce sens s'applique parfois à Dieu lui-même (Joa., iv, 24), à ce qui subsiste de l'homme après la mort (Luc., xxiv, 37, 39; I Petr., iii, 19), mais il désigne surtout les purs esprits : les bons esprits ou anges (Marc., i, 13; Hebr., i, 14; xii, 22; Act., xxiii, 8); les

démons ou esprits mauvais (Act., xix, 12) ou impurs (Matth., xii, 43; Marc., i, 23, 26; iii, 30; v, 2, 8; vii, 25).

Ces éliminations faites, il reste trois sens fondamentaux : πνεῦμα désigne soit l' « esprit » de l'homme, soit l' « Esprit de Dieu » ou Esprit-Saint, soit quelque chose d'intermédiaire, c'est-à-dire le produit de l'action du Πνεῦμα divin dans le πνεῦμα de l'homme.

Mais au premier sens se rattachent encore des acceptions accessoires qu'il faut écarter : *a.* l' « esprit » (πνεῦμα) s'oppose parfois à la « lettre » (γράμμα); ce sens vient plusieurs fois dans saint Paul et dans des passages où il est question de la grâce (Rom., ii, 29; vii, 6; II Cor., iii, 16, etc.). C'est à ce sens que de bons exégètes rattachent le texte difficile (II Cor., iii, 17; cf. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. ii, p. 221).

b. L' « esprit » ou la « pensée » (πνεῦμα) s'oppose aussi à la *présence corporelle*, représentée soit par le « corps » (σῶμα, Cor., v, 3), soit par la « chair » (σάρξ, Col., ii, 5).

c. Enfin l' « esprit » (πνεῦμα), désigne assez fréquemment *un état d'esprit*, une manière de penser, de sentir et d'agir, une mentalité, comme nous dirions aujourd'hui. Cette acception se rencontre indifféremment dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau (Num., v, 14, 30; Deut., xxxiv, 9; Is., xi, 2, 3; xxviii, 6; lxi, 3; Os., iv, 12; Sap., vii, 7; Luc., i, 17; ix, 55; Rom., viii, 15; xi, 5 citant Is., xxix, 10; I Cor., ii, 12; iv, 21; II Cor., iv, 13; xi, 4; xii, 18; Gal., vi, 1; II Tim., i, 7; I Petr., iii, 4). Elle ne saurait être éliminée sans discernement, à cause des conditions dans lesquelles elle se présente. Les dispositions d'esprit visées ne sont pas indifférentes, mais très caractérisées au point de vue moral : elles se répartissent en deux groupes opposés auxquels correspondent deux séries d'expressions calquées les unes sur les autres. Saint Paul lui-même met en contraste l' « esprit de filiation » avec l' « esprit de servitude » (Rom., viii, 15); l' « esprit de force, de charité et de tempérance » avec l' « esprit de crainte » (II Tim., i, 7). Nous avons d'un côté l' « esprit de jalousie » (Num., v, 14, 30), l' « esprit d'abattement » (Is., lxi, 3), l' « esprit de fornication » (Os., iv, 12), l' « esprit de stupeur » (Rom., xi, 5; cf. Is., xxix, 10), l' « esprit du monde » (I Cor., ii, 12), l' « esprit d'erreur » (I Joa., iv, 6; cf. II Cor., xi, 4); de l'autre côté, l' « esprit de sagesse » (Deut., xxxiv, 9; Sap., vii, 7), l' « esprit d'intelligence » (Eccli., xxxix, 8), l' « esprit de justice » (Is., xxviii, 6; cf. Is., xi, 2-3; Zach., xii, 10), l' « esprit de foi » (II Cor., iv, 13), l' « esprit de douceur » (I Cor., iv, 21; Gal., vi, 1), l' « esprit de douceur et de placidité » (I Petr., iii, 4). Il est évident que les dispositions mauvaises n'ont rien à voir avec le Saint-Esprit ou la grâce, à moins qu'on ne les envisage comme dépendant d'une influence surnaturelle opposée (Eph., ii, 2 : « l'esprit qui agit dans les fils de la désobéissance »). Mais, quand il s'agit des dispositions louables, on ne saurait les concevoir sans l'action de l'Esprit de Dieu, aussi les retrouverons-nous à leur place dans cet exposé du domaine de la grâce.

b) L'esprit (πνεῦμα) *de l'homme.* — Il apparaît d'emblée comme une des parties constitutives de l'homme, celle qui échappe aux sens; le texte classique est dans la Ire épître aux Corinthiens (ii, 11) : « Qui connaît ce qu'il y a dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui? » où l'esprit désigne la conscience psychologique. L'esprit s'oppose, sous ce rapport, à la partie de l'homme qui tombe sous les sens et qui est désignée tantôt par « corps » (σῶμα, I Cor., v, 3; vii, 34; I Thess., v, 23; Rom., viii, 10; I Petr., iv, 6), tantôt par « chair » (σάρξ) (entendue au sens physique, sans la nuance péjorative du sens moral, Marc., xiv, 38; Matth., xxvi, 41; I Cor., v, 5; II Cor., vii, 1; Col., ii, 5). A ce point de vue, Notre-Seigneur qui est un homme complet, a son πνεῦμα (Marc., ii, 8; viii, 12; Luc., x, 21; Joa., xi, 33; xiii, 21). En somme, l'*esprit* c'est le domaine de la psychologie; le *corps* ou la *chair*, c'est celui de la physiologie.

Mais ce domaine de la psychologie de l'homme est riche et complexe : le πνεῦμα le représente tout entier et désigne, outre la conscience psychologique (I Cor., ii, 11), tantôt la volonté (Marc., xiv, 38; Matth., xxvi, 41), tantôt les sentiments (Joa., xi, 33), tantôt les facultés intellectuelles (Marc., ii, 8). Aussi le πνεῦμα est-il parfois pris indifféremment pour l'âme (ψυχή; cf. Phil., i, 27 où les deux termes sont accolés; Luc., i, 47 où ils sont en parallélisme synonymique).

Mais, parfois aussi, le πνεῦμα est distingué de la ψυχή. La ψυχή reste cantonnée dans la partie inférieure et demeure en relation avec les sens. Le πνεῦμα, au contraire, se réserve la partie supérieure, se soustrait aux sens et s'ouvre aux communications d'en haut. Ici le texte classique est la Ire épître aux Thessaloniciens (v, 23) qui comporte une énumération précise et complète des parties du composé humain : le « corps » (σῶμα), l' « âme » (ψυχή) et l' « esprit » (πνεῦμα). La distinction, tout en étant réelle, doit être subtile, puisque la marque suprême de la pénétration du *Logos* divin, c'est qu'il va jusqu'à séparer « l'âme (ψυχή) et l'esprit (πνεῦμα) » (Hebr., iv, 12). Non content de formuler cette distinction, saint Paul en fait des applications. Il loue les « pneumatiques » qui suivent les inspirations supérieures du πνεῦμα, tandis qu'il blâme les « psychiques » qui s'en tiennent aux suggestions inférieures de la ψυχή; il les assimile presque aux « charnels » (σαρκικοί et σάρκινοι, I Cor., ii, 14; iii, 1). Saint Jude parlera dans le même sens et avec les mêmes termes des « psychiques (ψυχικοί), n'ayant pas l'esprit » (πνεῦμα, ℣. 19). Non pas que la faculté supérieure du πνεῦμα leur manque, mais la maîtrise qu'ils accordent à la faculté inférieure de la ψυχή, laisse le πνεῦμα fermé à l'influence divine. Dans un sens un peu différent, saint Paul appelle « psychique » l'état présent de notre corps et « pneumatique » ou « spirituel » son futur état glorieux (I Cor., xv, 44).

Mais la partie supérieure de l'âme, dans la psychologie grecque, ce n'est pas le domaine du πνεῦμα, c'est celui du νοῦς. Le πνεῦμα, au rôle fort limité, appartient aux régions inférieures. Parmi les facultés intellectuelles, le λόγος est celle du raisonnement; le νοῦς est celle de l'intuition, de la contemplation, de la perception du divin. Si saint Paul était à la remorque des Grecs et adoptait leur psychologie, ce n'est pas le πνεῦμα, mais le νοῦς qu'il devrait utiliser pour son dessein qui est clair. Il n'ignore pas le νοῦς; comme il a fait de son πνεῦμα, il l'oppose à la chair (Rom., vii, 23, 25), il l'associe même à son πνεῦμα dans une expression fort difficile à traduire : τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν (c'est l'esprit divin qui vient résider dans le νοῦς). Il emploie le terme beaucoup moins que celui de πνεῦμα, mais il lui donne à peu près le même sens (Rom., i, 28; vii, 23, 25; xii, 2; Eph., iv, 17, 23; I Cor., ii, 10-16; xiv, 14). Il ne semble donc pas y avoir entre les deux notions la distinction qu'on y met d'ordinaire, le νοῦς représentant la connaissance et le πνεῦμα le sentiment, l'inspiration religieuse (cf. A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, 4e éd., p. 76).

Une fois, il est vrai, elles paraissent s'opposer et même se dissocier (I Cor., xiv, 14). Quand le πνεῦμα est sous l'influence divine dans la prière du glossolale, le νοῦς peut rester sans fruit, c'est-à-dire : l'intelligence, faute de comprendre, ne peut s'associer à la prière; c'est cette dissociation fâcheuse que l'Apôtre veut faire cesser. Mais qu'est au juste cette dissociation? Elle « ne vise point deux facultés, mais, à l'intérieur du même νοῦς = πνεῦμα, faculté humaine du divin, un état d'extase et de dépossession de soi (par

l'effet d'une possession divine) et un état de conscience, d' « intelligence ». « Mieux vaut, dit saint Paul, joindre l'un à l'autre » (Festugière, *L'idéal relig. des Grecs et l'Évangile*, p. 209). Le νοῦς, non moins que le πνεῦμα, est donc invité à s'ouvrir à l'action divine.

Saint Paul n'ignore donc rien de la noblesse du νοῦς, ni de sa valeur religieuse comme organe de la contemplation. S'il lui préfère le terme plus modeste de πνεῦμα, c'est qu'il a sa source d'inspiration ailleurs que dans la philosophie grecque, mais dans la Bible : il s'agirait d'un concept élaboré avant lui dans les milieux juifs et qui se reflète aussi dans Philon (*Legum alleg.*, I, 12, 13). Il aura été suggéré par le récit biblique de la création. Pour l'homme, « Dieu ne se contente pas de le créer corps et âme, simple vivant. Il lui insuffle quelque chose de lui-même, lui donne part à son esprit. La vie supérieure en l'homme n'est donc pas seulement ordonnée au divin, elle est communication de Dieu. C'est d'un fait révélé, l'ἐνέπνευσεν de la Genèse (II, 7), que le πνεῦμα paulinien tire tout droit son origine » (Festugière, *op. cit.*, p. 217).

Cette explication justifie admirablement la noblesse du πνεῦμα chrétien; car ce n'est pas seulement dans saint Paul, c'est dans tout le Nouveau Testament qu'il représente la partie supérieure de l'âme, la sphère d'action du Saint-Esprit; c'est ce qui, dans la nature humaine, proclame l'homme comme étant de la race de Dieu, le « Père des esprits » (Hebr., XII, 9). C'est ce qui, à la mort, passe entre les mains de Dieu (Luc., XXIII, 46; Act., VII, 59; cf. Ps., XXXI, 6). C'est surtout le *siège de la grâce*, comme saint Paul le proclame volontiers dans ses salutations finales : « Que la *grâce* de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit *avec votre esprit* » (πνεῦμα, Gal., VI, 18; Phil., IV, 23; Philem., 25; II Tim., IV, 22). Et de par son origine surnaturelle, le terme sera tout indiqué pour désigner la grâce elle-même.

A l' « esprit » (πνεῦμα) il faut associer le « cœur » (καρδία); il lui est souvent substitué ou adjoint comme siège de la grâce : « L'amour de Dieu a été répandu *dans nos cœurs*, par *l'Esprit-Saint* » (Rom., V, 5); comme habitacle du Christ et de l'Esprit divin : « Le Christ habite par la foi *dans nos cœurs* » (Eph., III, 17); comme théâtre de la purification des âmes : « Par la foi Dieu a *purifié leurs cœurs* » (Act., XV, 9; cf. Hebr., X, 22). Comme l'esprit (πνεῦμα), le cœur (καρδία) est parfois rapproché de l'âme (ψυχή, Act., IV, 32), mais, comme lui, il est plus souvent associé au νοῦς, avec le même sens élevé où se rejoignent la pénétration intellectuelle (« les yeux du cœur », Eph., I, 18; « la clarté du Christ *dans nos cœurs* », II Cor., IV, 6; « le voile sur *le cœur des Juifs* », II Cor., III, 15) et « la joie mystique » (Col., III, 15; cf. Phil., IV, 7; Gal., IV, 6).

c) L'Esprit de Dieu ou l'Esprit-Saint (ἅγιον πνεῦμα). — Dans l'Ancien Testament, où la distinction des personnes divines est à peine entrevue, il est question habituellement de l'*Esprit de Dieu* (Élohîm) ou de l'*Esprit du Seigneur* (Yahweh), rarement de l'*Esprit-Saint* ou de l'*Esprit* tout court. Pour l'*Esprit-Saint :* Ps., LI, 11; Is., LXIII, 10 (dans ces deux cas, c'est une simple épithète plutôt qu'une désignation spécifique); Dan., IV, 5 (Théodotion); V, 12 (LXX); VI, 3 (LXX); Dan., XIII, 45 (Théodotion); Sap., I, 5; IX, 17. Pour *l'Esprit* tout court : Num., XI, 26; XXVII, 18; Ez., VIII, 3; XXXVI, 27; XXXVII, 14. Ce sont, au contraire, ces deux dernières désignations qui deviennent courantes dans le Nouveau Testament : celle d'*Esprit-Saint*, revient 88 fois, et celle d'*Esprit* 46 fois (cf. Swete, *The Holy Spirit in the New Test.*, London, 1910, p. 286).

Désormais, sans doute, l'Esprit-Saint se distingue du Père et du Fils (Matth., XXVIII, 19; II Cor., XIII, 13, etc.), mais ce point de vue reste secondaire. Les apôtres demeurent très étrangers au souci des Pères de la fin du IVe siècle : ils se préoccupent moins de la personne du Saint-Esprit et de sa place dans la Trinité que de son action dans le monde et dans l'Église (cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, p. 341). Il s'agit moins de croire au Saint-Esprit que de recevoir le Saint-Esprit avec la foi (Act., XIX, 2; cf. Denney, art. *Holy Spirit*, dans *Dict. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 731).

Or cette action du Saint-Esprit dans le monde et dans l'Église, c'est précisément la mise à exécution de l'économie divine de la grâce : tel est le rôle caractéristique de la troisième personne de la sainte Trinité.

Qu'il suffise, ici, de rappeler, pour les grouper et les synthétiser, les nombreuses interventions de l'*Esprit de Dieu* d'abord, puis du *Saint-Esprit*, qui ont été mentionnées dans l'exposé historique.

Tout au long de l'Ancien Testament, c'est par son Esprit que Dieu agit en vue de préparer l'avènement du temps de la grâce. Cet Esprit enrichit la création des plus hautes formes de la vie (Gen., I, 2; Job, XXXIII, 4; Ps., XXXIII, 6; cf. P. Van Imschoot, *L'esprit de Yahweh, source de vie dans l'Anc. Test.*, dans *Revue bibl.*, 1935, p. 481-501). C'est lui qui, depuis l'exode, dirige les destinées surnaturelles de la nation d'Israël; c'est lui qui y suscite des juges et des chefs, qui y inspire les prophètes, les psalmistes et les sages. Quand, dans le Nouveau Testament, les apôtres en citent des oracles, ils les attribuent au Saint-Esprit et saint Pierre formule la pensée de tous quand il proclame que c'est « portés par l'Esprit-Saint qu'ont parlé les saints hommes de Dieu » (II Petr., I, 21; cf. I Petr., I, 11; col. 982 et 1017).

Cette œuvre, dont l'Ancien Testament n'a vu que l'ébauche, va se déployer dans le Nouveau, comme fruit de la venue du Messie. C'est l'Esprit-Saint, force du Très-Haut, qui descend sur Marie, au moment de l'incarnation (Luc., I, 35); autour de cette intervention décisive se multiplient les interventions particulières : tous les épisodes de l'enfance du Sauveur se déroulent dans une atmosphère agitée par l'Esprit-Saint (Luc., I, 15, 41, 67; II, 25, 26, 27; cf. col. 946). C'est le pressentiment des manifestations plus caractérisées qui marquent les étapes principales de la mission du Christ : dans son annonce par le Précurseur (Matth., III, 11; Marc., I, 8; Luc., III, 16), dans son inauguration, soit au baptême dans le Jourdain (Matth., III, 16; Marc., I, 10; Luc., III, 22), soit à la synagogue de Nazareth (Luc., IV, 17-21), dans ses épisodes les plus décisifs (Matth., XII, 28, 31-32; Marc., III, 28-29; Luc., XI, 20; XII, 10), l'Esprit-Saint est comme le principe inspirateur et moteur du Messie. Mais la grande intervention du Saint-Esprit, fruit de la grâce du Sauveur, et objet de sa promesse, est réservée pour le temps qui suivra son départ (Joa., VII, 39; XIV, 16, 17, 26; XV, 26; XVI, 7-14; Luc., XXIV, 49; Act., I, 4; cf. col. 974).

Le prodige de la Pentecôte réalise la grande promesse et inaugure la nouvelle économie : c'est l'effusion initiale de grâce dont la continuation va alimenter la vie de l'Église. Dans cet éclatant miracle, les phénomènes extérieurs sont sans doute la manifestation, au dehors, des richesses invisibles de la grâce, mais la merveille la plus précieuse, c'est la grâce intérieure elle-même, celle dont furent remplis tous les assistants, apôtres et disciples. C'est elle qui va désormais prendre son cours universel et vivifier l'Église. Saint Luc s'est fait l'historien des conséquences et du prolongement des prodiges extérieurs de la Pentecôte et comme l'évangéliste du Saint-Esprit; il n'ignore pas cependant la véritable œuvre de cet Esprit-Saint, la grâce qui coule au fond des âmes; mais sa tâche d'historien l'attache aux faits extérieurs et c'est surtout par le dehors qu'il montre l'action universelle du Saint-Esprit (Act., II, VIII, X, XI, XIX; cf. col. 976).

Il en est tout autrement de saint Paul. L'œuvre extérieure du Saint-Esprit par les charismes ne le laisse pas indifférent; personne ne nous a mieux renseignés sur ce thème (I Cor., XII, XIV, etc.). Mais son attention se porte avant tout sur l'œuvre de grâce produite au fond des âmes. Cette action intime et transcendante n'est pas, nous l'avons vu (col. 923), inconnue de l'Ancien Testament (Ps., LI, 12-13; CXLIII, 10; Is., LXIII, 10; Eccli., I, 9; XV, 5; XXXIX, 6; Sap., I, 5; VII, 7, 22; IX, 17); elle n'est pas étrangère aux évangiles synoptiques (Luc., XI, 13); elle émerge fréquemment des récits de saint Luc (Act., II, 38). Mais c'est à saint Paul, d'une part, et à saint Jean, d'autre part, qu'il était réservé de lui donner tout son relief, car c'est là l'œuvre essentielle et caractéristique du Saint-Esprit.

Elle se ramène à trois idées dont chacune est le centre où convergent, en dépit de leurs différences de langage et de point de vue, les enseignements de tous les écrivains sacrés du Nouveau Testament. L'Esprit-Saint est *donné* à l'âme; il *habite* en elle; il y *agit* pour l'*éclairer* et *la sanctifier*.

a. L'Esprit-Saint est un don fait à l'âme. — C'est la formule la plus fréquente, la plus voisine du terme de « grâce » avec lequel elle a en commun le caractère spécifique de gratuité et dont elle constitue un riche équivalent. Quand Jésus, dans l'Évangile, surtout au Cénacle, annonce aux apôtres que l'Esprit-Saint leur sera envoyé (Joa., XV, 26; XVI, 7), qu'il viendra en eux (XV, 26; XVI, 7, 13), il dit déjà qu'il leur sera *donné* (Luc., XI, 13; Joa., XIV, 16), qu'ils le recevront, tandis que le monde ne peut le *recevoir* (Joa., XIV, 17). *Donner* et *recevoir*, ces deux termes corrélatifs sont désormais consacrés; ils viennent indifféremment sous la plume de saint Paul, de saint Luc et de saint Jean : « L'Esprit-Saint est donné » (Rom., V, 5; I Thess., IV, 8; II Cor., I, 22; V, 5; Act., V, 32; VIII, 18; XI, 17; XV, 8; I Joa., III, 24; IV, 13). « Les fidèles le reçoivent » (Gal., III, 2; Act., I, 8; II, 33, 38; X, 47; XIX, 2; cf. Joa., I, 16; XIV, 17). Parfois « donner » est remplacé par le terme plus recherché « conférer » (ἐπιχορηγεῖν, Gal., III, 5; Phil., I, 19); « recevoir », par « partager » (μέτοχος, Hebr., VI, 4). En somme, rien de plus ordinaire que ces deux termes du langage courant « donner », « recevoir »; mais la grande nouveauté, c'est le substantif qui les accompagne : c'est l'*Esprit-Saint qui est donné, reçu*. Et combien n'est point caractéristique le mode de concession. Dès l'annonce mystérieuse du Précurseur sur le baptême « dans l'Esprit-Saint et le feu » (Matth., III, 11; Marc., I, 8; Luc., III, 16), surtout depuis la Pentecôte (Act., II, 3), l'action du Saint-Esprit éveille volontiers l'image du *feu* (I Thess., V, 19); il n'est pas moins associé à l'image de l'*eau :* c'est celle des prophètes, de Joël (II, 28) que cite saint Pierre (Act., II, 17, 18), d'Isaïe (XLIV, 33), d'Ézéchiel (XXXVI, 25; XXXIX, 29), de Zacharie (XII, 10); c'est celle des sages (Eccli., XV, 3); c'est celle de Jésus lui-même (Joa., III, 5; IV, 14; VII, 37). C'est aussi celle de saint Pierre à la Pentecôte : *Jésus, ayant reçu de Dieu la promesse du Saint-Esprit* (c'est-à-dire le Saint-Esprit promis), *a répandu* (« versé », ἐξέχεεν) cet [Esprit] *que vous voyez et entendez* (Act., II, 33). Le don du Saint-Esprit est une *effusion*. Ce sera encore l'image de saint Paul : la rénovation chrétienne se fait par le « Saint-Esprit que Dieu a répandu (ἐξέχεεν) abondamment sur nous par Jésus-Christ » (Tit., III, 6); « L'amour de Dieu a été répandu (ἐκκέχυται) dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (Rom., V, 5; cf. I Cor., XII, 13 : « Nous avons tous été abreuvés dans le même Esprit »).

Cette effusion du Saint-Esprit constitue la réalisation de la promesse, cette promesse à laquelle Notre-Seigneur, au moment de l'ascension, semble ramener toute l'espérance des apôtres (Luc., XXIV, 49; Act., I, 4). Or cette promesse, c'est celle du *Saint-Esprit :* elle a commencé à s'accomplir à la Pentecôte (Act., II, 33); elle continuera pour tous ceux qui obéissent à Dieu (Act., V, 32). Et saint Paul l'appellera indifféremment la « promesse du Saint-Esprit » (Gal., III, 14) ou le « Saint-Esprit de la promesse », c'est-à-dire le « Saint-Esprit promis » (Eph., I, 13). Après la réalisation, la promesse devient le « don du Saint-Esprit » (δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος) : c'est l'expression qu'emploie saint Pierre au jour de la Pentecôte (Act., II, 38); il la reprendra devant le prodige de Césarée (Act., X, 45; XI, 17) : dans sa bouche, elle ne désigne pas la manifestation extérieure du charisme, mais la présence intérieure de l'Esprit-Saint avec les grâces qu'il apporte (cf. Hebr., VI, 4). C'est l'impression très nette que produisent les écrits apostoliques : le don du Saint-Esprit résume tout ce qui fait le parfait chrétien. Du moment que « Dieu a donné l'Esprit-Saint aux païens comme à nous », dit saint Pierre, c'est qu' « il n'a fait aucune différence entre eux et nous » (Act., X, 47; XV, 8). Pour saint Paul, qu'il s'adresse aux Galates (III, 2) ou aux disciples de Jean (Act., XIX, 2), le signe qu'on est parfait chrétien, c'est d'avoir reçu le Saint-Esprit.

b. L'Esprit-Saint, hôte de l'âme. — Quand Jésus annonce aux disciples la venue du Saint-Esprit, c'est pour qu'il « demeure » en eux (Joa., XIV, 16, 17). Il y fera son habitation. L'expression est familière à saint Paul : « L'Esprit de Dieu (I Cor., III, 16; Rom., VIII, 9), l'Esprit-Saint (II Tim., I, 14; I Cor., VI, 19) habite en vous. » « Votre corps est le temple du Saint-Esprit » (I Cor., VI, 19). « Vous êtes édifiés en un temple de Dieu par l'Esprit » (Eph., II, 22; cf. Rom., VIII, 11). Saint Jacques nous parle aussi de « l'Esprit qui habite en nous » (IV, 5).

c. L'action de l'Esprit-Saint dans l'âme. — Il y accomplit une œuvre de sanctification et une œuvre d'illumination. Ce n'est pas en vain qu'il s'appelle le *Saint-Esprit :* c'est lui qui opère dans l'âme la « nouvelle naissance » (Joa., III, 3, 5), la « régénération et la rénovation » (Tit., III, 6), la « sanctification » (I Petr., I, 2). C'est par lui que l' « amour de Dieu est répandu dans nos cœurs » (Rom., V, 5; cf. Rom., XV, 16; I Cor., VI, 11). Il a aussi une action illuminatrice. Il est l' « Esprit de vérité » (Joa., XIV, 17; XV, 26; XVI, 13). Il complétera l'enseignement des apôtres et les « conduira dans toute vérité » (XVI, 13, etc.). Il sera un Esprit de sagesse et de révélation pour la connaissance intime de Jésus-Christ; il éclairera les « yeux du cœur » (Eph., I, 17-18; cf. I Cor., II, 10; Col., I, 5, 7). Ce double rôle est bien résumé dans cette courte formule de saint Paul : la « sanctification de l'Esprit et la foi en la vérité » (II Thess., II, 13).

Mais comment cette œuvre de grâce, qui semble l'apanage du Saint-Esprit, est-elle attribuée aussi au Père ou au Fils et parfois à tous les deux? Si le *Saint-Esprit* est envoyé, c'est le *Père* qui l'envoie (Joa., XIV, 26). Si le Fils l'envoie aussi, c'est d'auprès du Père (XV, 26), de la part du Père (XIV, 16). Si le Saint-Esprit est donné, c'est Dieu qui le donne (Joa., III, 24; Act., V, 32; XI, 17; XV, 8; I Thess., IV, 8; II Cor., I, 22; V, 5), qui le confère (Gal., III, 5). Si le Christ l'a répandu, au jour de la Pentecôte, ce n'est qu'après l'avoir reçu du Père (Act., II, 33). La promesse du Saint-Esprit est, avant tout, la promesse du Père (Luc., XXIV, 49; Act., I, 4). Le don du Saint-Esprit est d'abord le don de Dieu (Joa., IV, 10; Act., VIII, 20). Si le Saint-Esprit habite nos âmes, Dieu aussi; si saint Paul dit que nous sommes les temples du Saint-Esprit, il nous appelle aussi volontiers les temples de Dieu (I Cor., III, 16-17; II Cor., VI, 16; Eph., II, 22). C'est Dieu qui, à Césarée, a purifié le cœur des païens, en leur donnant l'Esprit-Saint (Act., XV, 8). Si c'est le seul et même Esprit qui produit tous les charismes (I Cor., XII, 11; cf. XII, 4),

c'est aussi le même Dieu qui, dans la diversité des opérations, opère tout en tous (I Cor., XII, 6).

Plus étroite encore est l'association du *Christ* au *Saint-Esprit*. Le Christ ne demande pas seulement au Père d'envoyer l'Esprit-Saint (Joa., XIV, 16), il l'enverra lui-même (XV, 26). Si le Père l'envoie, c'est au nom du Fils (XIV, 26). Si le Saint-Esprit demeure dans les disciples (XIV, 16), le Fils et le Père avec lui y viendront aussi et s'y fixeront (XIV, 23). La production des charismes est revendiquée pour le Christ (Seigneur) (I Cor., XII, 5) comme pour le Saint-Esprit (I Cor., XII, 4, 11) et le Père (I Cor., XII, 6). Si c'est l'Esprit-Saint qui opère ces charismes, c'est le don du Christ qui les mesure (Eph., IV, 7). L'édification du corps du Christ est attribuée ici au Christ (Eph., IV, 11-16), là au Saint-Esprit (I Cor., XII, 13). S'il y a le « don du Saint-Esprit », il y a aussi le « don du Christ » (Eph., IV, 7). Les sept esprits de Dieu qui sont devant le trône de Dieu (la vertu septiforme de l'Esprit-Saint) (Apoc., I, 4; IV, 5) deviennent les sept yeux de l'Agneau qui surveillent toute la terre (V, 6). Mais c'est dans les fonctions de la vie intérieure que les rapprochements se multiplient. Si le Saint-Esprit et le Père habitent dans nos âmes, le Christ lui aussi, est en nous (Rom., VIII, 10); il habite par la foi dans nos cœurs (Eph., III, 17). Comme on participe à l'Esprit-Saint (II Cor., XIII, 13; Phil., II, 1), on participe également au Christ (I Cor., I, 9). Si nous vivons par l'Esprit (Gal., V, 25), le Christ aussi est notre vie (Col., III, 4; Phil., I, 21). L'Esprit-Saint est l'« Esprit d'adoption » (Rom., VIII, 15) et ceux qui sont mus par l'Esprit, ceux-là sont fils de Dieu (Rom., VIII, 14). Et pourtant c'est le Fils qui s'est incarné pour nous conférer l'adoption (Gal., IV, 5), et c'est par lui que nous la recevons (Gal., III, 26; Eph., I, 5). La résurrection des morts aura lieu « à cause de l'*Esprit* qui habite en nous » (Rom., VIII, 11). Cependant, elle se fera par *Jésus-Christ* (I Cor., XV, 21). Mais le trait le plus curieux, c'est le rapprochement des deux formules : « dans l'Esprit » (ἐν Πνεύματι) et « dans le Christ » (ἐν Χριστῷ) qui semblent à peu près interchangeables (cf. col. 1020). Après Deissmann (*Die neutest. Formel « in Christo Jesu »*, Marbourg, 1892), on en a bien des fois reproduit le tableau : justifié *dans l'Esprit* = justifié *dans le Christ* (I Cor., VI, 11 et Gal., II, 17); sanctifié *dans l'Esprit-Saint* = sanctifié *dans le Christ Jésus* (I Cor., VI, 11 et I Cor., I, 2); « marqué » (σφραγισθείς) *dans l'Esprit-Saint* = marqué *dans le Christ* (Eph., IV, 30 et I, 13); circoncis *dans l'Esprit* = circoncis *dans le Christ* (Rom., II, 29; Col., II, 11); témoigner *dans l'Esprit* = témoigner *dans le Seigneur* (Rom., IX, 1 et Eph., IV, 17); être rempli [de grâces] *dans l'Esprit* = être rempli *dans le Christ* (Eph., V, 18; Col., II, 10); se tenir *dans l'Esprit* = se tenir *dans le Seigneur* (Phil., I, 27; IV, 1); un seul corps *dans le même Esprit* = un seul corps *dans le Christ* (I Cor., XII, 13; Rom., XII, 5); demeure de Dieu *dans l'Esprit* = temple saint *dans le Seigneur* (Eph., II, 22, 21); joie *dans l'Esprit-Saint* = joie *dans le Seigneur* (Rom., XIV, 17; Phil., IV, 4); paix dans l'*Esprit-Saint* = paix *dans le Christ* Jésus (Rom., XIV, 17; V, 1); foi *dans le même Esprit* = foi *dans le Christ* Jésus (I Cor., XII, 9; Gal., III, 26); amour *dans l'Esprit* = l'amour de Dieu qui est *dans le Christ* Jésus (Col., I, 18; Rom., VIII, 39, etc.; cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, p. 328; F. Prat, *La théol. de saint Paul*, t. II, p. 422).

La solution de ce double problème dépend de la doctrine des relations des personnes divines. De même que le Fils ne fait rien sans le Père, le Saint-Esprit n'agit qu'en dépendance du Père et du Fils. Le Père est toujours la source première des biens surnaturels; il en est le donateur suprême. Le Fils n'est que son instrument dans l'œuvre de la grâce, son intermédiaire auprès des hommes qui ne reçoivent la grâce de Dieu que par Jésus-Christ. Le Saint-Esprit, à son tour, tient tout du Père; la grâce qu'il réalise par le don de lui-même vient du Père. Mais, de même que le Fils dépend du Père, le Saint-Esprit dépend tout à la fois du Père et du Fils et, dans leur commune dépendance du Père, le Fils et le Saint-Esprit ont des missions convergentes dans le domaine de la grâce et de la vie mystique. « L'Esprit-Saint et le Christ glorifié, qui se présentent partout ailleurs comme deux personnes distinctes, paraissent se confondre dans leur rôle de sanctificateur des âmes. Là, en effet, leur sphère d'influence est la même et leur champ d'action se compénètre; car le Christ est la tête... du corps mystique dont l'Esprit-Saint est l'âme; or, dans le langage ordinaire, principalement dans celui de saint Paul, presque tous les phénomènes vitaux peuvent être rapportés indifféremment à l'âme ou à la tête » (F. Prat, *La théol. de saint Paul*, t. II, p. 423). Le Christ, conçu par l'action du Saint-Esprit, reçoit au baptême la plénitude de l'Esprit (Col., I, 19); s'il la tient en réserve jusqu'au moment de sa glorification (Joa., VII, 39), c'est pour la répandre ensuite sur nous; aussi, à partir de son ascension, il devient pour nous « Esprit vivifiant » (I Cor., XV, 45). En somme le Christ agit par l'Esprit-Saint; l'Esprit-Saint dépend du Fils qui l'emploie comme organe pour l'application au genre humain des fruits de la rédemption. Tel est le sens manifeste de la curieuse expression qui désigne le Christ comme « Seigneur de l'Esprit » (II Cor., III, 18).

Saint Paul a bien marqué cet envoi par le Père du Fils et du Saint-Esprit en deux missions successives et convergentes. A la plénitude des temps, *Dieu* a envoyé (ἐξαπέστειλεν) *son Fils*, par l'incarnation, pour nous délivrer du péché et nous conférer l'adoption. Puis il a envoyé (même verbe que ci-dessus) l'*Esprit de son Fils*, pour résider dans nos cœurs et y être un Esprit d'adoption, c'est-à-dire pour réaliser notre filiation divine (Gal., IV, 4-7). On trouverait dans les épîtres bien d'autres déclarations où les trois personnes divines interviennent avec leur rôle respectif. Ainsi, quand l'Apôtre dit aux Corinthiens : « Vous avez été lavés, sanctifiés, justifiés au nom du *Seigneur Jésus-Christ* par l'*Esprit* de *notre Dieu* » (I Cor., VI, 11), on voit que la grande révolution morale a été opérée par l'*Esprit-Saint* envoyé par *Jésus-Christ* de la part de *Dieu* (cf. Swete, *The Holy Spirit in the New Test.*, p. 182; cf. Eph., III, 14-15 : le Père; ℣. 16, l'Esprit; ℣. 17, le Christ; ℣. 19, la plénitude de Dieu; II Cor., XIII, 13; Jud., 20, etc.).

Cette doctrine donne la clef de plusieurs expressions bibliques qui surprennent, au premier abord, le lecteur moderne. L'Esprit ou Esprit-Saint est souvent appelé, avec de multiples nuances de détail, « l'Esprit de Dieu » ou « l'Esprit du Christ ». Pour « l'Esprit de Dieu », avec article : τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ (I Cor., II, 11, 14; III, 16; VI, 11; I Joa., IV, 2); τὸ τοῦ Θεοῦ Πνεῦμα (I Petr., IV, 14); τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ (I Cor., II, 12); τὸ Πνεῦμα Κυρίου = Yahweh (Act., V, 9); τὸ Πνεῦμα μου ou αὐτοῦ (Matth., XII, 18; Is., XLII, 1; Act., II, 17; I Cor., II, 10 [*text. recept.*]; Eph., III, 16; I Thess., IV, 8; I Joa., IV, 13; cf. Matth., X, 20; Rom., VIII, 11). Sans article : Πνεῦμα Θεοῦ (Matth., III, 16; XII, 28; Rom., VIII, 9, 14; I Cor., VII, 40; XII, 3; II Cor., III, 3; Phil., III, 3); Πνεῦμα Κυρίου = Yahweh (Luc., IV, 18; cf. Is., LXI, 1; Act., VIII, 39). Pour l' « Esprit du Christ » ou « du Seigneur-Jésus » : l' « Esprit de Jésus », τὸ Πνεῦμα Ἰησοῦ (Act., XVI, 7); l' « Esprit du Christ », Πνεῦμα Χριστοῦ (Rom., VIII, 9; I Petr., I, 11); l' « Esprit de Jésus-Christ » (Phil., I, 19); l' « Esprit du Seigneur » Jésus (II Cor., III, 17); l' « Esprit de son Fils » (de Dieu) (Gal., IV, 6; cf. II Cor., III, 18). Ces deux séries d'expressions marquent bien la dépendance du Saint-Esprit par rapport au Père et au Fils; ainsi en aura-t-il

été, du moins à l'origine, car l'usage use peu à peu ces nuances. La *promesse* est tout à la fois *promesse du Père* (Luc., XXIV, 49; Act., I, 4) (génitif d'origine), c'est du Père qu'elle émane; *promesse de Jésus* (Act., I, 4) (génitif d'instrument, ἣν ἠκούσατε μου), c'est Jésus qui l'a transmise; *promesse du Saint-Esprit* (Act., II, 33) (génitif d'objet), c'est le Saint-Esprit qui la réalise. Il en est de même du « don » : il est d'abord « don de Dieu » (Joa., IV, 10; Act., VIII, 20), à raison de sa source; puis « don du Christ » (Eph., IV, 7), à raison de son médiateur; enfin « don du Saint-Esprit » (Act., II, 38; X, 45), à raison de son objet.

Enfin, s'il n'y a pas de *grâce du Saint-Esprit*, comme il y a *une grâce de Dieu et une grâce du Christ*, on voit comment la *grâce de Dieu* par la *grâce du Christ* devient le *don du Saint-Esprit;* c'est précisément le beau souhait final de saint Paul aux Corinthiens : « Que la *grâce* du Seigneur *Jésus-Christ* et l'*amour de Dieu* (le Père) et la *communication du Saint-Esprit* soient avec vous tous » (II Cor., XIII, 13).

d) L'esprit (πνεῦμα) *désignant la grâce.* — Le Saint-Esprit, présent et agissant dans nos âmes, leur infuse une réalité nouvelle qui devient le principe de nos actes surnaturels : « L'amour de Dieu a été infusé dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (Rom., V, 5). Il y a donc en nous autre chose que notre esprit (πνεῦμα) humain et l'Esprit (Πνεῦμα) divin qui y réside : c'est le produit de l'activité de l'Esprit divin, greffé sur notre esprit humain. Cette réalité, que le langage chrétien a appelée « grâce », le Nouveau Testament, ou du moins saint Paul, soit à cause de l'Esprit divin dont elle émane, soit à cause de l'esprit de l'homme sur lequel elle repose, la désigne aussi sous le nom d' « esprit » (πνεῦμα).

Cette réalité peut appartenir à l'ordre des charismes (I Thess., V, 19; II Thess., II, 1; cf. I Cor., XII, 1, 2, 12, 16, 32). Mais elle consiste surtout dans la *grâce sanctifiante* qui est en nous comme une nouvelle nature et un principe de vie supérieure. C'est d'elle qu'il s'agit lorsqu'il est question « d'être dans l'esprit » (Rom., VIII, 5, 9; Gal., III, 5), « d'être mû par l'esprit » (Rom., VIII, 14; Gal., V, 18), « de vivre par l'esprit » (Gal., V, 25), « de marcher dans *ou* selon l'esprit » (Gal., V, 16; Rom., VIII, 4; II Cor., XII, 18; cf. Rom., VI, 4; XIV, 15; Eph., V, 2), « du fruit de l'esprit » (Gal., V, 22, etc.). Bref, tout ce qui fait de nous des êtres spirituels (πνευματικοί), tout cela s'appelle « esprit » (πνεῦμα). Quant aux louables dispositions qualifiées d' « esprits », dans l'Ancien Testament, l'esprit de sagesse (Is., XI, 2), dans le Nouveau Testament, l'esprit de foi (II Cor., IV, 13), l'esprit d'adoption (Rom., VIII, 15), l'esprit de douceur (Gal., VI, 1; I Cor., IV, 21), l'esprit de sagesse et de révélation (Eph., I, 17), l'esprit de force, de charité et de tempérance (II Tim., I, 7), elles ne sauraient, étant des esprits spéciaux, s'identifier avec la grâce comme principe surnaturel commun d'actions, mais elles ne sont pas étrangères à son domaine, car ce sont des dispositions qui viennent de Dieu; elles sont donc surnaturelles et en relation avec le Saint-Esprit (cf. Is., XI, 3). Il est assez rare (seulement dans Zach., XII, 10 et Hebr., X, 29) que l'esprit (πνεῦμα), ainsi entendu, soit accouplé au mot « grâce » (χάρις); par contre cet esprit est souvent associé à des termes qui sont les compagnons habituels de celui de grâce : « foi » (Act., VI, 5; XI, 24); « sagesse » (Act., VI, 3; VII, 10); « force » (Act., VI, 8), « joie » (Act., XIII, 52), etc.

C'est une tâche extrêmement délicate de distinguer ce sens du mot πνεῦμα des deux autres entre lesquels il flotte; il n'est pas étonnant que, dans beaucoup de cas, les exégètes hésitent et se partagent : les uns voient presque partout le Saint-Esprit (Cornely, Lipsius, Kühl), d'autres le voient rarement. Les éditeurs eux-mêmes varient dans l'emploi de la majuscule pour la personne de l'Esprit-Saint. A vrai dire, il est parfois impossible de se prononcer avec fermeté; car, suivant la remarque pénétrante d'un exégète anglican, l'équivoque n'est pas seulement à la surface et dans les mots; elle est dans les profondeurs de la réalité, dans cette mystérieuse compénétration de l'Esprit divin et de notre esprit; aussi, même quand on traduit « esprit » par « grâce » et qu'on met au premier plan l'*effet* produit dans l'*esprit* de l'homme, il ne faudrait pas perdre de vue l'*Esprit divin* dont la présence opère cet effet surnaturel (Swete, *The Holy Spirit in the New Test.*, p. 398).

Pour faire le discernement des divers sens, il n'y a pas d'autre principe que l'examen minutieux du contexte de chaque passage. On a cependant proposé quelques règles empiriques. On reconnaîtra qu'il s'agit du *Saint-Esprit*, lorsque quelque fonction personnelle lui est attribuée ou qu'il est mis en relation avec les autres personnes divines : ainsi l'expression ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος, « la sanctification de l'Esprit » (I Petr., I, 2), doit s'appliquer à la personne du Saint-Esprit, cause de la sanctification, car l'Esprit vient en parallèle avec Dieu le Père et Jésus-Christ (I Petr., I, 2). Au contraire, dans la même expression (II Thess., II, 13), la séduisante analogie du cas précédent, qui entraîne beaucoup d'exégètes (Swete), est contre-balancée et dominée par un contexte plus rapproché, celui de la formule même de saint Paul (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας; la seconde expression comportant un génitif d'objet : *la foi en la vérité*, il doit en être de même de la première : *la sanctification de l'esprit* (cf. le contexte de I Thess., V, 23 où la sanctification que saint Paul demande pour les Thessaloniciens doit commencer par l'esprit, πνεῦμα; cf. Findlay, *Thessalon.*, dans *The Cambridge Bible*, p. 155). On a proposé d'entendre la personne de l'Esprit-Saint, et non son action en nous, chaque fois qu'il y a l'article ou quelqu'une des expressions consacrées : *l'Esprit de Dieu*, *l'Esprit du Christ*, ou *l'Esprit-Saint*. La règle semble peu sûre, sinon pour *l'Esprit de Dieu* et *l'Esprit du Christ*, du moins pour l'absence de l'article et pour le nom d'*Esprit-Saint*. Malgré la majuscule, mise par la plupart des éditeurs, le parallélisme n'invite guère à voir la personne du Saint-Esprit dans les expressions suivantes : *un homme plein de foi et d'Esprit-Saint* (Act., VI, 5); ... *d'Esprit-Saint et de foi* » (XI, 24), « Dieu l'a oint d'*Esprit-Saint et de force* » (X, 38), « ils étaient remplis *de joie et d'Esprit-Saint* (XIII, 52). Il en est de même des formules partitives : « Dieu nous a donné *de son Esprit...* » (I Joa., III, 24; IV, 13) et de quelques autres analogues : « Dieu nous a donné *les arrhes de l'Esprit...* » (II Cor., I, 22; V, 5; cf. Eph. I, 14), c'est-à-dire les arrhes que constitue l'Esprit (génitif d'apposition). L'Esprit a bien été reçu tout entier, car il est indivisible; ce qui est divisible, ce sont les biens qu'il apporte et dont nous n'avons ici-bas qu'une partie, les prémices, les arrhes de la donation totale (cf. F. Prat, *La théol. de saint Paul*, t. II, p. 109).

Pour le sens de grâce, le seul critère qui ait quelque portée, c'est l'opposition, au mot πνεῦμα, du mot σάρξ « chair » dans son sens moral ou péjoratif; c'est ainsi qu'on a toute une série de formules faisant pendant à celles que nous avons rencontrées plus haut : « être dans la chair », comme « être dans l'esprit » (Rom., VIII, 9); « être selon la chair », comme « être selon l'esprit » (Rom., VIII, 5); « marcher selon la chair » (VIII, 4), « vivre selon la chair » (VIII, 13), comme « marcher selon l'esprit, vivre selon l'esprit ». La chair, en effet, c'est notre nature avec les tendances mauvaises qu'elle tient du péché originel; la grâce qui lui est opposée, sous le nom de πνεῦμα, nous est donnée précisément pour triompher de ces mauvaises tendances. La lutte

que comporte cet antagonisme doit mettre aux prises deux principes de même ordre. Or la chair est en nous un principe permanent; il doit en être de même de l'esprit qui lui fait front; ce ne saurait être l'*Esprit même de Dieu*, c'est donc *une participation de cet Esprit*, acquise à l'homme comme *principe permanent* (cf. Lagrange, *L'épître aux Gal.*, p. 147).

Ce principe de la lutte de la chair et de l'esprit, familier à saint Paul, nous oriente précisément vers les passages les plus caractérisés où πνεῦμα désigne la « grâce ». Gal., v, 16-vi, 8, contient 9 fois le terme (v, 16, 17 *a*, 17 *b*, 18, 22, 25 *a*, 25 *b*; vi, 1, 8) qu'il faut traduire ici presque toujours par « grâce ». Dès le début, l'exégèse est aiguillée dans ce sens par l'affirmation du principe de l'antagonisme : « *La chair* convoite *contre l'esprit* et *l'esprit* contre *la chair* » (v, 17). Le passage final ne laisse pas non plus de doute : « Celui qui sème *dans sa chair*, récoltera *de la chair*, la corruption et celui qui sème *dans l'esprit*, récoltera *de l'esprit*, la vie éternelle » (vi, 8). On ne peut semer dans l'Esprit de Dieu, mais seulement dans le principe participé qui est en nous. Encadrés entre ces deux textes clairs, les autres demandent la même explication : « *Marchez en esprit* et vous ne donnerez pas satisfaction aux *désirs de la chair...* » (v, 16); à cause de la mention de la chair et surtout du principe formulé au verset suivant (ỳ. 17), c'est plutôt l'esprit participé dans l'homme que l'Esprit-Saint lui-même, agissant dans l'homme. « Si vous êtes conduits par l'*esprit*, vous n'êtes pas sous la Loi » (v, 18) : c'est toujours le principe spirituel, greffé sur la nature rationnelle de l'homme, plutôt que l'Esprit même de Dieu, qui sera nommé explicitement dans le passage analogue de l'épître aux Romains (viii, 14). Suivent les deux énumérations : celle des « œuvres de la chair » (Gal., v, 19-21) et celle des vertus chrétiennes qui sont le « fruit de l'esprit » (v, 22-23). Le parallélisme avec *chair* demande *esprit*, quoique beaucoup écrivent *Esprit* (Swete). « Si nous vivons par l'esprit, marchons aussi selon l'esprit » (v, 25) : il s'agit bien du principe de vie divine qui est dans l'âme; il ne suffit pas de l'avoir reçu, il faut en suivre les directions. Quant à l'*esprit de douceur* (vi, 1), suivant la remarque faite précédemment, c'est une disposition produite en nous par la grâce; si ce n'est pas notre principe surnaturel lui-même, c'en est une modalité.

Plus complexe est le c. viii de l'épître aux Romains; le mot πνεῦμα n'y revient pas moins de 20 fois (viii, [1], 2, 4, 5, 6, 9 *a*, 9 *b*, 9 *c*, 10, 11 *a*, 11 *b*, 13, 14, 15 *a*, 15 *b*, 16 *a*, 16 *b*, 23, 26 *a*, 26 *b*, 27). Les principaux sens y sont représentés, mais particulièrement celui d'*Esprit-Saint* et celui de *grâce* qui s'y entre-croisent. Portons-nous d'emblée aux deux passages susceptibles d'orienter toute l'interprétation. « Vous n'êtes point *dans la chair, mais dans l'esprit*, s'il est vrai que l'*Esprit de Dieu* habite en vous » (Rom., viii, 9) : voilà très nettement marquée l'opposition entre la personne du Saint-Esprit qui habite en nous et l'esprit participé en nous, c'est-à-dire la *grâce*, en antagonisme avec la chair. « *L'Esprit lui-même* témoigne *avec notre esprit* que nous sommes enfants de Dieu » (ỳ. 16); même contraste, non moins clair : d'un côté, le *Saint-Esprit* qui est en nous, puisqu'il y rend témoignage; de l'autre, notre *esprit*, notre *seconde nature spirituelle*, qui est devenue le principe de nos bonnes actions. Ces deux sens bien marqués, tous les autres cas vont se rattacher spontanément à l'un ou à l'autre. Si l'on peut hésiter un instant sur viii, 2, 4, 5 et 6 — en fait les exégètes sont partagés — la clarté du ỳ. 9 *a*, en faveur du sens de *grâce*, oblige, en bonne logique, à attribuer ce même sens non seulement aux ỳ. 4, 5 et 6 où se marque l'opposition de la chair et de l'esprit, mais même au ỳ. 2, quoique la chair n'apparaisse pas nommément; l'*esprit de vie dans le Christ* n'est pas l'Esprit-Saint, mais l'esprit que nous tenons de notre union au Christ. A ce sens, il faut encore rattacher le ỳ. 10 (opposition du corps) et le ỳ. 13 (opposition de la chair). Si le Saint-Esprit n'apparaît clairement qu'à partir du ỳ. 9 *b* — il est peu logique de le faire apparaître plus tôt — il faut lui attribuer ensuite le ỳ. 9 *c* (l'Esprit du Christ), le ỳ. 11 *a* (l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus), le ỳ. 9 *b* (l'Esprit qui habite en nous), le ỳ. 14 (l'Esprit de Dieu; il est nommé, pendant qu'il ne l'était pas dans la formule similaire de Gal., v, 18) et tous les autres cas, dont le sens est clair (ỳ. 23, 26 *a*, 26 *b* et 27).

Ces deux passages si caractéristiques n'épuisent point cette acception qui se présente parfois sous des formes légèrement différentes. Quand saint Paul reproche aux Galates de finir par la *chair*, après avoir commencé par *l'esprit* (Gal., iii, 3), *l'esprit* représente le régime chrétien de la grâce, et la chair le régime de la Loi. Quand il oppose l'enfant, né selon la chair, à l'enfant, né selon l'esprit, la chair représente la descendance naturelle, et l'esprit la promesse qui est du même ordre.

En somme, ce sens, qui est spécial à saint Paul, lui est assez familier; il apparaît dès les premières épîtres (II Thess., ii, 13); il est particulièrement fréquent dans les épîtres aux Galates et aux Romains, à cause du thème de la justification (cf. ci-dessus, Gal., v, vi: Rom., viii); il revient encore souvent dans l'épître aux Éphésiens (ii, 22; iv, 3, 4; v, 9, 18; vi, 18); mais il figure peu dans les autres épîtres, même dans l'épître aux Colossiens si étroitement apparentée à l'épître aux Éphésiens.

4° *La grâce dans l'homme ou la grâce communiquée.* — La grâce n'est pas seulement la *faveur* de *Dieu* et du *Christ;* elle est aussi le *bienfait* qui découle de cette faveur et qui est *accordé à l'homme*. La *grâce* tout court ou la *grâce en elle-même* et la *parole de grâce* ne sont, pour ainsi dire, que des intermédiaires entre la source en Dieu et la destination en l'homme : c'est la grâce réalisée en l'homme, la *grâce communiquée*, qu'il nous faut maintenant envisager. Sans quitter le plan supérieur où nous a haussé le sens théologique du terme, nous passons de la seconde acception à la troisième.

Cette dernière occupe une place considérable dans l'emploi scripturaire du mot. Souvent il apparaît, au premier aspect, que χάρις ne désigne plus une disposition en Dieu, ni même une sorte d'entité distincte, mais une réalité existant dans l'homme. Ainsi en est-il dans les souhaits du commencement et de la fin des épîtres, souhaits qui représentent déjà une partie notable des cas (Rom., i, 7; xvi, 20, 24; I Cor., i, 3; xvi, 23, etc.). La grâce qui vient de Dieu et de Jésus-Christ est souhaitée aux fidèles; la *paix* qui l'accompagne ne saurait demeurer en Dieu mais doit être communiquée aux hommes. Ainsi en est-il de la *grâce* qui ne peut être simplement la faveur extrinsèque de Dieu, mais un bien surnaturel communiqué aux correspondants de l'Apôtre. La conclusion est encore plus évidente, quand, au lieu de la forme elliptique ordinaire, le souhait embrasse une phrase complète: « Que la grâce et la paix soient augmentées en vous » (ὑμῖν... πληθυνθείη (I Petr., i, 2; cf. II Petr., i, 2; Jud., 2). La grâce et la paix sont supposées exister déjà dans l'âme.

Dans bien des cas, ce que le texte n'indique pas, le contexte l'insinue. La grâce est visible dans ses effets sur les chrétiens. Barnabé la constate à Antioche (Act., xi, 20). Elle se manifeste (Tit., ii, 11; cf. iii, 4). Elle remplit le Verbe de Dieu (Joa., i, 14, 16), mais aussi les saints personnages comme Étienne (Act., vi, 8; cf. iv, 25; vi, 3, 5; vii, 55; xi, 24). Elle ne nous laisse pas « vides et sans fruits » (II Petr., i, 8). Elle s'augmente (II Petr., iii, 18). Comme sa compagne, la « charité répandue dans nos cœurs » (Rom., v, 5), elle abonde (Rom., v, 15, 17; vi, 1; cf. Rom., xv, 13; II Cor.,

IX, 8, 12; I Thess., III, 12; II Thess., I, 3; II Petr., I, 8 et même elle surabonde (Rom., v, 20; II Cor., IX, 4; cf. Eph., III, 19). On peut en déchoir (Gal., v, 5). On la reçoit : il ne faut pas la recevoir en vain (II Cor., VI, 1); nous la recevons « de la plénitude » du Christ, « grâce sur grâce » (Joa., I, 16). Elle nous est apportée (I Petr., I, 13); elle vient en nous (Joa., I, 17; I Petr., I, 10); elle est en nous (I Cor., XV, 10); on y participe (Hebr., VI, 4); on la partage avec d'autres (συνκληρονόμοι χάριτος, I Petr., III, 7). On y trouve un principe de force (II Tim., II, 1); elle affermit le cœur (Hebr., XIII, 9).

Elle enrichit l'homme de ses biens spirituels; c'est un trait digne de remarque que la fréquente association, surtout dans l'épître aux Éphésiens, des termes de « grâce » et de « richesse », sans doute, pour décrire d'abord la source inépuisable de la grâce en Dieu et dans le Christ : la richesse de la grâce du Christ (Eph., I, 7), la surabondante richesse de sa grâce (II, 7), son insondable richesse (III, 8), la richesse de sa gloire (I, 18; III, 16; cf. Col., II, 2; Rom., XI, 33), mais aussi pour désigner l'abondante communication de cette grâce, car cette richesse est pour nous, Dieu est riche envers tous ceux qui l'invoquent (Rom., X, 12). « La richesse de sa grâce a abondé [en se répandant] en nous » (εἰς ἡμᾶς, Eph., I, 8); « la surabondante richesse de sa grâce [a reflué] en bonté sur nous (ἐφ' ἡμᾶς, II, 7). Jésus-Christ a pris notre pauvreté pour nous faire participer à sa richesse (II Cor., VIII, 9). Enfin Dieu, selon sa richesse, remplit tous nos besoins dans le Christ (Phil., IV, 19).

Si cette acception est fréquente quand le terme χάρις est employé seul, elle s'impose toujours quand ce terme est accompagné du verbe « donner » ou de quelqu'un des substantifs correspondants. Or ces cas sont nombreux : saint Paul parle souvent de la « grâce donnée » aux fidèles (I Cor., I, 4) et plus souvent encore de la « grâce particulière qui lui a été donnée » (Rom., XII, 3, 6; XV, 15; II Cor., VIII, 1; Gal., II, 9; Eph., III, 2, 8; IV, 7; II Tim., I, 9; cf. Jac., IV, 6; I Petr., V, 5; Prov., III, 34). Le mot « don » intervient parfois, à côté de celui de « grâce », pour distinguer la source avec sa plénitude des donations particulières qui sont mesurées (Rom., V, 15, 17; Eph., III, 7; IV, 7).

Il n'y a qu'à rappeler les termes signalés plus haut, termes de même racine ou termes synonymes (cf. col. 717). Quelques-uns sont du langage ordinaire et n'entrent pas en ligne de compte, mais la plupart relèvent du sens théologique. Or ils s'appliquent exclusivement à l'acception de « grâce communiquée »; ils la font même vivement ressortir : ainsi χάρισμα, qui rigoureusement se distingue de χάρις, mais qui appartient au même domaine, désigne nettement une réalité existant dans l'homme; plus expressives encore sont les deux formes du verbe χαριτόω; n'est-ce pas le propre de ces verbes en οω d'exprimer la pensée *munir de...?* « Κεχαριτωμένη » (Luc., I, 28), c'est la *grâce qui remplit* l'âme de Marie; « ἐχαρίτωσεν » (Eph., I, 6), c'est la *grâce dont Dieu gratifie* nos âmes en Jésus-Christ. Enfin l'intraduisible verbe χαρίζομαι nous vaut la belle formule : τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (I Cor., II, 12). On peut en rapprocher l'expression synonyme : πᾶσα εὐλογία πνευματικὴ (Eph., I, 3) (toute bénédiction spirituelle). Εὐλογία, comme ἐπαγγελία, termes consacrés par l'application à Abraham; dans l'Ancien Testament ils représentaient ce qui, par-dessus la Loi, préparait le mieux la *grâce*. D'ailleurs εὐλογία se rencontre déjà avec χάρις (II Cor., VIII, 6, 7, 19; IX, 8, 14, 15) pour désigner les aumônes (II Cor., IX, 5); ce terme était donc prédestiné à exprimer les « dons de la grâce » (Eph., I, 3). moyennant la transposition qu'opère l'action du Saint-Esprit (εὐλογία Πνευματική).

En effet c'est bien l'*Esprit-Saint*, qui se présente comme l'agent de l'*amour de Dieu* le Père et de la *grâce de Jésus-Christ* pour la *communication* des biens spirituels (ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος, II Cor., XIII, 13), si bien qu'il donne même son nom, au moins chez saint Paul (col. 1177) à la *grâce* qu'il communique à l'âme, en même temps qu'il l'honore de sa présence.

C'est de cette *grâce communiquée* qu'il nous faut suivre les modalités, telles que les laissent entrevoir les termes de l'Écriture.

1. *La grâce et le salut, la grâce « salvatrice ».* — La grâce est donnée à l'homme pour faire son salut; elle est pour lui la grâce « salvatrice ». *Grâce* et *salut* sont deux idées perpétuellement associées chez les écrivains sacrés.

Les biens que la grâce procure à l'homme doivent être *gratuits* et *surnaturels*. C'est l'idée et même le mot de « grâce » qui demandent qu'ils soient *gratuits;* Dieu ne les doit pas; l'homme n'y a aucun droit et ne saurait les mériter. Comme surnaturels, ils nous assurent une destinée supérieure à notre condition de créatures et nous mettent en état d'atteindre cette destinée qui n'est pas autre, nous apprend la révélation biblique, qu'une participation à la vie intime de Dieu, participation épanouie dans la *gloire* et la vie éternelle (Joa., XVII, 3; I Tim., IV, 8), inaugurée dès ici-bas dans la *grâce* qui est déjà une « communion à la nature divine » θείας κοινωνοὶ φύσεως (II Petr., I, 4).

Mais, dans la condition actuelle, la grâce trouve l'homme en un état de déchéance qui le met hors de niveau avec sa destinée réelle : il est un *coupable* qui a besoin d'être *pardonné*, un *esclave* à *racheter*, un *captif* à *délivrer*, bref un *perdu à sauver*. Les biens surnaturels que la grâce nous offre ne sont pas des richesses à acquérir, mais un trésor perdu à recouvrer.

Dans cette œuvre de salut, la grâce semble avoir une tâche de restauration bien inférieure aux splendeurs de la vie surnaturelle, un rôle tout relatif, sans proportion avec l'absolu du surnaturel. Mais ce n'est qu'un aspect qui ne diminue point l'autre. La grâce, comme disent les théologiens, tout en étant d'abord « médicinale », reste « élevante » (cf. 1022). Si le salut qu'elle nous assure commence par être une *restauration* et une *délivrance*, il consiste bien, sous son aspect positif, en cette *vie supérieure et divine* que l'Écriture appelle le « royaume de Dieu », le « don de Dieu », la « vie éternelle »; quand saint Paul remercie Dieu le Père de « nous avoir arrachés à la puissance des ténèbres » (c'est l'œuvre négative de délivrance), il ajoute que ce Dieu « nous a rendus capables d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière... et nous a transportés dans le royaume de son Fils bien-aimé » (c'est l'œuvre positive de glorification) (Col., I, 12-13); cf. II Tim., IV, 18 : « Il me sauvera [en me faisant entrer] dans son royaume céleste »).

Mais, pour comprendre cette œuvre de la grâce, si élevé qu'en soit le terme, il faut rappeler quel en est le point de départ; dans quelle situation trouve-t-elle l'homme? Quel besoin comporte cette situation? Quelle réponse donne à ce besoin la grâce « salvatrice »?

a) L'état de perdition de l'homme. — Sans la grâce, l'homme est un mort spirituel, un être déchu, voué à la perdition. De cette situation anormale, l'explication profonde est donnée par saint Paul dans la doctrine du péché originel; l'Apôtre y est amené par le développement de son thème de l'épître aux Romains (V, 11-21); ce thème est moins le *péché d'Adam* que la *grâce de Jésus-Christ;* or c'est précisément l'explication de notre solidarité avec Jésus-Christ dans la *grâce* qui rappelle en contraste notre solidarité avec Adam dans le péché. On s'étonne parfois de ne pas trouver, à un dogme aussi important, d'autre appui dans la Bible; on oublie que le Nouveau Testament tout entier —

pour ne rien dire de l'Ancien — rend, à l'état de choses que ce dogme suppose et explique, un témoignage d'autant plus décisif qu'il est moins explicite et qu'il émerge spontanément de la profondeur des textes.

Ce témoignage ne saurait nous surprendre chez saint Paul, après la révélation qu'il nous a faite des conséquences de la faute d'Adam. La situation qu'il n'a expliquée qu'une fois (Rom., v, 12-21) il la suppose sans cesse : un tableau qui est passé chez lui à l'état de lieu commun, c'est d'opposer, à ce que sont devenus ses convertis, ce qu'ils étaient avant la prédication de l'Évangile (I Thess., I, 9-10; I Cor., VI, 11; Eph., II, 1, 5; v, 14; Col., I, 21; II, 13; Tit., III, 3; cf. Rom., v, 8); pour décrire leur état avant l'intervention de la grâce, les expressions varient : ils étaient pécheurs (Rom., v, 8), éloignés de Dieu (Col., I, 12), ses ennemis (Col., I, 12), sous la domination du démon (Col., I, 13), mais la formule la plus fréquente — précisément la plus forte — c'est qu'ils étaient « morts par leurs péchés » (Eph., II, 1, 5; v, 14; Col., II, 13).

Cet enseignement de saint Paul était déjà celui de Notre-Seigneur dans les évangiles synoptiques. Les hommes sont considérés sans aucune réserve comme « mauvais », ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες (Matth., VII, 11). Ils ne diffèrent que par le degré de malice : les victimes de la cruauté de Pilate ou de l'accident de la tour de Siloé n'étaient pas pires que d'autres; c'est à tous que doit servir la leçon de pénitence que comporte leur cas (Luc., XIII, 2-5). L'appel au repentir (Matth., III, 2; Marc., I, 4; Luc., III, 3; Matth., IV, 17; Marc., I, 15; VI, 12) s'adresse à tous indistinctement. Dans le *Pater*, tous sont invités à demander le pardon de leurs péchés aussi bien que leur pain quotidien (Matth., VI, 11-12; Luc., XI, 3-4). D'après la parabole du serviteur impitoyable (Matth., XVIII, 33), les hommes sont tous, à l'égard de Dieu, des débiteurs insolvables. Tous sont placés dans l'alternative de la *vie éternelle* ou de la *perdition*, car telle est l'issue respective des deux seules voies qui s'offrent à eux (Matth., VII, 13-14) : sans la grâce qui peut seule les conduire à la vie éternelle, ils sont donc voués à la perdition. Aussi Notre-Seigneur résume-t-il sa mission quand il déclare qu'il est venu « sauver ce qui était perdu » (Luc., XIX, 10; cf. col. 966).

Quand saint Pierre inaugure la prédication apostolique, il reprend le langage de l'Évangile; il demande à tous la pénitence (Act., II, 38). Quand il enseigne les chrétiens d'Asie Mineure, il s'exprime comme saint Paul : « Nous étions *morts par nos péchés* » avant de « revivre à la justice » par la grâce de la passion de Jésus-Christ. Les fidèles étaient « comme des brebis errantes » avant de se « tourner vers le vrai Pasteur » (I Petr., II, 24-25).

Saint Jean, qu'il rapporte en évangéliste le langage du Maître ou qu'il formule sa pensée de disciple, exprime cette même doctrine avec plus de simplicité et de profondeur. L'homme sans la grâce « est dans la mort »; il est un mort spirituel. Pour atteindre à la vie spirituelle, il lui faut une *nouvelle naissance* (Joa., III, 3). Celui qui écoute Jésus et croit en son Père « a passé de la mort à la vie » (Joa., v, 24). Aimer ses frères, c'est la marque qu'on est « passé de la mort à la vie »; ne pas les aimer, c'est « demeurer dans la mort » (I Joa., III, 14). « Celui qui a le Fils a la vie; celui qui n'a pas le Fils n'a pas la vie » (I Joa., v, 12).

Cet *état de perdition* appelle chez l'homme le *besoin de salut.*

b) Le besoin de salut chez l'homme. — Ce besoin est le plus fondamental de tous; c'est toujours la première question qui se pose, non seulement chez les Juifs, mais encore chez les païens qu'aborde le prédicateur de la bonne nouvelle.

Les récits évangéliques de l'enfance sont pleins de cette préoccupation du salut. Marie se réjouit en Dieu « son sauveur » (Luc., I, 47). Zacharie salue le Messie comme une « corne de salut » (Luc., I, 69) et son Précurseur comme un maître de « la science du salut » (Luc., I, 77). Le vieillard Siméon meurt content d'avoir vu le « salut de Dieu » (Luc., II, 30). Dans son apparition à saint Joseph, l'ange lui annonce Jésus comme celui qui « *sauvera* son peuple de ses péchés » (Matth., I, 21). C'est aussi « un Sauveur » que présentent aux bergers les anges de la nativité (Luc., II, 11). Si les manifestations de l'enfance ont avivé, chez le peuple de Dieu, l'espérance du salut, que sera-ce de l'enseignement public de Jésus? Dès l'abord, il se présente aux Samaritains comme le « sauveur du monde » (Joa., IV, 42). Dans sa prédication, le salut occupe une telle place et réclame de telles exigences que les apôtres laissent échapper cette exclamation : « Et qui donc peut être sauvé? » (Matth., XIX, 25; Marc., X, 26; Luc., XVIII, 26.) Et le message final est dominé par cette pensée du salut : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé... » (Marc., XVI, 16.)

En dehors du peuple juif cette préoccupation n'est pas moins familière. La Samaritaine sait que le « salut vient des Juifs » (Joa., IV, 22), et ses compatriotes accueillent d'emblée Jésus comme le « Sauveur du monde » (Joa., IV, 42). Le centurion Corneille est invité par l'ange à aller demander à saint Pierre les « paroles par lesquelles il sera sauvé » (Act., XI, 14). A Antioche, les premiers païens convertis se troublent quand les judaïsants leur font de la pratique des observances juives une question de « salut » (Act., XV, 1; cf. XVI, 17, 30).

Aussi cette question est-elle la première à laquelle répond la prédication apostolique. Saint Pierre inaugure la sienne en disant aux Juifs : « Sauvez-vous [du milieu] de cette génération perverse » (Act., II, 40). Il prêche Jésus comme « Sauveur » (Act., V, 31). Aux paroles de salut demandées par le centurion Corneille, il répond en annonçant Jésus établi par Dieu juge des vivants et des morts (Act., X, 42; cf. I Petr., I, 5, 9, 10; III, 21). Avec insistance il donne à Jésus-Christ le titre de « Sauveur » (II Petr., I, 1, 11; II, 20; III, 2, 18). Saint Paul, dès son premier discours adressé à des Juifs et à des prosélytes, à Antioche de Pisidie, appelle lui-même son message « une parole de salut » (Act., XIII, 26). N'avait-il pas présenté Jésus comme « Sauveur » (Act., XIII, 23)? A Philippes, il « annonce la voie du salut » (Act., XVI, 17), et à la question du geôlier : « Que faire *pour être sauvé?* », il répond : « Crois au Seigneur Jésus et *tu seras sauvé* »; et il lui « annonce (littéralement : parle) la parole de Dieu » (Act., XVI, 31-32), laquelle, cette fois encore, est bien une « parole de salut ». A Thessalonique, il résume lui-même sa prédication en ces mots : « Dieu ne nous a pas destinés à la colère, mais *à l'acquisition du salut* par Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est mort pour nous » (I Thess., V, 9-10). Les gentils, que les Juifs veulent détourner de la foi, viennent l'écouter avec la préoccupation de leur salut (I Thess., II, 16); c'est l'absence de cette préoccupation qui est le grand crime des Juifs (II Thess., II, 10). Dans le discours d'Athènes, si le mot est absent, la pensée est manifeste : c'est bien la question du salut que pose le « jugement de Dieu » (Act., XVII, 31). Bref, ce thème est le fond de la prédication missionnaire. On s'attendrait à le voir s'estomper à travers les sujets spéciaux des grandes épîtres dogmatiques; et cependant l'épître aux Romains formule comme thèse à démontrer : « L'Évangile est une force divine *pour le salut* de tout homme qui croit » (I, 16; cf. Rom., V, 9, 10; VIII, 24; X, 1, 10, 11; XI, 26; XIII, 11; I Cor., I, 18, 21; II Cor., I, 6; II, 15; VI, 2; Phil., II, 12). Dans les épîtres pastorales, les préoccupations missionnaires reviennent au premier plan et, avec elles, la *question du salut* (I Tim., I, 15; II, 4; IV, 16; II Tim.,

iv, 18; Tit., iii, 5). Non seulement Jésus-Christ est appelé « Sauveur » avec une fréquence inaccoutumée (II Tim., i, 10; Tit., i, 4; ii, 13; iii, 6), mais ce titre est appliqué même au Père (I Tim., i, 1; ii, 3; iv, 10; Tit., i, 3; iii, 4).

c) La réponse de la grâce « salvatrice ». — C'est dans cette perspective que prend tout son relief la réponse qu'apporte la prédication chrétienne à ce besoin de salut chez l'homme. Cette réponse se résume dans la solennelle déclaration de saint Paul : « Elle est apparue la grâce de Dieu, [grâce] salvatrice (σωτήριος) pour tous les hommes » (Tit., ii, 11). Plus le texte est célèbre, plus il faut regretter la variante de la Vulgate : *Apparuit gratia Dei* Salvatoris nostri, qui enlève à l'expression tout son cachet, en appliquant à Dieu l'épithète qui se rapporte à la grâce elle-même. Dans d'excellents manuscrits, l'épithète est précédée d'une reprise de l'article : Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος. « Elle est apparue, la grâce de Dieu, *elle qui* est source de salut pour tous les hommes ». Si les autorités textuelles qui omettent ce second article l'emportent légèrement, il ne faut pas oublier que, dans la langue du Nouveau Testament, l'emploi de l'article a beaucoup décliné, si bien qu'ici, même en l'absence de cet article,.on peut maintenir la nuance qu'il exprime.

Ce qui accentue la portée de cette expression, la *grâce salvatrice*, c'est qu'elle résume et met en vif relief un rapprochement qui est à la base d'un grand nombre de textes, en particulier de plusieurs que nous avons signalés d'avance pour leur importance doctrinale : ce rapprochement caractéristique, c'est celui des mots « grâce » et « salut »; la doctrine qui s'en dégage, c'est que la grâce est cause du salut; la grâce est orientée vers le salut de l'homme; la grâce est communiquée à l'homme pour le conduire au salut.

La déclaration de l'épître à Tite (ii, 11-14), après la présentation de la *grâce salvatrice*, déroule, dans une ample période, l'*œuvre de cette grâce;* c'est le grand dessein de Dieu dont la synthèse revient si souvent dans les épîtres de saint Paul ; de ce vaste dessein, la *grâce* est l'animatrice; le *salut* en est le terme. Si Dieu en a l'initiative, Jesus-Christ en est l'instrument; on remarquera, au point culminant de l'exposé, la formule ample et solennelle par laquelle lui est attribué le titre de « Sauveur » : « Notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ » (ii, 13).

Tit., ii, 11-14 trouve en Tit., iii, 4-7 un pendant remarquable pour la pensée et pour la forme; c'est une nouvelle synthèse du plan divin, plus ample et plus complète. L'idée centrale de *salut* sur laquelle pivote toute la période : « Il nous a sauvés » (ỳ. 5 *b*) s'associe d'abord à la *miséricorde* qui est attribuée au *Père :* « Lorsqu'est apparue la bénignité et la *philanthropie* de Dieu, notre Sauveur, non à cause des œuvres de justice que nous faisions, mais selon sa miséricorde, [il nous a sauvés] » (ỳ. 4-5 *a*); puis après une large place faite au *Saint-Esprit* et à son œuvre de sanctification : « [Il nous a sauvés] par le bain de la régénération et du renouvellement de l'Esprit-Saint qu'il a répandu sur nous en abondance... » (ỳ. 5 *b*-6 *a*); cette idée de salut rencontre à son tour la *grâce* qui est attribuée à *Jésus-Christ :* « [Dieu a répandu sur nous en abondance le Saint-Esprit] *par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers de la vie éternelle selon notre espérance* » (ỳ. 6 *b*-7). Jésus-Christ est Sauveur, mais le Père l'est aussi; le Père met en œuvre sa miséricorde, le Fils, sa grâce. Le Père de miséricorde nous sauve en nous envoyant l'Esprit sanctificateur par Jésus-Christ, le rédempteur de grâce.

L'autre synthèse doctrinale qu'est Eph., ii, 5-8 : « Dieu qui est riche en miséricorde », etc., va nous présenter les mêmes éléments. Nous y avons déjà rencontré la *grâce* avec toute une escorte : la *miséricorde*, l'*amour*, la *bénignité* (cf. col. 1163). Voici maintenant qu'à la grâce est attribué le *salut*, d'abord par anticipation en une parenthèse qui suspend la période : « C'est par la *grâce* que vous êtes *sauvés* » (ỳ. 5 *b*). Puis, à sa place normale, la pensée est reprise dans les mêmes termes, mais avec plus d'ampleur : « C'est par la *grâce* que vous êtes *sauvés* au moyen de la *foi* et cela ne vient pas de vous, mais c'est le *don de Dieu...* » (ỳ. 8). « Dieu *nous a sauvés* et appelés... selon son propre décret et *selon la grâce qui nous a été donnée en Jésus-Christ...* » (II Tim., i, 9; cf. Rom., v, 9).

Saint Pierre enseigne la même doctrine; il proclame à l'assemblée de Jérusalem : « C'est par la *grâce* du Seigneur Jésus-Christ que nous croyons être *sauvés*, de la même manière qu'eux (les païens) » (Act., xv, 11). Il associe encore le *salut* et la *grâce* dans un passage qui n'est pas sans obscurité : « *Le salut* de vos âmes » qui doit être votre grande préoccupation, écrit-il à ses fidèles d'Asie Mineure, « a été l'objet des recherches et des méditations de ceux d'entre les prophètes dont les prédictions annoncent la *grâce* qui vous était destinée ». Cette grâce n'était pas pour eux, elle était pour vous qui la recevez aujourd'hui par la prédication de l'Évangile, où vous devez trouver le *salut* (I Petr., i, 9-12).

Enfin, dans l'Évangile de l'enfance, l'idée de salut, si vibrante, rencontre non pas celle de grâce — qui était encore inconnue — mais celle de « miséricorde » qui en était pour lors l'équivalent. Marie se réjouit en Dieu son *Sauveur* (Luc., i, 47) parce qu'il s'est souvenu de *sa miséricorde* (Luc., i, 54) qui s'étend « de génération en génération » (Luc., i, 50). Zacharie remercie Dieu d'avoir suscité à la maison de David « une corne de salut » (le Messie) (Luc., i, 69), afin d'exercer *sa miséricorde* envers les pères (Luc., i, 72); si le Précurseur révèle à son peuple la *science du salut* (Luc., i, 77), c'est par les entrailles de la *miséricorde* de Dieu (Luc., i, 78).

Ces rapprochements de pensées se prolongent jusqu'en des rapprochements et des substitutions de mots. Nous avons rencontré précédemment la « parole de grâce » et l' « Évangile de grâce »; dans l'une et l'autre expression, le mot « salut » vient se substituer à celui de « grâce », comme l'effet se substitue à la cause : l' « Évangile de grâce » (Act., xx, 24) devient l' « Évangile de salut » (Eph., i, 13); à côté de la « parole de grâce » (Act., xiv, 3), il y a la « parole de salut » (Act., xiii, 26). Si la grâce « est dans le Christ Jésus » (II Tim., ii, 1), le « salut » aussi (II Tim., ii, 10). S'il n'y a pas de grâce en dehors de Jésus, seul médiateur (I Tim., ii, 5), il n'y a pas non plus de salut en dehors de lui (Act., iv, 12).

2. *La grâce par excellence, l'économie de la grâce.* — Le premier fruit de la « grâce salvatrice », celui qui prépare tous les autres et constitue de ce chef la *grâce par excellence*, c'est le grand dessein de Dieu pour le salut du monde.

Ce plan divin n'est étranger à aucun apôtre; saint Paul convient qu'il a été révélé à tous (Eph., iii, 5), mais il hante tout particulièrement la pensée de celui qui a reçu la mission spéciale de le communiquer aux gentils. Si l'on excepte les deux premières — celles aux Thessaloniciens — toutes les épîtres du grand apôtre sont remplies de l'exposé de ce dessein de Dieu, soit en développements continus, comme dans les épîtres aux Galates, aux Romains, aux Éphésiens et aux Colossiens, soit en de puissants raccourcis, comme dans la Ire aux Corinthiens (iii, 22-23), dans l'épître aux Philippiens (ii, 5-11) et dans les épîtres pastorales (I Tim., i, 14-17; iii, 16; vi, 15-16; II Tim., i, 9-11; Tit., ii, 11-14; iii, 4-7). Avec quelle complexité saint Paul le présente, sous quels aspects multiples il l'envisage, il n'y a, pour s'en rendre compte, qu'à considérer la variété des noms qu'il lui donne. Du côté des hommes à qui il

est longtemps resté caché, c'est le « mystère de Dieu » (II Cor., II, 1), le « mystère de sa volonté » (Eph., I, 9), le « mystère du Christ » (Eph., III, 4; Col., IV, 3); le « mystère de Dieu et du Christ » (Col., II, 2), le « mystère de l'Évangile » (Eph., III, 9), qui devient encore le « mystère de la foi » (I Tim., III, 9), le « mystère de la piété » (I Tim., III, 16), enfin le « mystère *simpliciter* » (Eph., III, 3). Du côté de Dieu qui l'a conçu et en dirige l'exécution, c'est son « propos » ou « dessein » (πρόθεσις) éternel, antérieur à la constitution du monde (Eph., I, 11; III, 11; cf. I, 9; Rom., III, 25). C'est l' « économie de Dieu » (Col., I, 25), l' « économie de Dieu dans la foi » (I Tim., I, 4), l' « économie du mystère » (Eph., III, 9). Enfin c'est tout particulièrement l' « économie de la grâce » (Eph., III, 2).

C'est une *économie;* l'image, familière à saint Paul, ne l'est pas moins à saint Pierre (I Petr., IV, 10; cf. II, 5, 7); elle pourrait bien, en dernière analyse, venir de l'Évangile (Luc., XVI, 1-13). L'économie dont il s'agit, c'est le gouvernement de la maison de Dieu, l'administration des biens gratuits que le Père céleste réserve à la grande famille humaine; ces biens sont confiés au Christ, comme au chef de cette famille, comme à la tête du corps mystique (Eph., I, 22; IV, 15; V, 23; Col., I, 18).

C'est une économie de *grâce*. Ici c'est saint Pierre qui nous fournit le terme : cette « grâce multiforme de Dieu », dont les chrétiens privilégiés doivent être les « bons dispensateurs » (οἰκονόμοι, I Petr., IV, 10), c'est bien l'ensemble des dons gratuits de Dieu. Ainsi en est-il encore de la « grâce » destinée à la race élue du temps de la consommation (I Petr., I, 10), c'est-à-dire du temps de l'accomplissement des prophéties messianiques. Pour exprimer cette même grâce, saint Paul parlera de « ce qui nous a été gracieusement accordé par Dieu », τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (I Cor., II, 12), et de « toute sorte de bénédictions spirituelles » dont Dieu nous a bénis dans le Christ (Eph., I, 3). La *grâce de Jésus-Christ*, dans laquelle les Galates ont été appelés et qu'ils ont abandonnée, pour passer à un autre évangile, semble bien être aussi cette dispensation des biens surnaturels inaugurée par Jésus-Christ (Gal., I, 6).

C'est encore une économie de grâce à un autre titre et dans un autre sens : c'est la grâce de Dieu, c'est-à-dire sa faveur, qui anime tout ce dessein de salut. Cette grâce est au point de départ pour l'inspirer. Qu'est-ce qui décide Dieu et le Christ à cette sublime démarche envers le genre humain et surtout à l'acte inouï de dévouement qui en marque le point central? C'est l'amour de Dieu pour le monde qui l'a poussé à livrer son Fils unique (Joa., III, 16; I Joa., IV, 9); c'est l'amour de Jésus pour nous qui l'a déterminé à se livrer lui-même pour nous (Gal., II, 20; Eph., V, 2). Mais l'amour, nous l'avons vu (col. 1162), est le principe de la grâce ou faveur divine. D'ailleurs la grâce elle-même est parfois désignée directement comme l'inspiratrice du dessein rédempteur : « Vous savez la *grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ* qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin de vous faire riches par sa pauvreté » (II Cor., VIII, 9). *La grâce de Jésus-Christ*, ici, à n'en pas douter, c'est sa bienveillance à laquelle sont dus les abaissements de l'incarnation et les souffrances de la passion (Phil., II, 7, 8), envisagés comme un appauvrissement, parce qu'il s'agit d'aumônes. L'accomplissement de ce dessein, à mesure qu'il se déroule, déploie les richesses de la *grâce* et de la *gloire* de Dieu. De la *grâce* d'abord : le plan de Dieu se réalise « *selon la richesse de sa grâce* que Dieu a répandue abondamment sur nous en toute sagesse et intelligence » (Eph., I, 7, 8). Dieu y montre « l'*infinie richesse de sa grâce* par sa bénignité envers nous en Jésus-Christ » (Eph., II, 7). Saint Paul a reçu « *la grâce* d'annoncer parmi les gentils la richesse incompréhensible du Christ » (Eph., III, 8). De *la gloire* ensuite : Dieu veut par là nous faire savoir « les richesses *de la gloire* de son héritage réservé aux saints » (Eph., I, 18), « les *richesses de sa gloire* à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés *pour la gloire* » (Rom., IX, 23; cf. Eph., III, 16). Le but auquel tend tout ce dessein, c'est la « louange de la gloire de sa grâce » (Eph., I, 6), c'est-à-dire la louange par laquelle est glorifiée sa grâce.

Et si Dieu est tout à la fois l'inspirateur de ce dessein et le dispensateur des biens qu'il comporte, le Christ, à son tour, en même temps qu'il est l'économe suprême de ces biens, les résume tous en lui, car il est lui-même le *don suprême de Dieu à l'homme;* telle est la « grâce » que les Colossiens ont connue dans toute sa vérité par la prédication de l'Évangile (Col., I, 6, 8); c'est la donation libre et aimante que Dieu nous a faite du Christ pour être « tout en tous » (I Cor., XV, 23), pour nous être « sagesse, justice, sanctification et rédemption » (I Cor., I, 30). C'est vraiment et dans tous les sens du terme la « grâce qui nous a été donnée en Jésus-Christ » (II Tim., I, 9).

Dans cette économie qui se déroule à travers les siècles (πρόθεσις τῶν αἰωνῶν), on peut distinguer d'abord un point central et décisif qui marque l'échéance; il est précédé d'une longue préparation et il inaugure une période de réalisation qui dure encore.

a) La plénitude des temps. Le temps de la grâce. — Cette échéance du dessein de Dieu, saint Paul l'appelle la « plénitude du temps », πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal., IV, 4) et la « plénitude des temps », πλήρωμα τῶν καιρῶν (Eph., I, 10). En dépit de la nuance qui les distingue (nous l'expliquerons plus bas), ces deux expressions ont le même sens fondamental : pour l'exécution du dessein qu'il a conçu de toute éternité, Dieu a déterminé une certaine durée et la « plénitude » marque que ce temps fixé est révolu. Cette même échéance est désignée de bien d'autres manières dans la Bible. Les prophètes de l'Ancien Testament, depuis l'origine, la prédisent comme la « fin des jours », les « derniers jours » (Gen., XLIX, 1; Mich., IV, 1; Is., II, 2). « Ce sont ces jours-là, déclare saint Pierre, qu'ont annoncés tous les prophètes depuis Samuel » (Act., III, 24). Jésus commence sa prédication en Galilée en disant : « *Le temps est accompli;* le royaume de Dieu est proche » (Marc., I, 15). Saint Pierre reconnaît, dans le prodige de la Pentecôte, les « derniers jours » des oracles prophétiques et, dans la citation qu'il fait de Joël (III, 1), à l'expression vague « après cela », il substitue la formule technique : « aux derniers jours » (Act., II, 17). C'est cette échéance (la « grâce qui vous était destinée ») que les prophètes avaient annoncée sous l'influence de l'Esprit du Christ et dont ils cherchaient ensuite à discerner le temps et les circonstances (I Petr., I, 10-12). La manifestation messianique de Jésus-Christ est attribuée « aux derniers temps » (I Petr., I, 20; Hebr., IX, 26); son établissement comme juge du monde marque une ère nouvelle qui met fin « aux temps d'ignorance » (Act., XVII, 30-31). Saint Paul reconnaît qu'il est arrivé « à la fin des temps » et que c'est pour son instruction et celle de ses contemporains qu'ont été écrits les récits figuratifs de l'Ancien Testament (I Cor., X, 11).

Cette échéance, dont la réalisation globale répond à l'ensemble du Nouveau Testament, se décompose en plusieurs moments plus précis; c'est tantôt l'un et tantôt l'autre qui est visé. Parfois c'est l'incarnation; « Le Christ dit, en entrant dans le monde : « Vous « n'avez voulu ni sacrifice, ni oblation... » (Hebr., X, 5). Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (Joa., I, 14; cf. Luc., I, 35-38). On ne peut guère interpréter autrement la première expression de saint Paul :

« Lorsqu'est venue la *plénitude du temps*, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme, né sous la Loi » (Gal., IV, 4). Au contraire c'est à la nativité que font penser les deux passages parallèles de l'épître à Tite qu'on pourrait appeler les « deux épiphanies » de saint Paul : « *Elle est apparue* (ἐπεφάνη), *la grâce de Dieu*, [grâce] *salvatrice* pour tous les hommes » (Tit., II, 11). « Lorsqu'apparut (ἐπεφάνη) la bénignité et la *philanthropie* de Dieu notre Sauveur » (Tit., III, 4; cf. liturgie de Noël). C'est au début de la prédication évangélique que Notre-Seigneur déclare le « temps révolu » (Marc., I, 15). La Pentecôte marque, pour saint Pierre, le point précis de la réalisation de l'oracle de Joël (III, 1-2; Act., II, 17-21). On peut en dire autant de ceux d'Isaïe (XLIV, 3), d'Ézéchiel (XI, 19; XXXVI, 25-27; XXXIX, 29), de Zacharie (XII, 10; XIII, 1) et même de la prophétie plus récente du Précurseur (Matth., III, 11). Saint Paul semble marquer deux de ces moments, quand, dans le même passage, il présente successivement la mission du Fils et celle du Saint-Esprit. « Quand fut venue *la plénitude du temps, Dieu envoya* (ἐξαπέστειλεν) *son Fils*, formé d'une femme, né sous la Loi » (Gal., IV, 4): c'est le moment de l'*incarnation*... « *Dieu a envoyé* (ἐξαπέστειλεν *l'Esprit de son Fils* dans vos cœurs... » (Gal., IV, 6); on songerait plutôt à la *Pentecôte* et à ses suites. Enfin saint Paul lui-même semble marquer une nouvelle étape dans cette plénitude des temps avec la manifestation aux gentils du mystère qui lui a été confié : « Dieu a manifesté en son temps sa parole par la prédication dont j'ai été chargé » (Tit., I, 3; cf. Rom., XVI, 26).

La période inaugurée par cette échéance peut être dite le « temps de la grâce » (cf. B. Weiss, *Théol. bibl. du Nouv. Test.*, § 75). Cette pensée, chez saint Paul, est en corrélation avec l'expression « plénitude du temps ». Dans les temps antérieurs, le principe qui dominait le développement de l'humanité était le péché qui était entré dans le monde par la transgression d'Adam (Rom., V, 12). La Loi, loin d'apporter le remède, n'avait fait qu'aggraver le mal (Rom., VII, 11). Mais avec la venue du nouvel âge, c'est la « grâce qui règne » (Rom., V, 21). La grâce est accompagnée de la lumière (Joa., I, 4, 14). Si les temps antérieurs étaient « des temps d'ignorance » (Act., XVII, 30), l'âge nouveau sera un temps de lumière. Quand les prophètes tournent leurs regards vers cette « fin des jours » qu'ils annoncent, c'est comme un temps de grâce qu'ils la contemplent; ils y voient « une aspersion d'eaux pures » pour effacer les souillures et les abominations (Ez., XXXVI, 25), « des eaux répandues sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée » (Is., XLIV, 3), « une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour laver le péché et la souillure » (Zach., XIII, 1), « un cœur nouveau » (Ez., XXXVI, 26), « un cœur de chair » à la place d'un « cœur de pierre » (Ez., XI, 19; XXXVI, 26); un « esprit nouveau » (Ez., XI, 19; XXXVI, 26); l'esprit de Yahweh répandu en abondance et sur toute chair (Is., XLIV, 3; Ez., XXXVI, 26, 27; XXXIX, 29; Joel., III, 1-2). Or, que signifiaient tous ces termes, toutes ces images, sinon la *grâce?* D'ailleurs le mot lui-même est dans Zacharie : « Je répandrai sur la maison de David et sur l'habitant de Jérusalem *un esprit de grâce* et de supplication » (XII, 10).

En même temps que Notre-Seigneur proclame en Galilée que le « temps est accompli » pour la venue du règne de Dieu (Marc., I, 15), il annonce à Nazareth l'avènement de l' « année de grâce du Seigneur », ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν (Luc., IV, 19); par cette expression d'Isaïe (LXI, 2), Jésus désigne l'ère nouvelle du salut qu'il caractérise comme un temps de grâce; il ne songe pas plus qu'Isaïe lui-même à la réduire à une seule année; il laisse sa seule valeur de symbole à cette image empruntée à l'année jubilaire (Lev., XXV, 10; cf. II Cor., VI, 2-3 citant Is., XLIX, 8). Ce que saint Pierre voit réalisé dans le prodige de la Pentecôte (Act., II, 1-4), c'est l'ère nouvelle d'effusion de la grâce annoncée par Joël et les autres prophètes (Act., II, 17-21, 33). Sans doute, dans ce fait initial comme dans ceux qui le suivront (Act., IV, 31; VIII, 17; X, 44; XI, 15; XIX, 6; I Cor., XII-XIV; Gal., III, 2; I Thess., I, 5), les manifestations des charismes occupent une place importante; elles restent cependant l'accessoire; c'est bien l'économie nouvelle *du temps de la grâce* qu'a inaugurée la Pentecôte; il n'y a pas eu au Cénacle que les phénomènes miraculeux : il y a eu l'effusion du Saint-Esprit qui a rempli les âmes de tous les disciples (Act., II, 1-4) et, quand saint Pierre sollicite la participation des assistants, ce ne sont pas les charismes qu'il leur propose, mais le « don du Saint-Esprit », c'est-à-dire la « grâce » (Act., II, 38; cf. Act., X, 45; XI, 17; Hebr., VI, 4; cf. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, p. 82-83).

C'est bien encore cette échéance du temps de la grâce que vise le prince des apôtres quand il parle aux fidèles d'Asie Mineure de la « grâce qui [leur] était destinée » (I Petr., I, 10). Cette grâce a fait l'objet des recherches et des méditations des prophètes : c'est en vain qu'après l'avoir annoncée, ils cherchaient à découvrir quel temps et quelles circonstances indiquait l'Esprit du Christ qui était en eux; il leur a été révélé que ce qu'ils étaient chargés de dispenser n'était pas pour eux, mais pour nous, car c'est maintenant que nous le recevons de ceux qui, par le Saint-Esprit, envoyé du ciel, nous ont annoncé l'Évangile (I Petr., I, 10-12). En somme, c'est par la prédication de l'Évangile et par l'effusion du Saint-Esprit qu'a été inaugurée l'économie de la grâce annoncée par les prophètes.

b) Les temps antérieurs. La préparation. — Cet avènement du temps de la grâce n'est pas un commencement, encore moins une création, ce n'est qu'une *apparition*, une *manifestation*. L'expression est si bien consacrée qu'elle s'emploie avec une régularité impressionnante : pour la forme active, c'est le verbe φανερόω; pour la forme passive, c'est le verbe ἐπιφαίνεσθαι ou le substantif correspondant ἐπιφάνεια dont nous avons fait : « épiphanie ». L'*épiphanie* ou la *manifestation* de Notre-Seigneur, c'est tantôt le second avènement, celui de la « fin des temps » (II Thess., II, 8; I Tim., VI, 14; II Tim., IV, 1, 8; Tit., II, 13; I Petr., V, 4; I Joa., II, 28), tantôt le premier avènement, celui de la « plénitude des temps » (Luc., I, 79; II Tim., I, 9-10; Tit., II, 11; III, 4). Quel que soit l'aspect envisagé dans cet âge nouveau, il ne fait qu'*apparaître*. S'agit-il de la *grâce* qui accompagne le dessein de Dieu? « Elle a été *manifestée* à présent par l'*apparition* de notre Sauveur Jésus-Christ... » (association du verbe φανερόω et du substantif ἐπιφάνεια) (II Tim., I, 9). S'agit-il de la « grâce de Dieu, [grâce] salvatrice pour tous les hommes », ou de son équivalent, la « bénignité et la philanthropie de Dieu notre Sauveur? » « Elle est apparue! » (ἐπεφάνη) (Tit., II, 11; III, 4). S'agit-il du mystère? « Il est *manifesté maintenant* et, selon l'ordre du Dieu éternel, porté par les écrits des prophètes à la connaissance de toutes les nations » (Rom., XVI, 26). « Il est manifesté aux saints » (Col., I, 26). « Il est *manifesté dans la chair* » (I Tim., III, 16). S'agit-il du Christ, Agneau innocent, dont le sang précieux assure l'efficacité de l'économie nouvelle? « Il est *manifesté* dans les derniers temps à cause de vous » (I Petr., I, 20). « Il *s'est montré* une seule fois dans les derniers âges » (Hebr., IX, 26). « La vie qu'était le Verbe s'est *manifestée...* » (I Joa., I, 2). « La vie éternelle *s'est manifestée* à nous » (I Joa., I, 2; cf. III, 5, 8; IV, 9).

La conséquence impliquée dans cette formule caractéristique, c'est que ce qui est apparu à la plénitude des temps, existait auparavant, depuis longtemps,

même de toute éternité; c'est une antithèse familière à saint Paul d'opposer à la manifestation tardive du dessein de Dieu, son existence éternelle. La sagesse que prêche l'Apôtre, « Dieu, avant les siècles, l'avait destinée pour notre glorification » (I Cor., II, 7). « Dieu nous a choisis dans le Christ dès avant la création du monde » (Eph., I, 4). Si c'est seulement « en son temps » par la prédication confiée à l'Apôtre, que Dieu a manifesté sa parole, c'est « dès avant tous les temps » qu'il avait promis la vie éternelle (Tit., I, 2, 3). Si maintenant le *mystère* a été manifesté, et, selon l'ordre du Dieu éternel, porté par les écrits des prophètes à la connaissance de toutes les nations, il existait avant les siècles (Rom., XVI, 25-26). Et ce n'est pas seulement le dessein de Dieu qui existe de toute éternité avec le Christ qui le réalise, mais, dans le Christ, la grâce elle-même nous est déjà donnée : si elle n'a été *manifestée* que maintenant par l'apparition de notre Sauveur, « elle nous a été *donnée* en Jésus-Christ *avant le commencement des siècles* » (II Tim., I, 9-10).

Mais cette grâce est restée cachée jusqu'à ce que vînt la « plénitude des temps »; c'est à cette pensée que répond le terme même de « mystère ». La sagesse, que « Dieu avant les siècles avait destinée pour notre glorification » est demeurée « cachée dans le mystère » (I Cor., II, 7). Saint Paul parle sans cesse de ce « *mystère* dont on n'a pas parlé (σεσιγημένου, resté sans proclamation), pendant des siècles indéfinis » (Rom., XVI, 25), de ce « mystère, caché aux siècles et aux générations » (Col., I, 26), enfin de l' « économie du mystère caché depuis les siècles, en Dieu, le créateur de toutes choses » (Eph., III, 9).

Les prophéties mêmes qui avaient annoncé cette grâce (I Petr., I, 10) n'en avaient point trahi le secret, ni révélé le sens caché (Eph., III, 5), car ces prophéties n'étaient point pour le temps qui les vit proférer, mais pour les contemporains de leur échéance; eux seuls, à la lumière des faits, en reconnaîtraient l'accomplissement (I Petr., I, 12). Ce n'est qu'après la réalisation des oracles que les écrits des prophètes les ont portés à la connaissance de toutes les nations (Rom., XVI, 26; cf. B. Weiss, *Théol. bibl. du Nouv. Test.*, § 75 *a*).

Le dessein de Dieu avait besoin d'être préparé et mûri : c'est ce travail de préparation et de maturation qui s'accomplit durant ces siècles obscurs et silencieux dont la durée a été fixée d'avance par Dieu. La fin en est marquée par ces « derniers temps » dont nous parlent à l'envi les prophètes (Gen., XLIX, 1; Mich., IV, 1; Is., II, 2; Joel., III, 1) et, à leur suite, les écrivains sacrés du Nouveau Testament (Act., II, 17; I Cor., X, 11; II Tim., III, 1; Hebr., I, 2; IX, 26; Jac., V, 3; I Petr., I, 5, 20; II Petr., III, 3; Jud., 18). Quant aux deux expressions caractéristiques de saint Paul, elles marquent bien, par la nuance qui les sépare, les deux aspects de cette préparation. La *plénitude du temps* (Gal., IV, 4) se place dans la perspective de la préparation messianique chez les Juifs par les économies successives de la promesse et de la Loi; elle désigne l'accomplissement du temps fixé par le Père (προθεσμία τοῦ Πατρός, Gal., IV, 2) pour mettre son Fils en possession : c'est la maturité de l'humanité parvenue à son état de majorité. La *plénitude des temps* (Eph., I, 10) se place dans la perspective de l'unité du genre humain au regard du dessein de Dieu; Juifs et païens sont conduits par des voies différentes : les Juifs par une révélation privilégiée, les païens par des sentiers plus obscurs, mais tous sont également soumis « aux rudiments du monde » (Gal., IV, 3, 9; Col., II, 8, 20) et aiguillés en convergence vers le but final à travers une série de périodes historiques se succédant dans un ordre fixé d'avance. Bref « la plénitude *du* temps est le terme librement assigné par la sagesse divine; la plénitude *des* temps est le couronnement des préparations providentielles » (F. Prat, *La théol. de saint Paul*, t. II, p. 151).

Ce temps présente, avec celui qu'il précède, un saisissant contraste; puisqu'il conduit à l'avènement de la *grâce*, n'est-ce pas qu'il est lui-même dépourvu de *cette grâce?* Puisqu'il prépare la révélation *du mystère*, n'est-ce pas qu'il manque lui-même de cette révélation et, de fait, saint Paul n'appelle-t-il pas « des temps d'ignorance » (Act., XVII, 30) les siècles qui ont précédé le christianisme? Ce contraste n'est cependant que relatif et ces temps, si peu favorisés qu'ils aient été, ne sont restés ni sans lumière, ni sans grâce, non seulement pour les Juifs, mais même pour les païens.

Chez les Juifs, la Loi, leur privilège, leur devient une source de péché, mais ce n'est qu'un résultat accidentel (Gal., II, 19; Rom., V, 20; VII, 10). Saint Jacques retrouve cette Loi jusque dans le christianisme qu'il appelle une « loi royale » (II, 8), une « loi de liberté » (II, 12), la « loi parfaite de liberté » (I, 25). Saint Paul lui-même, tout en faisant âprement le procès de la Loi, reconnaît qu'elle est un bienfait de Dieu (Rom., IX, 4), que la foi, loin de la détruire, l'établit (Rom., III, 31), qu'elle est sainte (Rom., VII, 12), juste (Rom., VII, 12), bonne (Rom., VII, 12, 26; I Tim., I, 8), qu'elle est spirituelle et que c'est l'homme qui est charnel (Rom., VII, 14). Elle a été donnée pour conduire à la vie (Rom., VII, 10); si les pharisiens y ont trouvé la mort (Rom., VII, 10), c'est qu'ils l'ont vidée de la grâce qu'elle contenait. Ceux qui ont su en faire un usage légitime (I Tim., I, 8), les psalmistes (Ps., XIX, 8, 9; CXIX), les justes de l'Ancien Testament, y ont trouvé la source de leur sanctification.

Pour les païens, il est vrai que, dans les temps antérieurs, « temps d'ignorance » (Act., XVII, 30) et de perversion (Rom., I, 28), Dieu les a laissés tous « suivre leurs voies » (Act., XIV, 16), qu'il les a livrés à leur sens corrompu (Rom., I, 28). Cependant il ne s'est jamais laissé à leurs yeux sans témoignage (Act., XIV, 16); même au plus fort de leurs égarements, il les a incités à le chercher et admis à le trouver (Act., XVII, 27). S'il ne peut négliger tout à fait les responsabilités de ces temps malheureux, il les traite avec indulgence selon la mesure de leurs lumières (Act., XVII, 30). Il reste le Dieu des gentils aussi bien que des Juifs (Rom., III, 29, 30) et, s'il a favorisé de soins spéciaux l'olivier franc, il n'en a pas privé tout à fait l'olivier sauvage (Rom., XI, 24).

c) Les temps postérieurs. La réalisation. — De même que l'économie de la grâce a rempli par sa préparation les temps antérieurs à la venue du Christ, elle doit couvrir, par son déroulement, les siècles qui suivront, jusqu'à la consommation finale. Si Dieu nous a associés au Christ ressuscité et glorifié, c'est « pour montrer dans les siècles à venir l'infinie richesse de sa grâce par sa bénignité envers nous en Jésus-Christ » (Eph., II, 6); c'est pour faire éclater « la multiforme sagesse de Dieu » dans le « dessein [qui remplit] les siècles » dessein « qu'il a fait dans le Christ Jésus Notre-Seigneur » (Eph., III, 11); car « ce dessein des siècles », ce n'est pas seulement celui des siècles de la préparation, c'est aussi celui des siècles de la réalisation jusqu'au dénouement suprême. C'est à travers ces siècles à venir que l'Apôtre entrevoit, par l'œuvre du ministère et par le perfectionnement des saints, l'édification progressive du corps du Christ (Eph., IV, 12; cf. I Cor., XIV, 12; Eph., II, 21; IV, 16). C'est dans cette tâche prolongée que les apôtres (I Cor., IV, 1, 2), les évêques (Tit., I, 7) et les chrétiens favorisés de dons spirituels (I Petr., IV, 10) ont à se montrer les « bons économes de la multiforme grâce de Dieu » (I Petr., IV, 10), jusqu'à ce que tous soient parvenus à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ (Eph., IV, 13), pour que

tous soient remplis de la plénitude de Dieu (Eph., III, 19) et que, par leur réunion, l'Église achève la plénitude de celui qui remplit tout en tous (Eph., I, 23).

C'est ce même déroulement de l'économie de la grâce qui se dégage, semble-t-il, d'un passage obscur et discuté de saint Pierre : « Tournez toute votre espérance vers cette grâce qui vous est offerte dans la révélation de Jésus-Christ » (I Petr., I, 13). Cette grâce est considérée comme continuelle (φερομένη, participe présent de « durée »), il doit en être de même de la révélation de Jésus-Christ : cette grâce sans cesse offerte accompagne donc le développement de la nouvelle dispensation et elle trouve sa sphère d'action dans chaque révélation successive de Jésus-Christ, depuis sa manifestation évangélique jusqu'à celle de la fin des temps (cf. E.-H. Plumptre, *The general epist. of St. Peter and St. Jude*, dans *The Cambridge Bible*, p. 100).

d) L'économie individuelle de la grâce. — Dans ce dessein de Dieu qui concerne toute l'humanité (Eph., I, 3-14), chaque homme a sa place déterminée : c'est la grâce qui la lui fixe et la lui fait remplir. Saint Paul, dans ses exposés, passe sans cesse du général au particulier, de l'ensemble du genre humain à lui-même et à ses lecteurs. Quand il s'agit de la grâce spéciale qu'il a reçue de promulguer aux gentils la révélation du mystère de Dieu (Rom., XV, 15; Eph., III, 8), on ne saurait en faire à chacun l'application; il n'en est pas de même quand l'Apôtre envisage son rôle de chrétien ou celui de ses convertis.

On sait quelle est, d'après lui, la série des actes divins qui marquent l'application aux individus du dessein rédempteur. L'énumération la plus complète est celle de l'épître aux Romains (VIII, 29-30) avec ses cinq termes techniques : *la prescience* et *la prédestination* qui appartiennent à l'ordre d'intention et, pour l'ordre d'exécution, *l'appel ou vocation*, la *sanctification* et la *glorification*. Dans tous ces actes, l'initiative appartient à Dieu et à sa grâce; même quand elle n'est pas formellement exprimée, elle est clairement impliquée.

Les deux termes les plus employés et les plus fréquemment mis en rapport avec la grâce sont ceux d'*élection* et d'*appel* ou *vocation;* loin d'être réservés à saint Paul, ils appartiennent à la doctrine commune du Nouveau Testament : on les trouve fréquemment dans les évangiles (Matth., XX, 16; XXII, 14; XXIV, 22, 24, 31; Marc., XIII, 20, 22, 27; Luc., XVIII, 7; Joa., XIII, 18; XV, 16, 19) et dans les autres épîtres, tout aussi bien que dans celles de saint Paul (Hebr., III, 1; IX, 15; Jac., II, 5; I Petr., I, 1, 15; II, 4, 6, 9, 21; III, 6, 9; V, 10; II Petr., I, 3, 10; Apoc., XVII, 14; XIX, 9).

L' « élection » (ἐκλογή) se rapporte tout à la fois à l'ordre d'intention et à l'ordre d'exécution. Elle vient de la grâce; saint Paul ne l'appelle-t-il pas formellement une « élection de grâce » (ἐκλογὴ χαρίτος, Rom., XI, 5)? N'emploie-t-il pas une expression équivalente, quand il nomme le dessein de Dieu le « dessein d'élection *ou* de libre choix » (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις, Rom., IX, 11)? N'accouple-t-il pas ce terme de πρόθεσις avec celui de χάρις? « Selon son propre décret et la grâce... » (II Tim., I, 9). Pour rendre grâces à Dieu de l'élection des chrétiens (Eph., I, 4), ne l'attribue-t-il pas « au bon plaisir de sa volonté » (Eph., I, 5), mais aussi à sa grâce : « à la louange de la gloire de sa grâce » (Eph., I, 6)? Enfin, quand même la grâce n'est pas exprimée, elle est incluse dans le terme même d' « élection » qui éveille l'idée de choix, donc de faveur, de gratuité, idée qui est connaturelle à celle de grâce (I Thess., I, 4; II Thess., II, 13, 14; Rom., XI, 28; I Cor., I, 27, 28). Saint Paul est « un vase d'élection » (Act., IX, 15); les chrétiens sont des « élus » (Rom., VIII, 33; Col., III, 12; II Tim., II, 10; I Petr., I, 1; II, 9).

La « vocation » ou « appel » (κλῆσις) inaugure l'ordre d'exécution et, d'une certaine manière, le couvre tout entier, parce que le terme de cet appel peut être non seulement la sanctification, mais la glorification. Ici, il y a une véritable antinomie entre le langage des évangiles et celui des épîtres; on connaît la célèbre formule évangélique : « Beaucoup d'appelés, peu d'élus » (Matth., XX, 16; XXII, 14), où l'*élection* est opposée à l'*appel*, tandis que, dans les épîtres, les deux termes sont à peu près équivalents, l'appel supposant non une simple invitation extérieure, mais un secours efficace de correspondance. L'appel a sa source dans la grâce de Dieu; saint Paul, à plusieurs reprises, le dit en propres termes : « Dieu m'a *appelé par sa grâce...* » (Gal., I, 15). « Dieu nous a sauvés et nous a *appelés par une vocation sainte*, non à cause de nos œuvres, mais selon son propre décret et *selon la grâce* qui nous a été donnée en Jésus-Christ » (II Tim., I, 9). « Que Dieu vous rende dignes *de sa vocation... par la grâce* de notre Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » (II Thess., I, 11-12). A défaut du terme de « grâce », l'affirmation de l'origine divine de l'appel constitue une expression équivalente, témoin l'intraduisible formule de l'épître aux Philippiens : « Je cours droit au but pour remporter le prix auquel Dieu m'a *appelé d'en haut en Jésus-Christ* », littéralement : « le prix de l'*appel* [venant] *d'en haut de Dieu en Jésus-Christ* » (III, 14). L'appel vient de Dieu (Rom., VIII, 29-30; Gal., I, 15; II Tim., I, 9; I Petr., V, 10; Col., III, 15), c'est pourquoi il est qualifié d' « appel céleste » (Hebr., III, 1). Il est « dans le Christ », c'est-à-dire, il est communiqué par le Christ et il aboutit à nous unir à lui, à nous incorporer à lui.

Cet appel n'est pas seulement du domaine de la *grâce* par son *origine*, il en est aussi par sa *destination*. Souvent l'objet ou le terme de cet appel n'est pas indiqué (Rom., IX, 11, 24, 29; I Cor., I, 26; Gal., V, 8; Eph., I, 18; IV, 1; I Thess., V, 24; I Petr., I, 15; II Petr., I, 3; Hebr., III, 1); c'est le cas quand les chrétiens sont désignés comme des « appelés » (Rom., I, 6, 7; VIII, 28; I Cor., I, 2, 24; Jud., 1). Ces formules doivent s'interpréter selon le contexte et d'après les expressions plus explicites sur le terme de cet appel qui, à travers la plus riche variété de mots, est tantôt la sanctification et tantôt la glorification, c'est-à-dire tantôt la *grâce* et tantôt la *gloire*. Appels à la *grâce :* les Thessaloniciens ont été *élus* dès le commencement et *appelés* dans le temps par la prédication évangélique de saint Paul à se sauver « par la sanctification de l'esprit et la foi en la vérité » (II Thess., II, 13; cf. I Thess., IV, 7). Dieu a appelé les Corinthiens « à la communion de son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur » (I Cor., I, 9). Appels à la *gloire :* « Conquiers la vie éternelle à laquelle tu as été appelé » (I Tim., VI, 12). Les chrétiens sont une « race choisie » (élue); Dieu les a *appelés* des ténèbres à son admirable lumière (I Petr., II, 9). Ils sont appelés à recevoir en héritage la bénédiction (I Petr., III, 9). « Le Dieu de toute grâce » les a appelés à sa gloire éternelle dans le Christ (I Petr., V, 10). Par la médiation du Christ, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel, qui leur a été promis (Hebr., IX, 15). « Heureux ceux qui sont invités (« appelés », κεκλημένοι) aux noces de l'Agneau » (Apoc., XIX, 9).

Souvent la « grâce » et la « gloire » se fondent dans la même perspective, comme aussi l' « élection » et l' « appel » se rejoignent. Les Thessaloniciens, *élus* dès le commencement pour la sanctification *(grâce)*, sont *appelés*, par la prédication de saint Paul, à acquérir la *gloire* de Notre-Seigneur (II Thess., II, 13-14). Les compagnons de l'Agneau victorieux sont tout à la fois des « appelés » (κλητοί) et des « élus » (ἐκλεκτοί) et des « fidèles » (πιστοί) (Apoc., XVII, 14). Saint Pierre associe la *vocation* et l'*élection* et engage ses frères à assurer l'une et l'autre par leurs bonnes œuvres (II Petr., I,

10); d'où il résulte, d'une part, que l'une et l'autre dépendent de la grâce, d'autre part, que l'une et l'autre demandent notre collaboration qui peut seule les assurer, tandis que notre défaillance peut les compromettre.

Les seules épîtres aux Thessaloniciens — tout étrangères qu'elles soient aux synthèses doctrinales des épîtres qui les suivirent — nous montrent déjà, dans l'esprit de saint Paul, tous les éléments de cette doctrine : il est question de l' « élection » (I Thess., I, 4; II Thess., II, 13) et de la « vocation » (I Thess., V, 24; II Thess., II, 13, 14); l'élection remonte au commencement (II Thess., II, 13); la vocation se réalise par la prédication de l'Évangile (II Thess., II, 14); élection et vocation ont leur source dans la « grâce » (II Thess., I, 12); elles ont pour destination soit *la grâce* (I Thess., IV, 7; II Thess., II, 13), soit la gloire (I Thess., II, 12; II Thess., II, 14).

Pour réaliser cette économie générale à travers les innombrables économies individuelles dont elle se compose, la grâce de Dieu, c'est-à-dire la faveur divine, devenue agissante à l'égard de l'homme, a deux modes d'opération : ou bien elle accorde un *secours passager*, ou bien elle produit un *état durable*. C'est ce que la théologie appelle, dans le premier cas, *la grâce actuelle*, dans le second, *la grâce habituelle* ou sanctifiante ou même, plus simplement, l'*état de grâce*.

3. *La grâce actuelle*. — C'est la grâce actuelle que signifie le mot χάρις dans un certain nombre de cas. On les reconnaît quand le terme ne désigne plus simplement la faveur de Dieu en elle-même, mais que cette faveur entre en action sans que le résultat en soit marqué chez l'homme par un état durable : dans tous ces cas, on peut présumer un simple secours passager, à moins que l'examen du contexte ne démente cette présomption (II Cor., XII, 9). On peut convenir que la nature de cette action présente une certaine indécision, mais elle offre aussi la plus grande variété de tâches et de procédés; c'est pour exprimer ces diverses modalités que les théologiens ont distingué diverses formes de la grâce actuelle : la grâce opérante et la grâce coopérante, la grâce excitante et la grâce adjuvante, enfin la grâce prévenante, la grâce concomitante et la grâce subséquente, car, au point de départ de ces divisions tout accidentelles, il y a souvent des textes scripturaires (cf. Hurter, *Theol. dogm. compendium*, t. III, n. 21).

Barnabé, envoyé à Antioche « voit la grâce de Dieu » (Act., XI, 23). La grâce ne saurait être ici la faveur même de Dieu qui ne se voit pas; ce qui est visible, ce sont les bienfaits qu'elle produit, les vertus des premiers chrétiens, à moins qu'on ne préfère dire que Barnabé voit dans les effets la cause qui les engendre. A l'assemblée de Jérusalem, saint Pierre formule sa profession de foi dans les termes suivants : « C'est par la *grâce* du Seigneur Jésus-Christ que nous croyons être sauvés, de la même manière que ceux-ci » (Act., XV, 11); c'est-à-dire : nous Juifs, de la même manière que les païens, Corneille et ses familiers, dont la sanctification a été rendue sensible par les prodiges des charismes (Act., X, 44; XI, 15, 17); la grâce de Jésus-Christ est considérée comme agissante chez tous les convertis, ceux de la gentilité comme ceux du judaïsme : « Dieu n'a pas fait de distinction entre nous et eux, purifiant leurs cœurs par la foi » (Act., XV, 9; cf. I Petr., V, 10, 12). Apollos, étant venu à Corinthe, « servit beaucoup *par la grâce* à ceux qui avaient cru », plutôt que : « servit beaucoup à ceux qui avaient *cru par la grâce* » (Act., XVIII, 27). Non seulement : « croire par la grâce » est une tautologie, mais le but de l'écrivain est de caractériser les travaux d'Apollos, non la foi des Corinthiens (cf. Jacquier, *Les Actes des apôtres*..., p. 564). Il s'agit de la *grâce de Dieu*, mise en action par le ministère d'Apollos et agissant sur les Corinthiens.

Comme au temps d'Élie où 7 000 Israélites n'avaient pas fléchi le genou devant Baal (I Reg., XIX, 10), ainsi au temps de saint Paul, un « choix de grâce » a réservé quelques fidèles parmi les Juifs (Rom., XI, 5); c'est l'action divine, qui, gratuitement, a opéré cette sélection (Rom., XI, 6). Dieu a choisi saint Paul dès le sein de sa mère et l'a appelé « par sa grâce » (Gal., I, 15). C'est Dieu qui agit et c'est sa grâce qui inspire son action; comme il est question de la scène du chemin de Damas, cette grâce est tout à la fois la manifestation extérieure de Jésus et la grâce intérieure qui a transformé le cœur de Saul (cf. Cornely, *Comm. in epist. ad Gal.*, sur I, 15).

Saint Paul n'a pas, sur le sujet, de déclaration plus caractéristique que la suivante où le mot « grâce » revient trois fois coup sur coup : « C'est par la *grâce de Dieu* que je suis ce que je suis et *sa grâce*, celle qui m'a été [accordée], n'est pas devenue vaine; loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous; non pas moi pourtant, mais la *grâce de Dieu* qui [est] avec moi » (I Cor., XV, 10). Sans doute à cause de tout le contexte où il n'est question que d'apostolat et même du texte où l'Apôtre parle de son travail pour l'Évangile, la grâce ici désignée n'est pas la grâce intérieure qui a converti saint Paul et l'a justifié, c'est la grâce spéciale de l'*apostolat des gentils*, celle « qui lui a été *donnée* par Dieu d'être ministre de Jésus parmi les nations » (Rom., XV, 15), celle « par laquelle Dieu a révélé en lui son Fils pour qu'il le proclamât parmi les gentils » (Gal., I, 16), « pour qu'il leur révélât les insondables richesses du Christ » (Eph., III, 8). Mais le mode d'action de cette grâce spéciale est si bien précisé qu'il doit s'appliquer à toute sorte de grâce. Or nous avons ici, très nettement, d'abord la grâce *prévenante* : « C'est *par la grâce de Dieu* que je suis ce que je suis... »; puis la grâce *concomitante et subséquente*. La formule est caractéristique; après s'être attribué le travail d'évangélisation : « j'ai travaillé plus qu'eux tous », l'Apôtre, comme s'il avait excédé dans cette attribution personnelle, se reprend pour l'attribuer non plus à lui, mais à la grâce de Dieu avec lui; ce qui revient à affirmer sa collaboration avec la grâce qui a le premier rôle, comme s'il disait : « Non pas tant *moi* que la *grâce de Dieu avec moi* », selon le procédé sémitique signalé par Maldonat (*In Matthæum*, IX, 13) : *quum unum alteri præferunt, non illud magis, hoc minus affirmant, sed illud affirmant omnino, hoc omnino negant*... « *Nec gratia sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo* » (saint Augustin; cf. Cornely, *Comm. in I Cor.*, sur XV, 10, p. 458).

Si saint Paul et son disciple Timothée peuvent se rendre le témoignage de s'être conduits dans le monde et en particulier envers les Corinthiens « avec simplicité et sincérité devant Dieu », ce n'est pas la sagesse charnelle qui les a guidés, mais la « grâce de Dieu » (I Cor., II, 4). C'est la grâce de Dieu qui a produit ces dispositions dans leurs âmes : « Il ne faut pas recevoir la *grâce de Dieu* en vain » (II Cor., VI, 1). De quelle grâce s'agit-il? Au moins de la *grâce actuelle*, car la citation d'Ancien Testament qui suit (Is., XLIX, 8) précise qu'il s'agit du secours offert par Dieu pour bien agir et pour faire son salut. Mais peut-être le texte a-t-il plus de portée. Les paroles d'Isaïe (XLIX, 8) sont adressées par Dieu au Serviteur et lui annoncent la grâce suprême du salut messianique. Saint Paul, en invoquant ces paroles, affirme implicitement que ce temps messianique est arrivé avec sa grâce souveraine : cette grâce qu'il ne faut pas recevoir en vain n'est pas un simple secours passager, mais un état durable dans lequel il faut persévérer par la pratique des vertus pour faire son salut.

Saint Paul prie Dieu de rendre les Thessaloniciens dignes de leur vocation de chrétiens et de rendre efficaces « toute leur volonté de faire le bien et l'exercice

de leur foi »; tout cela doit se réaliser « par la puissance » et « selon la grâce de notre Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » (II Thess., I, 11-12) : c'est bien la *grâce adjuvante* qui ne supprime ni l'action, ni la responsabilité de l'agent humain. « Il vous *a été donné*, au sujet du Christ, dit saint Paul aux Philippiens, non seulement de croire en lui, mais encore de souffrir pour lui » (Phil., I, 29). C'est un secours spécial accordé par Notre-Seigneur aux Philippiens (ἐχαρίσθη). Ce terme est employé ailleurs pour désigner une remise de dette (Luc., VII, 42; II Cor., II, 7, 10; Eph., IV, 32) ou même la grâce du salut (Rom., VIII, 32; I Cor., II, 12); ce secours est, en un certain sens, supérieur à la grâce de la foi; ce secours leur fait supporter les souffrances pour Jésus. Saint Paul engage Timothée à souffrir avec lui pour l'Évangile, « appuyé sur la force de Dieu qui nous a sauvés et nous a appelés par une vocation sainte... selon son propre décret et *selon la grâce qui nous a été donnée en Jésus-Christ...* » (II Tim., I, 8-9). La grâce intervient, à côté du décret divin, comme pour en assurer l'exécution.

C'est le rôle de la grâce actuelle d' « affermir le cœur » (Hebr., XIII, 9). Approchons-nous donc avec assurance « du trône de grâce » (du trône d'où cette grâce coule, à cause de la compassion qu'a pour nous celui qui y siège), afin « d'obtenir miséricorde et de *trouver grâce* pour un *secours opportun* » (Hebr., IV, 16). Aujourd'hui encore, nous ne parlons pas autrement de la grâce actuelle qui est le secours opportun de Dieu.

Si l'apôtre saint Pierre invite les chrétiens favorisés à se montrer *bons dispensateurs de la multiforme grâce de Dieu* et à faire servir aux autres le don particulier de chacun, c'est que leurs paroles sont les *paroles mêmes de Dieu* et que leur ministère vient « d'une force dont Dieu les gratifie » (I Petr., V, 10-12; cf. II Cor., IX, 10; II Petr., I, 5). Cette force, c'est l'octroi renouvelé de la grâce actuelle, c'est un secours positif de Dieu qui intervient chaque fois qu'ils ont à remplir quelque fonction de leur charisme.

Enfin le prince des apôtres termine sa Ire épître sur cette assurance : « *Le Dieu de toute grâce*, qui vous a appelés à sa gloire éternelle dans le Christ, après quelques souffrances, [voudra] lui-même *compléter, affermir, fortifier, consolider* » (I Petr., V, 10). (Avec les meilleurs manuscrits, au lieu de l'*optatif* de la prière, le *futur indicatif* de la ferme confiance.) Nulle part ne sont marquées, avec plus de fermeté ni de précision, les tâches variées et les étapes successives de la grâce actuelle. C'est le « Dieu de toute grâce » (cf. II Cor., I, 3, le Dieu de toute consolation), c'est-à-dire, l'auteur et le donateur de toutes les grâces dont les fidèles ont besoin. De cette source infinie vient *(grâce prévenante) l'appel à la vie éternelle « dans le Christ »*, c'est-à-dire, non seulement par lui, comme instrument de cet appel, mais en lui, en vertu de notre union avec lui. Ce que Dieu a commencé, il en poursuivra l'achèvement (Phil., I, 6). La grâce prévenante sera complétée par la *grâce concomitante et subséquente;* les fonctions et les étapes en sont marquées énergiquement par les quatre verbes qui ont tous leur cachet et leur signification : Dieu *complétera* (καταρτίσει, « perfectionnera »; cf. Matth., IV, 21; Marc., I, 19; Luc., VI, 40; I Cor., I, 10; II Cor., XIII, 11; I Thess., III, 10; Hebr., XIII, 21, la perfection chrétienne). *Il affermira* (στηρίξει; cf. Luc., IX, 51; XXII, 32; Rom., I, 11; XVI, 25; I Thess., III, 2, 13; II Thess., II, 17; III, 3; Jac., V, 8; II Petr., I, 12, la fermeté chrétienne). *Il fortifiera* (σθενώσει : pas d'autre cas dans le Nouveau Testament : la force chrétienne pour résister aux attaques). Enfin *il consolidera* (θεμελιώσει, « mettre un fondement »; cf. Matth., VII, 25; Luc., VI, 48; Eph., III, 17; Col., I, 23; Rom., XV, 20; I Cor., III, 10, 11, 12). Saint Pierre, rejoignant tout à la fois l'image évangélique de la maison fondée sur le roc (Matth., VII 25; Luc., VI, 48 et Matth., XVI, 18) et la doctrine paulinienne de l'édifice (I Cor., III, 11; Eph., III, 17; Col., I, 23), présente la vie spirituelle comme élevée sur le seul fondement de Jésus-Christ.

Dans tous ces textes, nous rencontrons un secours accordé à l'homme, une action exercée sur lui par la *grâce de Dieu.* Mais la grâce de Dieu, si elle n'est que *sa faveur*, n'agit point directement; c'est Dieu lui-même qui agit et c'est par *sa puissance* qu'il agit; sa faveur n'est que le sentiment qui détermine sa puissance à entrer en action.

Or, précisément, dans un certain nombre de textes dont plusieurs viennent de passer sous nos yeux (II Thess., I, 11-12; II Tim., I, 9-10), la « grâce de Dieu » (χάρις) entre en conjonction avec sa « puissance » (δύναμις) : on dirait que la *puissance* se met au service de la *grâce*.

L'accomplissement de la bonne volonté des Thessaloniciens et l'exercice de leur foi se fait « par la puissance » divine (ἐν δυνάμει)... « selon la grâce » (κατὰ τὴν χάριν) de notre Dieu et du Seigneur Jésus-Christ (II Thess., I, 11-12). Les deux expressions se répondent : la *grâce* est le sentiment qui inspire, et la *puissance* l'agent qui exécute. Si la grâce est la faveur divine, elle a sa source en Dieu, elle passe par Jésus-Christ, mais elle applique la puissance de Dieu aux fidèles pour leur faire réaliser ce que se proposent leur bonne volonté et leur foi. « Souffre avec moi pour l'Évangile, écrit saint Paul à Timothée, appuyé sur la *force de Dieu* (κατὰ δύναμιν Θεοῦ) qui nous a sauvés et nous a appelés... *selon son propre décret et selon la grâce* (κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν) qui nous a été donnée en Jésus-Christ » (II Tim., I, 8-9). Encore *la puissance* (la force) de Dieu en face de *sa grâce;* la grâce, ici, est un bienfait surnaturel, puisqu'elle a été donnée en Jésus-Christ; si elle procède de la *faveur* de Dieu, c'est par sa *puissance* qu'elle a été réalisée.

« Affermis-toi (ἐνδυναμοῦ) dans la grâce (ἐν τῇ χάριτι) qui est dans le Christ Jésus » (II Tim., II, 1; cf. II Tim., I, 13, la foi et l'amour qui est dans le Christ Jésus; I, 1, la vie qui est dans le Christ Jésus). Timothée est invité à trouver dans cette grâce un principe de force. Saint Étienne qui apparaît ailleurs « plein d'Esprit et de sagesse » (Act., VI, 3), « plein de foi et d'Esprit-Saint » (Act., VI, 5), « plein de l'Esprit-Saint » (Act., VII, 55; cf. Act., XI, 24, Barnabé, homme bon, plein d'Esprit-Saint et de foi) est présenté, dans l'exercice de son ministère surnaturel, comme « plein de *grâce* et de *force* » (πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως, Act., VI, 8).

Voici même que le mot « grâce » (χάρις) rencontre, avec le mot « puissance » (δύναμις), tel ou tel de ses synonymes : ἐνέργεια, ἰσχύς... Saint Paul est devenu « ministre de l'Évangile selon le « don » (δωρεά) de *la grâce de Dieu* (τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ) qui lui a été donnée... selon *l'énergie* (l'efficacité) *de sa puissance* (κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, Eph., III, 7). Le « don » (δωρεά) obtenu de la faveur de Dieu (χάρις) est réalisé par l'exercice efficace (ἐνέργεια) de sa puissance (δύναμις). Dans l'exercice des « charismes » (χάρισμα) entre lesquels se répartit la *multiforme grâce de Dieu* (ποικίλη χάρις Θεοῦ), ce qui agit, c'est la « force » (ἰσχύς) octroyée par Dieu (I Petr., IV, 10-12).

Ce ne saurait donc être un hasard que cette rencontre de la « grâce » (χάρις) avec la « puissance » (δύναμις). Mais il y a mieux : la « puissance » (δύναμις) se substitue subrepticement à la « grâce » (χάρις), comme son équivalent. Saint Paul a demandé par trois fois au Seigneur de lui enlever l' « écharde » qu'il a dans sa chair. Le Seigneur lui a répondu : « *Ma grâce* (ἡ χάρις μου) *te suffit :* car c'est dans la faiblesse qu'éclate *ma puissance* » (δύναμις). Et saint Paul d'ajouter : « Je préfère donc bien volontiers me glorifier de

mes faiblesses, afin qu'habite en moi (ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμέ, « dresse sa tente en moi ») *la puissance du Christ* (ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ, II Cor., xii, 8-10). La *grâce du Christ*, qui suffit, apparaît au début un simple secours passager, une pure grâce actuelle, mais voici qu'elle s'identifie avec la *puissance du Christ* qui habite en l'Apôtre comme un principe permanent.

Cette substitution, tout accidentelle qu'elle puisse être, nous met sur la voie et du même coup nous donne la clef d'une expression très caractéristique de saint Paul : le mot δύναμις, et en particulier la locution ἐν δυνάμει, sont consacrés pour désigner l'action de Dieu dans la grâce actuelle et pour en souligner l'efficacité (cf. Findlay, *The epist. to the Thessalonians*, dans *The Cambridge Bible*, p. 137).

Sans doute le mot δύναμις a bien d'autres acceptions, soit dans l'ensemble du Nouveau Testament, soit en particulier dans saint Paul. Il désigne d'abord les puissances surnaturelles, bonnes ou mauvaises, qui opèrent les miracles (Matth., xxiv, 29; Marc., xiii, 25; Luc., xxi, 26; Act., viii, 10; Rom., viii, 38; II Thess., i, 7; Hebr., vi, 5; I Petr., iii, 22) et plus souvent encore les œuvres surnaturelles produites par ces puissances, c'est-à-dire les miracles et prodiges de toute sorte; aussi le terme est-il fréquent dans l'Évangile où il s'applique même aux miracles de Notre-Seigneur (Matth., vii, 22; xi, 20, 21, 23; xiii, 54, 58; xiv, 2; Marc., vi, 2, 5, 14; Luc., x, 13; xix, 37; Act., ii, 22; viii, 13; xix, 11; I Cor., xii, 10; Gal., iii, 5; Hebr., ii, 4). Ces deux acceptions sont les plus fréquentes avec le pluriel. Mais dans un sens plus général, qu'il soit au pluriel ou au singulier, le mot désigne, conformément à son étymologie, toute *manifestation de puissance*, soit proprement miraculeuse, soit simplement charismatique, mais avec l'accent mis sur le caractère extérieur du phénomène, et par opposition au mode normal de l'action intérieure de la grâce. Cette acception se présente dans des contextes qui sont assez variés, mais qui la révèlent clairement. Le règne de Dieu doit se manifester « en puissance » (Marc., ix, 1). Jésus commande aux esprits impurs « en autorité et en puissance » (Luc., iv, 36; cf. ix, 1; I Cor., xv, 24). Il est « en puissance » dans son état de glorification (Rom., i, 4; cf. I Cor., xv, 43). Saint Paul agit souvent dans son ministère, « en puissance », c'est-à-dire par l'exercice des charismes (I Thess., i, 5; II Thess., ii, 9; Gal., iii, 5; I Cor., ii, 4, 5; Rom., xv, 19).

Dans ces cas, « la puissance » des charismes s'oppose à la simple « parole », dépourvue d'effets ou réduite à ses effets humains (I Thess., i, 5; I Cor., ii, 4). A l'opposé, la « puissance » désigne parfois l'énergie humaine, l'activité réelle, par opposition à la parole vaine et non suivie d'actes (I Cor., iv, 19, 20; II Cor., viii, 3). Une fois même, elle désigne la « réalité » de la piété par opposition aux simples apparences (μόρφωσιν, II Tim., iii, 5).

Tous ces cas prélevés, il en reste un certain nombre, chez saint Paul, où δύναμις et surtout ἐν δυνάμει, expriment l'*influence intérieure de la grâce actuelle* (II Thess., i, 11; II Cor., iv, 7; Eph., iii, 16, 20; Col., i, 29; cf. II Petr., i, 3).

Le relief de ces formules est singulièrement accentué par la fréquente adjonction d'un ou de plusieurs synonymes. On obtient ainsi des accumulations de termes qui sont tout à fait intraduisibles, mais qui expriment avec une grande énergie l'efficacité de l'action divine, sans compromettre, pour autant, la libre coopération humaine.

Avec les verbes : δύνασθαι, δυναμοῦν, ἐνδυναμοῦν qui renforcent le substantif fondamental δύναμις, les synonymes qui se présentent sont les suivants, substantifs et verbes marchant de front : ἐνέργεια et ἐνεργεῖν, κράτος et κραταιοῦσθαι, ἰσχύς et ἰσχύειν.

Ces riches alliances de termes se rencontrent surtout dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Recueillons-les en ordre. La première que nous rencontrons, la plus remarquable, concentre, dans la même formule, les quatre substantifs et un des verbes. Saint Paul prie Dieu de faire connaître aux Éphésiens « quelle est la suréminente grandeur de sa *puissance* (τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) envers nous les croyants *selon l'énergie* (action efficace, κατὰ τὴν ἐνέργειαν) *de la vigueur* (του κράτους) *de sa force* (τῆς ἰσχύος αὐτοῦ), *qu'il a appliquée* (ἐνέργηκεν, mise en exercice, littéralement *énergisée*) au Christ, en le ressuscitant des morts » (Eph., i, 19, 20). Saint Paul est devenu le ministre de l'Évangile « *selon le don* (κατὰ τὴν δωρεάν) *de la grâce* (τῆς χάριτος) de Dieu qui [lui] a été *donnée selon l'énergie* (κατὰ τὴν ἐνέργειαν) de *sa puissance* » (τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, Eph., iii, 7; cf. col. 1198.) L'Apôtre demande pour les Éphésiens que Dieu leur donne, selon la richesse de sa gloire, « *d'être fortifiés* (κραταιωθῆναι) *avec puissance* (δυνάμει) par son Esprit en vue de l'homme intérieur » (Eph., iii, 16), c'est-à-dire d'être assistés de la force de l'Esprit-Saint qui assure efficacement la réalisation de l'homme intérieur.

« *A celui qui peut faire* (τῷ δυναμένῳ) infiniment au-dessus de ce que nous demandons et concevons, *selon la puissance qui agit* [*efficacement*] *en nous* (κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, Eph., iii, 20). « Fortifiez-vous (ἐνδυναμοῦσθε) dans le Seigneur et dans la puissance (ἐν τῷ κράτει) de sa force » (τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, Eph., vi, 10) : trois mots équivalents, un verbe composé, et deux substantifs, énergique expression de l'action de la grâce et de son efficacité.

« *Fortifiés* (δυναμούμενοι) *de toutes manières* (ἐν πάσῃ δυνάμει, littéralement : en toute sorte de puissance) *selon la force* (κατὰ τὸ κράτος) *de sa gloire* (c'est-à-dire : par sa force glorieuse) *pour toute patience et longanimité* (pour tout supporter avec patience et longanimité), avec joie, rendant grâces au Père *qui vous a rendus capables* (τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς) d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière » (Col., i, 11-12). Trois expressions synonymes : le substantif δύναμις, le verbe correspondant δυναμοῦν et le substantif κράτος, en compagnie de δόξα qui est, avec une nuance plus élevée, l'équivalent de χάρις (ṽ. 11). « Celui qui vous a *rendus capables* » (ἱκανοῦν), encore une énergique expression de l'œuvre de Dieu par la grâce; cf. II Cor., iii, 5, 6, le même terme trois fois répété : « Ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes *capables* (ἱκανοί, l'adjectif) de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes; mais *notre capacité* (ἱκανότης, le substantif) vient de Dieu qui nous a aussi *rendus capables* (ἱκάνωσεν, le verbe) d'être ministres d'une nouvelle alliance. » « Rendre tout homme parfait dans le Christ, c'est à cela que *je travaille dans la lutte et l'angoisse* (κοπιῶ ἀγωνιζόμενος) (expression très vive de la collaboration humaine) *selon sa force* (κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ) *qui agit en moi* (τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοι) *avec puissance* (ἐν δυνάμει; expression non moins vive de l'action divine, Col., i, 29; cf. Col. ii, 12).

« Jésus-Christ... transformera notre corps si misérable en le rendant semblable à son corps glorieux *selon l'énergie* (κατὰ τὴν ἐνέργειαν) *de son pouvoir* (τοῦ δύνασθαι αὐτόν) *à se tout soumettre* » (Phil., iii, 21). « Je puis tout (πάντα ἰσχύω) en celui qui me fortifie » (ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι με, Phil., iv, 13). « Celui qui opère (ἐνεργῶν) des prodiges (δυνάμεις) parmi vous » (Gal., iii, 5; cf. Rom., iv, 20; I Tim., i, 12; II Tim., iv, 17; Hebr., vii, 16; II Petr., ii, 11).

Ces synonymes, associés au terme δύναμις, fournissent aussi, à l'état isolé ou groupés entre eux, des formules non moins expressives. Le verbe ἐνεργεῖν est d'une grande richesse; le voici d'abord associé au verbe ἰσχύειν : « *Elle peut beaucoup* (πολὺ ἰσχύει), la

prière du juste, [quand elle est] *fervente* (ἐνεργουμένη, littéralement agissante, efficace, Jac., v, 16). On n'a jamais rendu avec plus de force l'universalité et la souveraine efficacité de l'action divine que ne l'a fait l'Apôtre dans cette formule célèbre : « C'est Dieu qui fait (ἐνεργῶν, « opère ») en vous et le vouloir (καὶ τὸ θέλειν) et le faire (καὶ τὸ ἐνεργεῖν, l'*opérer,* reprise du premier verbe) selon son bon plaisir » (ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας, Phil., ii, 13). Et pourtant cette proposition vient à l'appui de l'instante recommandation : « Avec crainte et tremblement *accomplissez votre salut* » (Phil., ii, 12) (κατεργάζεσθε, réalisez ce salut par vos œuvres). Peut-on affirmer plus explicitement la collaboration humaine? « C'est le même Dieu, *qui opère tout en tous* (ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, I Cor., xii, 6). « C'est le seul et même Esprit *qui opère tout cela* » (πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ, I Cor., xii, 11). Cf. Eph., i, 11 : le dessein de *celui qui opère tout* (τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος) d'après le conseil de sa volonté. « Celui *qui a communiqué la force* (ὁ ἐνεργήσας) à Pierre pour l'apostolat de la circoncision, c'est lui qui *me l'a communiquée* aussi (ἐνέργησεν καὶ ἐμοί) pour les gentils » (Gal., ii, 8). Cf. Gal., v, 6 : la foi *agissante* par la charité (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη); Hebr., iv, 12 : la parole de Dieu *efficace* (ἐνεργής); I Thess., ii, 13 : la parole qui *déploie son énergie* en vous (ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν), etc.

Ces locutions caractéristiques forment un splendide cortège à l'expression technique de saint Paul : ἐν δυνάμει; elles fournissent un riche écrin de formules pour exprimer l'action de Dieu sur nous par la grâce actuelle. Quelques-unes de ces locutions, il est vrai, ne se rapportent pas à l'homme, mais à Jésus-Christ; elles disent ce que Dieu a fait pour Notre-Seigneur dans ses mystères, en particulier dans sa résurrection (Eph., i, 20). Mais cette action toute-puissante de Dieu sur le Christ n'est-elle pas le gage de ce qu'il fera pour nous? N'est-ce pas là une des doctrines fondamentales de saint Paul? « Dieu qui a ressuscité le Seigneur nous ressuscitera aussi par sa puissance » (I Cor., vi, 14; cf. II Cor., xiii, 4).

Parmi les locutions qui se rapportent bien à l'action de Dieu sur l'homme, comment ne pas remarquer l'ampleur et l'énergie des deux suivantes, toujours empruntées aux épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens (Col., i, 29; Eph., iii, 20). Elles remplaceraient avantageusement un grand nombre des passages scripturaires cités dans les manuels de théologie à propos de la *grâce actuelle* (cf. Hurter, *Theol. dogm. compendium,* t. iii, p. 24-25). On cherche avant tout des textes qui contiennent le mot « grâce », comme s'ils formulaient la thèse même à établir. Or, dans un certain nombre de cas, le mot « grâce » ne signifie que la vocation spéciale de l'apostolat. D'autres textes allégués (I Cor., iv, 7; xv, 9-10; II Cor., iii, 6; Joa., xv, 4) ne concernent que les apôtres et les ouvriers évangéliques. Si ces témoignages ne sont pas sans valeur, du moins ont-ils besoin d'être étayés d'un raisonnement. Les formules intensives que nous venons de recueillir traduisent les thèses théologiques dans toute leur ampleur et avec une énergie impressionnante.

La « grâce » (χάρις) et la « puissance » (δύναμις), après leur rencontre, poursuivent leur marche parallèle. L'une et l'autre, pour nous venir de Dieu, empruntent l'organe de la *parole* et de l'*Évangile.*

Comme la *parole de Dieu* est le véhicule de sa *grâce* (Act., xiv, 3; xx, 32; cf. col. 1155), elle l'est aussi de sa *puissance : « La parole de la croix...* est pour ceux qui se sauvent *la puissance (force) de Dieu* » (I Cor., i, 18). La « parole de vérité » a pour pendant la « force *de Dieu* » (II Cor., vi, 7) dans la longue liste des titres qui recommandent l'apôtre. La parole de Dieu *exerce sa divine énergie* (ἐνεργεῖται) dans l'âme des Thessaloniciens (I Thess., ii, 13). La parole de Dieu est « efficace » (Hebr., iv, 12). Cf. Hebr., i, 3, l'expression inverse : *la parole de sa puissance...* qui se ramène pratiquement au même sens : la *puissance de sa parole.*

Comme la grâce de Dieu, la puissance de Dieu remplit l'Évangile. A l' « Évangile de la grâce de Dieu » (Act., xx, 24) répondent des expressions équivalentes : « L'Évangile est la force de Dieu pour le salut de quiconque croit » (Rom., i, 16). L'Évangile, dans la prédication de saint Paul à Thessalonique, n'a pas été « une simple parole, mais « une force divine » (I Thess., i, 5). Pour souffrir avec son maître pour l'Évangile, Timothée est invité à s'appuyer sur la « force de Dieu » (II Tim., i, 8).

Mais c'est saint Paul lui-même qui nous avertit que « l'excès de cette puissance » (ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως) de l'Évangile ne vient (ni de lui-même) ni de nous, mais *de Dieu* (II Cor., iv, 7), dont l'Évangile et nous-mêmes ne sommes que les instruments. Dans cette attribution suprême le parallélisme se prolonge entre la *grâce* et la *puissance :* comme il y a la grâce de Dieu et la grâce du Christ, il y a la *puissance de Dieu* et la *puissance du Christ.* La puissance ou la force de Dieu est la source, l'origine à laquelle tout est rapporté (Matth., xxii, 29; Luc., i, 35; Rom., i, 16; I Cor., i, 18, 24; ii, 5; vi, 14; II Cor., iv, 7; vi, 7; xiii, 4; Eph., i, 19; iii, 7; II Tim., i, 8; I Petr., i, 5; Apoc., xix, 1). La puissance ou force de Jésus-Christ (I Cor., v, 4; II Petr., i, 16), du Seigneur (II Cor., xii, 9) vient du Père : « Le Christ est force de Dieu, sagesse de Dieu » (I Cor., i, 24). Sa puissance est absolue et souveraine comme celle du Père, mais elle lui sert d'instrument dans l'œuvre de la rédemption. La puissance divine y rencontre comme antagoniste la puissance des forces de l'enfer : « la puissance du péché » (ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας), c'est la Loi (I Cor., xv, 56); « le prince de la puissance de l'air » « exerce son action » (ἐνεργῶν) sur les fils de la désobéissance (Eph., ii 2).

Avec le Saint-Esprit les relations changent, mais pour prendre un caractère plus intime. Nous avons vu qu'on ne rencontre pas l'expression : *grâce du Saint-Esprit* (col. 1167) mais c'est une pure question de terminologie, puisque bien au contraire, le Saint-Esprit joue le rôle principal dans la communication de la grâce; c'est lui qui se donne et, de ce chef, produit la grâce dans les âmes. A l'inverse, dans le langage biblique, la puissance est associée aussi intimement avec le Saint-Esprit qu'avec Dieu et le Christ, mais cette association se présente sous diverses formes. D'abord la puissance est attribuée à l'Esprit-Saint, ainsi qu'elle l'était à Dieu et au Christ; c'est « par la puissance de l'Esprit » (ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος) que Jésus retourne en Galilée (Luc., iv, 14). Jésus promet à ses apôtres qu'ils recevront « la puissance (force) du Saint-Esprit venant » sur eux (δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος) (Act., i, 8). C'est « par la vertu de l'Esprit-Saint « (ἐν δυνάμει Πνεύματος ἁγίου) que Dieu remplit les fidèles de joie et de paix dans la foi (Rom., xv, 13; cf. ỷ. 19). C'est « par l'Esprit de Dieu » (διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ) que s'exerce la « puissance » (δυνάμει) qui fortifie les chrétiens en vue de l'homme intérieur (Eph., iii, 16). Mais parfois la puissance est comme personnifiée et vient en parallélisme avec le Saint-Esprit; dans la scène de l'annonciation, l'*Esprit-Saint* est considéré comme équivalent à la *force du Très-Haut* (Luc., i, 35). L'*Esprit-Saint* et la *force* sont associés pour constituer l'onction que le Christ a reçue au baptême (Act., x, 38). La « force d'en haut » (ἐξ ὕψους δύναμιν) dont les apôtres seront revêtus, c'est la réalisation de la promesse du Père (Luc., xxiv, 49), c'est-à-dire le baptême du Saint-Esprit (Act., i, 5). La prédication de l'Évangile par saint Paul à Thessalonique n'a pas eu lieu seulement « en parole » mais aussi « en puissance » et « en Esprit-Saint » et « en pleine persuasion »

(I Thess., I, 5) : il y a eu manifestation de *puissance* (charismes), effusion d'*Esprit-Saint* et *pleine persuasion* produite. La *puissance* est dans l'Évangile prêché; la *pleine persuasion* est dans l'esprit des auditeurs; *l'Esprit-Saint*, au-dessus et au dedans d'eux, les inspire (cf. Findlay, *The epist. to the Thessalonians*, p. 54).

Dans tous les textes qui précèdent, le mot πνεῦμα désigne la personne de l'Esprit-Saint. Mais, nous l'avons vu plus haut (col. 1177), il n'en est pas toujours ainsi chez saint Paul et c'est là qu'apparaît le trait le plus caractéristique de la doctrine que nous examinons. En employant le mot δύναμις pour exprimer l'action de Dieu dans le régime normal de la grâce actuelle, saint Paul semble avoir utilisé le même procédé que pour le mot πνεῦμα. Ce mot, nous l'avons dit (col. 1171), désigne ordinairement la personne de l'Esprit-Saint et s'applique particulièrement aux manifestations de grâce dont le Saint-Esprit est le principe; ce sens domine dans l'ensemble du Nouveau Testament. Mais saint Paul lui fait désigner, en outre, la grâce intérieure communiquée à l'homme par la présence du Saint-Esprit. Il en fait autant pour le mot δύναμις; après l'avoir employé, avec les autres écrivains du Nouveau Testament, pour rendre les manifestations extraordinaires de la puissance divine, il l'applique aussi au mode ordinaire de l'action de Dieu dans la grâce actuelle. Ce n'est donc pas sans raison que les deux termes : πνεῦμα et δύναμις s'associent, même quand il ne s'agit plus de la personne du Saint-Esprit; la prédication de saint Paul à Corinthe a été une « démonstration d'esprit et de puissance » (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, I Cor., II, 4); si cette expression envisage les charismes, elle n'exclut pas le régime normal de la grâce, puisque saint Paul veut dire par là que la foi des Corinthiens « repose non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (ἐν δυνάμει Θεοῦ, I Cor., II, 5). Cf. Luc., I, 17 : le Précurseur précédera le Messie « dans l'esprit et l'énergie d'Élie ». Mais il reste cette différence que πνεῦμα désigne une réalité permanente dans l'âme, tandis que δύναμις exprime une action, de soi passagère, quoiqu'elle puisse se renouveler indéfiniment. Dans le premier cas, c'est la *grâce habituelle*; dans le second, la *grâce actuelle*.

Mais ce serait singulièrement rétrécir le domaine de la grâce actuelle que de l'enfermer exclusivement dans les termes de « grâce », « puissance » ou équivalents; tout ce qui est attribué, en dehors des voies ordinaires, aux agents surnaturels : à Dieu, à Jésus-Christ, à l'Esprit-Saint, à la parole de Dieu, à l'Évangile, tout ce qui, étant au-dessus des prises de la nature, est attribué à la prière, proposé à la prière, tout cela relève de la grâce actuelle; on s'aperçoit alors que la grâce actuelle pénètre toute la Bible, particulièrement le Nouveau Testament.

Ainsi en est-il déjà dans l'Évangile. Quand saint Pierre proclame Jésus « Christ et Fils du Dieu vivant » (Matth., XVI, 16), à un moment où la foule ne le prend encore que pour un prophète, Notre-Seigneur déclare que ce n'est pas « la chair ni le sang », c'est-à-dire la *nature*, qui ont éclairé l'Apôtre, mais bien le Père céleste *par la grâce* (Matth., XVI, 17). C'est bien la grâce qui est en exercice dans la révélation que le Père fait « aux petits » des choses qui sont cachées « aux sages et aux habiles » (Matth., XI, 25; Luc., X, 21) : ces choses, c'est le mystère du règne de Dieu, c'est la connaissance du Père et de celui qui a seul pouvoir de le manifester. Les sages et les habiles, ce sont ceux qui ont les moyens humains, l'intelligence et l'instruction, mais qui manquent de docilité à accueillir la révélation et la grâce; les petits, ce sont ceux à qui manquent les moyens humains, mais qui ont la docilité et à qui la révélation et la grâce donnent la sagesse. Notre-Seigneur remercie son Père de cette disposition qui met le salut à la portée de tous, car il n'est pas au pouvoir des « petits » de se faire « sages et habiles », tandis qu'il est au pouvoir des « sages et des habiles » de se faire « petits » par *l'humilité* (Matth., XVIII, 4). Quand Jésus déclare que le salut, impossible aux hommes, est possible à Dieu (Matth., XIX, 26; Marc., X, 27; Luc., XVIII, 27), il affirme que le salut est impossible à l'homme abandonné à lui-même et qu'il y faut la *grâce de Dieu*. Cette grâce n'est accessible à l'homme que par la prière, mais aussi la prière, faite dans les conditions voulues, est-elle assurée d'une réponse favorable (Matth., VII, 7-11; Luc., XI, 9-13; Marc., XI, 23-24; Luc., XI, 5-8; XVII, 6; XVIII, 1-7). Ainsi le domaine de la grâce est aussi étendu que celui de la prière.

Dans la première expansion chrétienne, racontée au livre des Actes, tout est attribué à Dieu et au Saint-Esprit. Si le mot « grâce » y est relativement rare (XI, 23; XIII, 43; XIV, 3, 26; XV, 40; XX, 24, 32), la chose est partout : c'est Dieu lui-même qui « ajoute chaque jour à l'Église ceux qui doivent être sauvés » (II, 47; cf. XIV, 48, ceux qui étaient destinés à la vie éternelle). C'est Dieu qui « ouvre aux gentils la porte de la foi » (XIV, 27), qui « ouvre le cœur de Lydie » aux enseignements de saint Paul (XVI, 14). La main du Seigneur est avec les prédicateurs d'Antioche (XI, 21). Le Seigneur est avec saint Paul à Corinthe (XVIII, 10). Dans la vie chrétienne, le commencement et le progrès, chez les particuliers et dans l'Église qui s' « édifie » (Act., XI, 31; XX, 32), tout dépend de la grâce de Dieu et doit être demandé par la prière; aussi saint Luc qui, dans son évangile, a souligné en Notre-Seigneur la pratique et l'enseignement de la prière, signale avec insistance et loue chez les apôtres le zèle pour la prière (I, 14, 24; II, 42; IV, 31; VI, 4, 6; VIII, 15; X, 9; XI, 5; XII, 5, 12; XVI, 25; XX, 36; XXI, 5; XXII, 17).

C'est dans les épîtres de saint Paul que se montre le mieux l'universalité de la grâce pour la vie chrétienne. Au cours de la carrière de l'Apôtre, les manifestations se modifient; l'obsession, si l'on ose dire, reste constante. Les épîtres aux Thessaloniciens, avec leur caractère tout pratique, sont peut-être celles qui marquent le plus vivement la *grâce actuelle*. Saint Paul, félicitant ses convertis de leurs progrès dans les vertus chrétiennes, en remercie Dieu dont la grâce a été efficace (I Thess., I, 2; III, 9; II Thess., I, 3). Le bien qu'il leur demande à l'avenir, il l'attend de la grâce; il ne suppose pas que, pour réaliser ce bien, ils soient abandonnés à leurs propres ressources; il les supplie de demander par la prière le secours dont ils ont besoin : qu'ils prient et rendent grâces pour eux-mêmes (I Thess., V, 17, 18), les uns pour les autres (I Thess., V, 25; II Thess., III, 1), pratique dont il leur donne l'exemple (I Thess., I, 2; II Thess., I, 11). La grâce qu'ils demandent est assurée; cette assurance repose sur la fidélité de Dieu, auteur de leur appel (I Thess., V, 24; II Thess., III, 3); il les conduira au salut auquel il les a destinés (I Thess., V, 24); il les fortifiera (II Thess., III, 3; cf. I Petr., V, 10) pour qu'ils remplissent les conditions demandées; il les défendra du malin (II Thess., III, 3); il les aidera à réaliser leur pleine sanctification (I Thess., V, 23).

Dans les épîtres antijudaïsantes, la perspective des grandes thèses doctrinales diminue, sans les supprimer, les retours aux exigences de la pratique et aux ressources de la grâce actuelle. Tout ce que l'Apôtre trouve louable dans la condition de ses Églises, il en rend grâces à Dieu (I Cor., I, 4; Rom., I, 8; VI, 17; cf. II Cor., VIII, 16); tout ce qu'il désire pour elles, il le demande à Dieu et à sa grâce (II Cor., XIII, 7, 9; Rom., XV, 5, 13); il les adresse elles-mêmes à Dieu avec leurs prières (Rom., XII, 12). Si la nouvelle conviction des Galates ne vient pas de « Celui qui les a appelés », c'est donc que la première en venait (Gal., V, 8).

Les épîtres de la captivité, avec le splendide exposé du plan divin, nous montrent saint Paul plus absorbé dans la doctrine de l'assimilation au Christ, c'est-à-dire de la *grâce sanctifiante;* on en a un curieux indice dans la fréquence exceptionnelle de l'expression : ἐν Χριστῷ... (Eph., I, 2, 3, 4, 6, etc.). Il n'en multiplie pas moins, avec les recommandations les plus variées, les appels à Dieu et à la *grâce actuelle;* les chrétiens ont sans cesse besoin du secours céleste dans le combat de la vie chrétienne (Eph., VI, 11). Dieu ne ménage pas ce secours : il fournit les armes, il assiste le combattant. C'est lui qui a commencé en nous l'œuvre excellente; il l'achèvera (Phil., I, 6). Les bonnes œuvres pour lesquelles nous avons été créés (Eph., II, 10), non seulement il les fait avec nous (Phil., II, 13), mais il les a préparées d'avance pour que nous les fassions (Eph., II, 10; cf. Tit., II, 14).

Les épîtres pastorales reviennent aux conseils pratiques et parfois aux expressions des épîtres aux Thessaloniciens (I Thess., V, 24; II Thess., III, 3). C'est ainsi qu'un relief très spécial est donné à la fidélité de Dieu sur laquelle repose notre confiance dans le secours de la grâce (I Tim., I, 15; III, 1; IV, 9; II Tim., II, 11; Tit., III, 8). Le Christ assiste et fortifie les chrétiens, comme il l'a fait pour saint Paul (I Tim., I, 12; II Tim., IV, 17). C'est Dieu qui donne aux égarés la pénitence et la connaissance de la vérité (II Tim., II, 25).

Cet exposé trouve une admirable conclusion dans le souhait final de l'épître aux Hébreux : « *Que le Dieu de la paix* — qui a ramené d'entre les morts celui qui par le sang d'une alliance éternelle est devenu le grand Pasteur des brebis, notre Seigneur Jésus — *vous rende capables* (καταρτίσαι ὑμᾶς) *de toute bonne œuvre pour l'accomplissement* (εἰς τὸ ποιῆσαι) *de sa volonté, en accomplissant* (ποιῶν) *en vous* ce qui est agréable à ses yeux par Jésus-Christ à qui soit la gloire aux siècles des siècles » (Hebr., XIII, 20-21). Ce texte égale ceux de l'épître aux Colossiens (I, 29) et de l'épître aux Éphésiens (III, 20; cf. col. 1200) pour la force avec laquelle est affirmée l'action de Dieu sur nous par la grâce actuelle; il rappelle l'énergique déclaration de l'épître aux Philippiens (II, 13), soit par le jeu de mots analogue, ici sur ποιεῖν, là sur ἐνεργεῖν, soit par une insistance semblable sur l'action de Dieu en même temps que sur la nôtre (cf. col. 1201). Enfin il se rencontre, non seulement pour la pensée, mais aussi pour l'emploi du verbe καταρτίζειν avec le texte célèbre de la Ire épître de saint Pierre (V, 10; cf. col. 1197). Le groupement de ces cinq textes (Eph., III, 20; Phil., II, 13; Col., I, 29; Hebr., XIII, 20-21; I Petr., V, 10) se recommande de lui-même à l'attention des théologiens de la grâce actuelle.

4. *L'état de grâce ou la grâce habituelle.* — L'action de Dieu sur l'homme par la grâce actuelle nous est apparue parfois si pénétrante qu'on pouvait se demander si elle se réduisait à un secours passager et si elle ne constituait pas dans l'âme un nouveau principe de force : ainsi, par exemple, certaines acceptions du mot δύναμις (II Cor., XII, 10, etc.). Mais il est un grand nombre de cas où ce sens n'est pas douteux et où la grâce se présente comme un *état :* l'intervention gratuite de Dieu dépose, chez l'homme, un nouveau principe d'action qui dépasse ses facultés naturelles, l'élève à un plan supérieur et le constitue dans une situation privilégiée que le langage courant, non moins que la théologie, appelle l'*état de grâce.*

C'est un état où l'on entre, où l'on peut demeurer, où l'on est invité à demeurer, mais d'où l'on peut sortir. Parfois on dirait une enceinte fortifiée; pour y entrer on a besoin d'un introducteur qui en ouvre l'accès; pour y demeurer, il faut se défendre contre des assauts, se procurer des protecteurs; on est toujours en danger d'en être chassé. C'est une des grâces actuelles les plus précieuses d'y être maintenu. Cette image de la défense de cette position privilégiée rejoint l'image du combat de la vie chrétienne (cf. col. 1032).

Telle est la situation qu'exprime nettement saint Paul : « Étant justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ à qui nous devons *d'avoir eu accès* (τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν) [par la foi] *à cette grâce* (εἰς τὴν χάριν ταύτην) *dans laquelle nous demeurons fermes* (ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, Rom., V, 1-2). C'est cet état qu'exprime la *grâce* dont il est ici question; aussi est-elle associée à sa compagne habituelle, qui est bien un état, la *paix*, qualifiée ici de paix avec Dieu. L'introduction dans cet état (προσαγωγή) s'est faite par l'intermédiaire de Jésus-Christ, au moyen de la foi; que le terme « foi » soit authentique ou non, la pensée est explicite; c'est la justification qui a réalisé cette entrée. Saint Paul considère cette grâce comme obtenue par ses lecteurs à un moment du passé, c'est-à-dire au moment de leur conversion, d'où le premier parfait (ἐσχήκαμεν, avec un sens d'aoriste (comme II Cor., I, 9; II, 13; VII, 5; Marc., V, 15; cf. Lagrange, *Épître aux Romains*, sur V, 1; Moulton). Dans cet état, les chrétiens de Rome se maintiennent fermement; le second parfait, ἑστήκαμεν, a bien son sens normal : un état réalisé dans le passé et subsistant dans le présent.

A cette doctrine de saint Paul sur l'état de grâce, saint Pierre apporte l'appui de son autorité apostolique; s'adressant aux Églises d'Asie Mineure, dont plusieurs tenaient leur premier enseignement de l'apôtre des gentils : « Je vous écris ce peu de mots, dit-il, pour vous exhorter (παρακαλῶν) et vous assurer (ἐπιμαρτυρῶν) *que c'est bien la vraie grâce de Dieu* (ἀληθῆ χάριν τοῦ Θεοῦ) *celle dans laquelle vous êtes établis* » (εἰς ἣν στῆτε, I Petr., V, 12). Ici encore, il déclare au premier abord que la grâce est un *état* dans lequel les correspondants du chef des apôtres sont établis (« se tiennent », στῆτε). Mais, d'après les nuances du texte original, la permanence de cet état laisse entrevoir, soit l'opération qui y a introduit (εἰς ἥν), soit la sortie toujours à craindre; telle est la portée du subjonctif στῆτε, alors qu'on attendait l'indicatif; l'Apôtre se rappelle qu'il ne rend pas seulement un témoignage (ἐπιμαρτυρῶν), mais qu'il adresse une exhortation (παρακαλῶν); par cette expression dubitative, il insinue à ses lecteurs le caractère précaire de cette grâce et les exhorte à ne pas la perdre. C'est, sous une forme discrète, l'avis que saint Paul adresse ouvertement aux Corinthiens.

« Je vous rappelle, frères, l'*Évangile* que je vous ai annoncé, que vous avez aussi *reçu, dans lequel aussi vous avez persévéré* (ἑστήκατε) et par lequel aussi vous êtes sauvés (σώζεσθε), si vous le retenez tel que je vous l'ai annoncé » (I Cor., XV, 1-2). Le mot « grâce » est remplacé par un équivalent, mais la conception est tout à fait la même. Dans quoi les Corinthiens ont-ils persévéré (ἑστήκατε : se sont-ils tenus et se tiennent-ils encore, sens du parfait)? Ce ne peut être l'*Évangile même*, au sens objectif, mais l'état subjectif où les a mis la réception de cet Évangile, c'est-à-dire, en somme, l'*état de grâce*. C'est dans cet état qu'ils ont aussi persévéré : donc, non contents d'y entrer, ils s'y sont maintenus. Grâce à cette persévérance, ils sont sauvés c'est-à-dire sur la voie du salut, car le salut, qui ne s'achève que dans l'autre vie, commence dès ici-bas (cf. col. 1041). En ajoutant : si vous retenez cet Évangile tel que je vous l'ai annoncé, saint Paul fait entrevoir le danger de perdre cet état; les Corinthiens ne s'y maintiendront qu'à condition de conserver l'intégrité de la foi.

A Antioche de Pisidie, saint Paul et saint Barnabé persuadaient aux nouveaux convertis de « demeurer (persévérer) dans la grâce de Dieu (προσμένειν τῇ χάριτι

τοῦ Θεοῦ, Act., xiii, 43), c'est-à-dire dans l'état où les avaient mis la prédication de l'Évangile et la réception du baptême. Il faut attribuer la même portée au langage de saint Barnabé à Antioche de Syrie. « Quand il eut vu la « grâce de Dieu » (τὴν χάριν τὴν τοῦ Θεοῦ), il se réjouit (ἐχάρη : la grâce et la joie, avec le jeu de mots en grec) et il les exhorta tous à « demeurer dans le Seigneur » (προσμένειν τῷ Κυριῷ, Act., xi, 23). Être « attaché au Seigneur », c'est l'état où les a mis la grâce qui vient de Dieu.

Saint Paul écrit aux Galates pour leur faire mesurer les conséquences de leurs complaisances pour les judaïsants : « Vous avez été séparés du Christ (κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ), vous qui cherchez votre justification dans la Loi, *vous avez été déchus de la grâce* » (τῆς χάριτος ἐξεπέσατε, Gal., v, 4). Quel que soit le contenu précis du mot « grâce », il indique manifestement un état, l'état où les Galates ont été constitués par la prédication de saint Paul et leur profession chrétienne. Le verbe ἐκπίπτειν, surtout renforcé par l'expression précédente : « être séparé du Christ », indique la sortie de cet état et une sortie qui est une chute, une déchéance (cf. II Petr., iii, 17; Plutarque, *Gracch.*, xxi). C'est encore un état que saint Paul désigne quand il dit à plusieurs reprises que « nous ne sommes plus sous la Loi, *mais sous la grâce* » (Rom., vi, 14, 15); la grâce est ici un régime de salut. Ces passages donnent la clef du suivant : « Je m'étonne que vous passiez si vite de celui qui vous a appelés *dans la grâce du Christ* (ἐν χάριτι Χριστοῦ) *à un autre Évangile* » (Gal., i, 6). Il s'agirait évidemment de l'*état de grâce* où les Galates avaient été introduits par leur conversion, si l'on acceptait la traduction de la Vulgate : *qui vocavit vos in gratiam Christi*, avec l'accusatif; mais le datif du texte original: ἐν χάριτι Χριστοῦ oblige à ne voir dans cet état — car ç'en est toujours un — que l'ordre ou le régime de la grâce, inauguré par le Christ; c'est dans ce régime que les Galates ont été appelés.

C'est bien un état que cette grâce de Dieu que saint Paul ne rejette pas, tandis qu'il reproche aux Galates de la rendre inutile (Gal., ii, 21); car c'est par cette grâce qu'il vit de la vie divine en Jésus-Christ : « Je vis à Dieu... Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Gal., ii, 19-20). C'est bien encore un état que la *grâce* dans laquelle saint Pierre demande aux fidèles de croître (II Petr., iii, 18), que la *grâce* dont l'augmentation est souhaitée par saint Pierre et saint Jude (I Petr., i, 2; II Petr., i, 2; Jud., 2), que la *grâce* qui, avec la *paix* et parfois la *miséricorde*, forme l'objet de toutes les autres salutations (Rom., i, 7; xvi, 20, 24; I Cor., i, 3; xvi, 23; II Cor., i, 2; xiii, 13; I Tim., i, 2; vi, 21; II Tim., i, 2; iv, 22; Tit., i, 4; iii, 15; Apoc., i, 4; xxii, 21).

Ce sens d'un état, constitué par la grâce, paraît encore dans un grand nombre de textes où le mot « grâce » est remplacé par des équivalents. Le principal est le mot « foi » qui, employé au datif, πίστει (forme classique) ou avec la préposition ἐν πίστει (forme biblique) désigne l'état où met la foi : la *justification*, l'*état de grâce*. L'exhortation à « persévérer dans la foi » ἐμμένειν τῇ πίστει (Act., xiv, 22) rappelle tout à fait les exhortations précédentes à « persévérer dans la grâce » (Act., xiii, 43) et à « persévérer dans le Seigneur » (xi, 23), l'équivalence des termes y est manifeste. Les chrétiens sont invités à vérifier s'ils « sont dans la foi » (εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, II Cor., xiii, 5), à *s'y tenir* fermes (Rom., xi, 20; I Cor., xvi, 13; II Cor., i, 24), à y *demeurer* (Act., xiv, 22; Col., i, 23; I Tim., ii, 15; cf. II Tim., iii, 14). Ces expressions : *se tenir*, surtout *demeurer*... s'appliquent à d'autres termes équivalents qui représentent les divers aspects de l'état de grâce, par exemple, l' « amour » (Phil., i, 27; Joa., vi, 56; viii, 31; xv, 4, 5, 6, 7, 9, 10; I Joa., ii, 6, 10, 14; ii, 24, 27, 28; iii, 6; iv, 16). Enfin on ne saurait oublier les formules parallèles : « dans le Christ » et « dans l'Esprit » qui, parmi les expressions de l'état de grâce, sont des plus énergiques et des plus concises. Si elles sont particulières à saint Paul qui les emploie fréquemment (Eph., i, 1, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 20; ii, 6, 10, 13, 15, 16, etc.), saint Jean a très souvent l'équivalent, de la première au moins (Joa., vi, 56; xv, 4, 5, 6, 7, 9, 10; I Joa., ii, 27, 28; iii, 6, 24; iv, 13, 16; cf. col. 1020 et 1175).

En quoi consiste cet état? C'est ce qu'il importe de demander aux textes scripturaires et aux contextes qui les éclairent; ils vont nous présenter, par fragments, toute la doctrine que les théologiens n'ont eu qu'à grouper logiquement autour de la notion de grâce sanctifiante.

En effet, le terme de « grâce », dans l'acception que nous envisageons ici, désigne habituellement — non pas toujours cependant — *la grâce sanctifiante*. La grâce où nous sommes introduits par Jésus-Christ (Rom., v, 1-2) n'est autre que la justification et ce terme de grâce, mis en vedette au début d'un exposé qui couvre quatre chapitres (Rom., v-viii), se remplit de ce chef de toutes les richesses doctrinales de cet exposé : pardon des péchés et purification de l'âme (vi); vie de l'esprit avec tous les biens qu'elle apporte (viii); amour de Dieu répandu dans nos cœurs (Rom., v, 8), etc.

Saint Pierre n'est ni moins explicite ni moins riche, quand il atteste aux fidèles d'Asie Mineure que la grâce dans laquelle ils ont été établis est bien la *vraie grâce* (I Petr., v, 12); on dirait qu'il veut les rassurer sur les contestations faites par les judaïsants à l'enseignement de saint Paul, leur premier prédicateur; la doctrine que, de son autorité suprême, le chef des apôtres proclame la vraie grâce, c'est celle des épîtres aux Galates et aux Romains; la justification par la foi et par la grâce de Jésus-Christ, sans les œuvres de la Loi.

C'est cette même doctrine que saint Paul appelle lui-même « son évangile », cet évangile que les Corinthiens ont reçu et dans lequel ils ont persévéré. Ce même évangile les *a sauvés*, c'est-à-dire les a mis dans le seul état de salut possible ici-bas, la voie du salut définitif : c'est le rôle de la grâce sanctifiante.

Ce n'est pas non plus un état quelconque, mais c'est la *grâce intérieure ou sanctifiante* qui est désignée par saint Paul et saint Barnabé, quand ils demandent à leurs convertis « de persévérer dans la grâce de Dieu » (Act., xiii, 43; cf. xi, 23); c'est saint Paul qui est en cause; l'écrivain est son disciple et les exégètes conviennent qu'ici, certainement, il emploie le mot « grâce » dans le sens de son maître. Ce texte nous donne d'ailleurs la clef de tous ceux où le même mot intervient dans les formules de souhait, soit les formules abrégées avec « grâce et paix », sans verbe (Rom., i, 7; xvi, 20, 24, etc.), soit les formules plus complètes (I Petr., i, 2; II Petr., i, 2; Jud., 2; II Petr., iii, 18). La déclaration de Gal., ii, 19-20 : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le *Christ* qui vit en moi. Ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis *dans la foi au Fils de Dieu*... Je ne rejette pas la *grâce de Dieu*... » ne se contente pas de nous manifester la grâce sanctifiante, elle nous ouvre, sur sa nature, un des aperçus les plus pénétrants et fournit une des formules les plus chères à la piété chrétienne.

Au contraire, avec Rom., iv, 14, 15 (certainement), avec Gal., i, 6 (probablement), l'état dont il s'agit n'est plus la grâce intérieure ou sanctifiante, mais le *régime extérieur de l'Évangile*, par opposition à celui de la Loi; il est vrai que ce régime est, bien plus que le précédent, favorable à la grâce sanctifiante. On reste perplexe devant Gal., v, 4 : « Vous avez été déchus de la grâce. » Les exégètes sont divisés. Au premier aspect

on incline à voir la grâce intérieure dans l'état dont les Galates ont été déchus; non seulement c'est le sens naturel de l'expression, mais ce sens est accentué par le parallélisme de l'expession précédente : « Vous avez été séparés du Christ. » L'état de grâce les avait unis au Christ et leur avait donné la vie surnaturelle, comme les sarments ont la sève par leur union au cep; la rupture de la communication les en prive. Voilà ce qu'est la déchéance des Galates, comme celle des correspondants de saint Pierre qui sont déchus de leur fermeté (II Petr., III, 17), comme celle de l'ange de l'Église d'Éphèse qui, ayant abandonné sa charité première, est invité à se souvenir d'où il est tombé (Apoc., II, 5; cf. Cornely, invoquant saint Augustin et saint Thomas, *In Gal.*, V, 4, p. 563). Cette doctrine est incontestable; saint Paul songerait d'autant moins à la désavouer qu'il l'expose souvent; mais il ne semble pas, ici, l'avoir en vue directement; le rapprochement avec les textes précédents est décisif : « Qui cherche sa justification dans la Loi », dit-il aux Galates, renonce au régime de la grâce où cette justice est obtenue gratuitement.

Par contre, c'est bien la grâce sanctifiante que nous retrouvons dans les formules où le mot « grâce » est remplacé par des équivalents, en particulier par la « foi » : exhortations à persévérer « dans la foi » (Act., XIV, 22; Col., I, 23; I Tim., II, 15; Rom., XI, 20; I Cor., XVI, 13; II Cor., I, 24; XIII, 5). Sans doute le mot « foi », comme celui de « grâce », désigne parfois le régime de l'Évangile; il peut se faire aussi que l'exhortation vise en partie la fidélité à l'enseignement reçu; mais il s'agit habituellement de la *donation totale de l'âme*, car la foi, surtout chez saint Paul, est une notion de très grande étendue; elle comprend toutes les dispositions de l'âme qui conduisent non seulement jusqu'à l'adhésion de l'esprit, mais jusqu'à la pleine justification par la charité : *la foi* agit *par la charité* (Gal., V, 6) la foi résume toute l'économie du salut (I Tim., I, 4).

Si l'on veut éclairer par l'Écriture cette grâce sanctifiante, il faut distinguer, d'une part, la présence des trois personnes divines dans l'âme et, d'autre part, les effets qu'y produit cette auguste présence : c'est ce que les théologiens ont appelé la grâce *incréée* et la grâce *créée*.

C'est le Saint-Esprit qui joue le premier rôle. Si l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs, c'est par l' « Esprit-Saint qui nous a été donné » (Rom., V, 5). « Dieu donne *son Esprit-Saint pour venir en vous*, εἰς ὑμᾶς », ce qui ajoute à l'idée de donation, celle de l'*entrée du Saint-Esprit dans l'âme* (I Thess., IV, 8). On sait combien est familière à saint Paul cette doctrine de l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme juste qui est son temple (Rom., VIII, 9, 11; I Cor., VI, 19; II Tim., I, 14; cf. Gal., IV, 6). C'est aussi la doctrine de saint Luc; sans doute il doit avant tout, comme historien, signaler les manifestations extérieures dont le Saint-Esprit est l'auteur, mais il n'a garde de négliger les mystères de grâce qui se passent au fond des cœurs; le plus précieux du charisme de la Pentecôte, c'est la présence de l'Esprit-Saint dans l'âme des disciples (Act., II, 4) et ce que saint Pierre propose aux assistants, ce n'est point la participation à l'éclat du prodige, c'est le don intérieur de l'Esprit (Act., II, 38; cf. VIII, 20; X, 45; XI, 17; cf. col. 984).

Cette présence du Saint-Esprit avait été promise par Jésus à la cène (Joa., XIV, 16, 17, 26; XV, 26; XVI, 13, 14). Aussi n'est-ce pas sans raison que saint Paul l'appelle l'Esprit-Saint promis (Eph., I, 14) et qu'il parle de la « promesse du Saint-Esprit » (Gal., III, 14). Mais Jésus ne s'en était pas tenu à cette annonce; il avait ajouté : « Si quelqu'un m'aime et garde ma parole, mon Père l'aimera et *nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure* » (Joa., XIV, 23). C'est cette nouvelle promesse que réalise l'état de grâce.

Par la grâce, en effet, Dieu le Père habite aussi notre âme. D'après saint Paul, ne sommes-nous pas aussi bien le temple *de Dieu* que celui *de l'Esprit-Saint* : « Ne savez-vous pas que vous êtes le *temple de Dieu* et que l'*Esprit de Dieu* habite en vous?... Il est saint, le *temple de Dieu* que vous êtes » (I Cor., III, 16, 17). « Vous êtes *le temple du Dieu vivant*... » (II Cor., VI, 16; cf. Lev., XXVI, 11, 12).

Le Christ est présent à son tour : Être *dans la foi*, c'est-à-dire *dans la grâce*, n'est-ce pas avoir en soi le Christ Jésus (II Cor., XIII, 5)? « Le Christ n'habite-t-il point *par la foi* dans nos cœurs » (Eph., III, 16)? Dieu nous a appelés à la communion de son Fils (I Cor., I, 9). Jésus se tient à la porte et frappe : Si quelqu'un entend sa voix et lui ouvre la porte, il entrera et soupera avec son hôte (Apoc., III, 20; cf. Gal., I, 16; II, 20; IV, 19).

C'est cette mystérieuse présence de la sainte Trinité qui opère dans l'âme la surnaturelle transformation qui constitue la *grâce sanctifiante*. Les trois personnes y ont leur rôle; c'est Dieu le Père qui a l'initiative et qui envoie le Fils et le Saint-Esprit. Ce double envoi avait déjà été présenté dans l'épître aux Galates à la plénitude des temps, *Dieu* a envoyé son *Fils* dans le monde; puis il a envoyé dans vos cœurs l'*Esprit de son Fils* (Gal., IV, 4, 6). Le thème est repris par l'épître aux Éphésiens exclusivement sur le plan individuel : « Que *le Père* vous donne selon les trésors de sa gloire d'être puissamment fortifiés par *son Esprit* en vue de l'homme intérieur et que le *Christ* habite dans vos cœurs par la foi » (Eph., III, 16). Sur l'envoi du Père, le Christ habite en nous et, sous la double impulsion du Père et du Fils, l'action du Saint-Esprit s'exerce en vue de former en nous l'homme intérieur, c'est-à-dire la grâce sanctifiante. On voit ici la rencontre de la *grâce actuelle* par laquelle l'Esprit-Saint nous fortifie et de la *grâce habituelle* par laquelle le Christ habite en nos cœurs. On est porté à considérer la grâce actuelle comme s'exerçant du dehors; mais celui qui l'exerce est l'hôte de notre âme; aussi cette grâce n'est-elle que l'épanouissement spontané du principe surnaturel de l'état de grâce. On voit parfois chez saint Paul les fidèles pressés au dedans par la grâce de Dieu et au dehors par la parole de l'Apôtre. Ce rôle joué dans l'état de grâce par le Christ et l'Esprit-Saint explique du même coup les deux formules qui désignent indifféremment cet état : « dans le Christ » et « dans l'Esprit ».

Pour décrire cette mystérieuse réalité de la grâce sanctifiante, l'Écriture emploie volontiers le langage imagé; ce langage, plus accessible, ne rend pas moins vivement les hautes vérités doctrinales. Quant aux images ici employées, elles sont si bien entrées dans la terminologie chrétienne qu'on en remarque à peine le caractère métaphorique.

La première et la principale est celle de l'*effusion;* la grâce est *versée, répandue* (ἐκχέω) dans l'âme à la manière d'un liquide. Cette métaphore vient spontanément sous la plume des divers écrivains sacrés. Elle est familière à saint Paul qui fournit au sujet les textes classiques : « L'amour de Dieu a été *répandu dans nos cœurs* par l'Esprit-Saint » (Rom., V, 5). Le renouvellement intérieur dans lequel consiste la grâce sanctifiante se fait « par le Saint-Esprit que Dieu *a répandu sur nous en abondance* par Jésus-Christ » (Tit., III, 6).

C'était déjà l'image favorite des prophètes. L'annonce des biens messianiques est, à leurs yeux, une merveilleuse et universelle effusion; l'objet en est tantôt l'Esprit même de Dieu (Is., XXXII, 15; Joel., II, 28, 29; Ez., XXXIX, 29), tantôt une eau mystérieuse et purificatrice (Is., LV, 1; LVIII, 11; Ez., XXXVI, 25; XLVII, 1, 12; Zach., XIII, 1; XIV, 8), tantôt l'un et

l'autre à la fois (Is., XLIV, 3; Zach., XII, 10), mais c'est toujours une *effusion* (cf. col. 844).

C'est avec cette même image et en des termes mystérieux rappelant ceux des prophètes, que Jésus s'exprime sur le but de sa mission : « Celui qui croit en moi, de son sein, dit l'Écriture, *couleront des fleuves d'eau vive.* » Et l'évangéliste d'ajouter que Jésus parlait de la venue du Saint-Esprit dans l'âme des croyants (Joa., VII, 37-39). Il n'est donc pas étonnant que saint Pierre, qui a sous les yeux la réalisation des prophéties et qui cite formellement Joël (II, 27, 28; cf. Act., II, 17-21), emploie la même image pour désigner, soit le prodige de la Pentecôte, soit la manifestation surnaturelle de Césarée : « Maintenant — dit-il à Jérusalem — que Jésus a été élevé au ciel par la droite de Dieu et qu'il a reçu du Père la promesse du Saint-Esprit, il a *répandu cet Esprit que vous voyez et entendez* » (Act., II, 33). Les compagnons de saint Pierre, à Césarée, sont surpris de voir que le « don du Saint-Esprit a *été répandu* aussi sur les gentils » (Act., X, 45).

Cette image n'est pas isolée; elle est complétée par toute une série d'images convergentes; leur ensemble constitue tout un cadre allégorique; c'est comme un moule littéraire où la doctrine a été fondue.

Dieu est la source première et unique de toute grâce. En lui est la plénitude dont parle saint Paul (Eph., I, 23; III, 19), plénitude d'où tout part et où tout doit revenir. Cette plénitude appartient aussi au Christ; c'est la doctrine commune de saint Paul et de saint Jean (Eph., IV, 13; Col., I, 19; II, 9; Joa., I, 14-16; cf. Luc., IV, 1). Le Christ n'en est pas le principe, car il tient tout du Père; elle lui est communiquée comme Fils et, comme médiateur, il est le canal de communication aux hommes. Mais sa plénitude est parfaite et absolue, pendant que celle des hommes sera toute relative. Cette plénitude du Messie avait été annoncée par les prophètes : pendant que l'Esprit de Dieu est mesuré avec parcimonie aux inspirés de l'ancienne loi, cet *Esprit reposera* sur le Messie (Is., XI, 2); oracle qui s'est réalisé de façon admirable au baptême de Jésus; la colombe, qui représente l'Esprit-Saint, ne descend pas seulement sur le Christ, elle y *repose*, elle y « demeure » (Joa., I, 32, 33); acte symbolique dont la portée a été bien rendue par l'évangile selon les Hébreux : *Descendit fons omnis Spiritus sancti et requievit super eum* (saint Jérôme, *Comm. in Is.*, XI, 2, *P. L.*, t. XXIV, col. 145).

C'est de cette plénitude du Verbe que nous recevons tous (Joa., I, 16). C'est en lui que nous sommes remplis (Col., II, 10); ces assertions sont sans réserves, ni limitations; donc, dès avant l'incarnation, c'était par ce canal que la grâce venait aux hommes; n'est-ce pas dès avant la création du monde que Dieu nous a élus dans le Christ (Eph., I, 4)?

Cette communication aux hommes présente des degrés très divers. Les images qui l'expriment sont du même ordre que les précédentes; si Dieu est la source et le Christ, le canal, l'homme est le vase récepteur que l'effusion céleste remplit très inégalement. La grâce (Rom., V, 15, 17, 20; VI, 1; XV, 13; II Cor., IV, 15; VIII, 7; IX, 8; Eph., I, 8; I Tim., I, 14), comme tel ou tel de ses équivalents : la foi (II Cor., VIII, 7; II Thess., I, 3), l'amour (II Thess., I, 3), la justice (Matth., V, 20; cf. XIII, 12), la connaissance surnaturelle (Phil., I, 9), même la joie (II Cor., VII, 4; VIII, 2) croît et « augmente » (αὐξάνει, II Cor., X, 15; Eph., II, 21; IV, 15; Col., I, 6, 10; II, 19; I Petr., II, 2; II Petr., III, 18), « suraugmente » même (ὑπεραυξάνει, II Thess., I, 3); mais surtout elle « abonde » (περισσεύει, Matth., V, 20; Rom., V, 15; XV, 13; II Cor., IV, 15; VIII, 2, 7; IX, 8, 12; Eph., I, 8; Phil., I, 9; Col., II, 7; I Thess., III, 12; περισσεία. Rom., V, 17; II Cor., VIII, 2; X, 15); même elle « surabonde » au point de déborder (ὑπερπερισσεύει, Rom., V, 20). Cette image atteint tout son relief dans le tableau des deux Adam (Rom., V, 11-21); au flot envahissant du péché et de la mort en Adam, l'Apôtre oppose le flot plus puissant de la grâce en Jésus-Christ; où le péché *abonde* (Rom., V, 20), la grâce *surabonde* (Rom., V, 15, 17, 20). A la place de περισσεύειν, περισσεία, et parfois côte à côte (I Thess., III, 12), on trouve le verbe πλεονάζειν (Rom., V, 20; VI, 1; II Cor., IV, 15; Phil., IV, 17; II Thess., I, 3; II Petr., I, 8) et même son superlatif ὑπερπλεονάζειν (I Tim., I, 14) que les traducteurs rendent habituellement, comme les termes précédents, par *abonder* et *surabonder*, mais qui éveillent l'idée de plénitude et que traduirait bien notre expression familière : « faire le plein ». Enfin l'expression habituelle pour rendre cette idée de plénitude, c'est tout à la fois le verbe πληροῦν (Luc., II, 40; Joa., XVI, 6, 24; XVII, 13; Rom., XV, 13, 14; Eph., V, 18; Col., I, 9; II, 10), l'adjectif πλήρης (Luc., IV, 1; Joa., I, 14; Act., VI, 3, 5, 8; VII, 55; XI, 24) et l'énergique substantif composé πληροφορία (I Thess., I, 5; Col., II, 2; Hebr., X, 22, la plénitude de la foi; VI, 11, la plénitude de l'espérance).

Quand on parle de plénitude à propos des hommes, il s'agit d'une plénitude toute relative, proportionnée à leur peu de capacité; elle exprime néanmoins une surabondance qui, du sujet privilégié, se déverse sur les autres. Au premier rang de ces sujets privilégiés, il faut mettre Marie que l'ange salue : κεχαριτωμένη (Luc., I, 28), celle qui par excellence a été comblée de grâce, « pleine de grâce », selon la traduction ordinaire. Cette plénitude n'atteint ni celle de Dieu, ni celle du Verbe, mais elle dépasse incomparablement celle de toutes les autres créatures. Dans le Nouveau Testament, l'épithète est particulièrement appliquée à saint Étienne et à saint Barnabé, quoiqu'elle le soit équivalemment aux apôtres, surtout à saint Pierre et à saint Paul. Saint Étienne est rempli d'Esprit-Saint et de sagesse (Act., VI, 3) qui parlent par sa bouche (Act., VI, 10); il est rempli « de foi et d'Esprit-Saint » (VI, 5), « de grâce et de force » (VI, 8), d'Esprit-Saint (VII, 55). Saint Barnabé est aussi « rempli d'Esprit-Saint et de foi » (Act., XI, 24). Les fidèles « étaient remplis de joie et d'Esprit-Saint » (Act., XIII, 52). Il importe de remarquer l'équivalence de ces termes qui vont par paires, c'est la même réalité qu'ils expriment sous des aspects variés. Le terme dominant est celui d' « Esprit », qu'il désigne la personne de l'Esprit-Saint ou simplement la grâce, mais la grâce y a sa place, en compagnie de plusieurs de ses équivalents : la foi, la sagesse, la force, même la paix et la joie. Saint Paul semble avoir voulu les réunir tous dans ce souhait : « Que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute *joie* et *paix* dans *la foi*, afin que vous abondiez en *espérance* par la *vertu* de l'*Esprit-Saint* » (Rom., XV, 13).

L'expression, qui ne convient que d'une façon toute relative aux hommes, s'applique avec plus de vérité à l'Église qui est la plénitude du Christ (Eph., I, 23); c'est elle qui recueille et distribue entre ses membres les flots de la grâce; mais elle est chargée aussi d'assurer leur retour à Dieu, afin que le circuit se termine où il a commencé, dans la *plénitude de Dieu* (Eph., III, 19).

La comparaison de la *source* qui répand ses eaux rencontre celle de l'*édifice* que l'on construit pierre à pierre. Édifier est un terme familier au Nouveau Testament; il comporte deux sens qui semblent très éloignés l'un de l'autre, et pourtant l'image physique de la construction est au point de départ de l'idée d'édification morale; saint Pierre opère la jonction quand il représente, d'une part, Jésus-Christ comme « *une pierre vivante*, rejetée des hommes, mais choisie et précieuse devant Dieu », d'autre part, nous-mêmes comme « *des pierres vivantes* entrant dans la structure

de l'édifice pour former un temple spirituel » (I Petr., II, 4, 5).

La comparaison s'applique avant tout à l'Église; c'est elle qui constitue le temple saint élevé au Seigneur. Dieu en est le constructeur; le Christ, la pierre angulaire; les apôtres, les fondements (Eph., II, 20-21). La *grâce* et les *charismes* sont comme le ciment de l'édifice (cf. Eph., IV, 12, 16, 29). Mais ce n'est pas l'Église seule qui est un temple; chaque fidèle est aussi, en même temps qu'un membre du Christ (I Cor., VI, 15), un temple de Dieu (I Cor., III, 16, 17; II Cor., VI, 16) et un sanctuaire de l'Esprit-Saint (Rom., VIII, 9, 11; I Cor., III, 16; VI, 19; II Tim., I, 14). Il doit donc, dans la grande construction où il n'est lui-même qu'une pierre, élever à son tour sa construction personnelle. « En Jésus-Christ, vous aussi, vous êtes édifiés, pour être par l'Esprit-Saint *une demeure de Dieu* » (Eph., II, 22). « *Vous édifiant vous-mêmes sur le fondement de votre très sainte foi* et priant dans le Saint-Esprit, conservez-vous dans l'amour de Dieu, attendant la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour la vie éternelle » (Jud., 20, 21). Saint Paul recommande les anciens d'Éphèse « à Dieu et à la parole de sa grâce *qui peut édifier* » (Act., XX, 32). C'est par les progrès dans la grâce, dans la foi, l'espérance et la charité que se construit et s'orne cette demeure de Dieu (cf. Knabenbauer, *Comm. in Act. apost.*, sur XX, 32).

Mais il manque aux deux comparaisons qui précèdent d'exprimer la vie. D'où deux images plus hautes, tirées l'une de la vie de la plante, l'autre de la vie même de l'homme. La première est celle de la *vigne* où la vie est communiquée du cep aux sarments par la sève. Jésus-Christ est la *vraie vigne*, nous sommes les *sarments;* nous n'avons la *sève de la grâce* que si nous sommes unis au cep divin (Joa., XV, 1-8). Les Galates ont été « déchus de la grâce », parce qu'ils ont été « séparés du Christ », coupés du tronc divin sur lequel ils avaient été greffés par la foi chrétienne (Gal., V, 4).

Enfin la comparaison la plus haute qui exprime cette œuvre vivifiante de la grâce, c'est celle du *corps* et de *sa croissance*. L'Église est le *corps mystique du Christ*. Cette image exprime bien la communication, dans tout l'organisme, du suc vital de la grâce, principe de la vie surnaturelle, mais aussi, par cette participation à la même source vivante, la coordination des divers membres entre eux et leur commune subordination au *chef (caput)* (Rom., XII, 4-5; I Cor., XII, 12-30; Eph., I, 22-23; II, 16; IV, 12-16; V, 23; Col., I, 18-19, 24; II, 19, etc.). C'est par la grâce sanctifiante que chacun est enté, comme membre vivant de cet organisme, à la place qu'il doit occuper; il est en relation avec la *tête* qu'est le Christ, avec l'*âme* qu'est l'Esprit-Saint; c'est d'eux qu'il reçoit tout; mais il est aussi en relation avec les autres membres à qui il donne et de qui il reçoit dans un perpétuel mouvement vital.

Toutes ces images se heurtent et se mêlent, chez saint Paul, avec une complexité où notre goût littéraire ne trouve pas toujours son compte, mais où la richesse doctrinale s'épanouit et où les nuances se dégagent à travers l'enchevêtrement des comparaisons qui, dans leur imperfection fatale, se complètent et se corrigent les unes les autres. L'expression célèbre : « l'édification du corps du Christ... » (Eph., IV, 12) combine l'image du corps et celle de l'édifice (cf. IV, 16). Les formules : « enracinés et fondés dans la charité... » (Eph., III, 17), « enracinés et édifiés en lui », c'est-à-dire dans le Christ (Col., II, 7), offrent une combinaison analogue de deux images : celle de l'*édifice* (« édifiés », Col., II, 7; « fondés », Eph., III, 17; cf. I Petr., V, 10); l'autre (« enracinés », Eph., III, 17; Col., II, 7) se rapproche de celle de la *vigne*, sans s'identifier avec elle; c'est celle de la croissance végétale du tronc qui sort de la *racine*. Or, quel est le sol sur lequel repose l'*édifice* (Col., II, 7) et son fondement (Eph., III, 17), duquel sort la « racine » (Eph., III, 17; Col., II, 7)? Ici, c'est le Christ lui-même (Col., II, 7); là, c'est la charité ou la *grâce sanctifiante* (Eph., III, 17) qui consiste précisément à être « dans le Christ ». Cf. I Cor., XV, 58 : association des images de *solidité* (édifice) et d'*abondance* (ruissellement de la grâce), etc.

Quand l'Écriture, quittant le langage des métaphores, veut dire, d'une façon plus profonde, ce qu'est *cet état de grâce*, elle l'appelle une « vie », « une vie nouvelle » (Rom., VI, 4), la « vraie vie » (I Tim., VI, 19), « une vie sans fin » (Hebr., VII, 16), la « vie éternelle » (Matth., XIX, 29; Joa., III, 15; Rom., II, 7, etc.). De tous les équivalents du mot « grâce », c'est le plus noble, c'est aussi le plus fréquent : tous les écrivains sacrés l'emploient. Nous le retrouverons pour désigner celle des notions connexes à la grâce qui forme le couronnement de toutes les autres (cf. IIIe part., II, 6). Nous devons dès ici lui demander la caractéristique la plus élevée de l'*état de grâce* ou mieux de la *vie de la grâce*.

D'où vient cette vie et en quoi consiste-t-elle? Il est manifeste qu'elle vient de Dieu et qu'elle constitue, de sa part, une faveur toute gratuite. C'est à saint Paul et à saint Jean que nous songerions à demander, sur cette vie divine en nous, les lumières les plus complètes et les révélations les plus profondes; ne nous ont-ils pas fait connaître, dans des déclarations déjà maintes fois rencontrées, les sentiments d'amour qui ont inspiré la bienveillance divine (Joa., III, 16; Gal., II, 20), la plénitude de Dieu qui s'est épanchée sur nous (Joa., I, 16; Eph., I, 23; III, 19), la magnificence du plan divin du salut (Eph., I, 3-14), la libéralité de l'effusion faite en chacun de nous (Rom., V, 5)? Cependant c'est saint Pierre qui a fait, sur la nature de cette vie, la révélation la plus pénétrante, celle qui guidera le plus avant les spéculations des théologiens. Dans un langage qui n'est pas sans embarras — tant il se sent inférieur aux réalités qu'il exprime — le prince des apôtres nous présente, sans leur donner ce nom, l'ensemble des biens surnaturels que nous appelons la *grâce;* il les désigne d'abord comme les « dons qui regardent la vie et la piété », dons qui nous sont accordés par la divine puissance (II Petr., I, 3). Puis ce sont « de grandes et précieuses promesses » que nous possédons déjà ici-bas mais qui, n'étant encore que des promesses, nous réservent de plus hautes réalités (II Petr., I, 4). C'est alors que l'Apôtre ajoute le trait décisif : « Par elles (ces promesses) vous devenez *participants de la nature divine* » (Θείας κοινωνοὶ φύσεως, II Petr., I, 4). Sans doute l'écrivain sacré, après ce sublime énoncé dogmatique, redescend aussitôt aux contingences de la vie, à la nécessité de se soustraire à la corruption de la convoitise et, conformément au but de l'écrit, cette apodose doctrinale (II Petr., I, 3-4) est suivie d'une protase d'ordre tout pratique (I, 5-8); ce n'est pas une raison pour diminuer la portée de la première. Saint Paul nous a bien habitués à ces raccourcis dogmatiques jetés à la dérobée au milieu des exhortations morales. On peut simplement se demander si cette *communion à la nature divine* commence dès ici-bas avec les promesses ou est réservée à leur réalisation dans l'autre vie (cf. II Petr., I, 11). Mais il semble bien que ces promesses précieuses, envisagées dans leur réalité présente, contiennent déjà l'essentiel de ce qu'elles annoncent.

Cette vie, puisée au foyer intime de la vie divine, s'exerce ici-bas par un organisme proportionné qui trouve son support substantiel dans les facultés humaines, mais qui les dépasse par son principe et sa fin, même par son mode d'action : cet organisme est constitué par les vertus surnaturelles que la théologie classe en vertus théologales et vertus morales. C'est à

la théologie spéculative à étudier la nature de ces vertus, à la théologie biblique à recueillir les enseignements de l'Écriture à leur sujet; il nous appartient ici de rechercher à quels titres cet organisme relève de la grâce.

Les trois vertus théologales sont la partie spécifique de cet organisme surnaturel. C'est un des émerveillements de l'exégète, quand il aborde l'enseignement apostolique, de rencontrer aussitôt ces trois vertus de foi, d'espérance et de charité, non seulement comme une doctrine familière, mais comme une réalité vécue chez les fidèles. Les premières épîtres de saint Paul (I et II Thess.), écrites en pleine période missionnaire, ne contiennent pas moins de trois énumérations des vertus théologales. Dès le début, l'Apôtre rappelle aux Thessaloniciens l' « œuvre de leur foi, le travail laborieux de leur charité et la constance de leur espérance » (I Thess., I, 3; cf. II Thess., I, 11, la même œuvre de la foi et, Apoc., II, 2, les mêmes traits : les œuvres, le labeur [travail laborieux] et la constance, reconnus à l'ange de l'Église d'Éphèse). Au début de la IIe épître, saint Paul reprend l'énumération : la « foi » des Thessaloniciens fait de grands progrès; leur « charité » atteint sa plénitude (II Thess., I, 3). L'espérance n'est pas nommée mais, selon la formule précédente, elle est représentée par la « constance » qu'elle inspire (ὑπομονή, II Thess., I, 4). Dès lors, l'Apôtre envisage les trois vertus théologales comme constituant toute l'armure du chrétien dans le combat spirituel : la cuirasse, c'est la foi et la charité; le casque, c'est l'espérance du salut (I Thess., V, 8).

Sans doute les trois vertus théologales ne se dégagent pas toujours aussi nettement; dans plusieurs énumérations, la *foi* et la *charité* ou toutes deux ensemble, figurent avec des vertus morales ou même d'autres objets; la foi et la charité, précédées de la justice et de la piété et suivies de la patience et de la douceur (I Tim., VI, 11); la foi et la charité encadrées entre la justice et la paix; la Vulgate a ajouté l'espérance (II Tim., II, 22; cf. I Tim., I, 19; II, 15; II Tim., I, 7). La foi et la charité viennent pêle-mêle avec la doctrine, la conduite, les projets..., la longanimité..., la constance, les persécutions, les souffrances... (II Tim., III, 10); la charité et la foi, précédées de la parole et de la conduite, suivies de la chasteté (I Tim., IV, 12, etc.)

Le plus souvent l'énumération est incomplète; tantôt la foi est seule nommée, parce que c'est son rôle qui est mis en relief; par exemple çà et là dans l'épître aux Romains. La foi conduit à la justification et anime la vie surnaturelle de l'âme justifiée. Elle est considérée comme constituant tout l'organisme surnaturel et comprend l'espérance et même la charité; elle est la « foi agissant par la charité » (Gal., V, 6). Tantôt c'est la charité qui est seule présentée comme formant tout l'organisme surnaturel; alors elle inclut les deux autres vertus auxquelles elle est supérieure (I Cor., XIII). Tantôt il arrive que l'espérance seule accompagne la foi (Tit., I, 1, 3) ou plus fréquemment, que la foi et la charité soient seules associées; dans le souhait final de l'épître aux Éphésiens, la charité avec la foi (VI, 23) est encadrée entre la paix (VI, 23) et la grâce (VI, 24); le but d'une recommandation faite à Timothée est « une charité venant d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sans dissimulation » (I Tim., I, 5; cf. I Tim., I, 14; II, 15; IV, 12; VI, 11; II Tim., I, 13; II, 22; III, 10). Ainsi la foi et la charité représentent l'organisme des vertus théologales et l'espérance manque fréquemment à l'énumération; même quand elle figure, elle concerne parfois l'objet de l'espérance plutôt que la vertu de ce nom; ainsi en est-il de Col., I, 5 : « *La foi* en Jésus-Christ, *la charité* envers tous les saints, en vue de l'*espérance réservée dans les cieux.* » Il est vrai que l'espérance objective implique l'organe qui la saisit.

Mais si saint Paul n'est pas toujours soucieux d'être complet et exclusif, sa pensée demeure très nette sur les trois vertus théologales; il en fait un groupe à part : il les distingue non seulement des charismes, mais encore des autres vertus; il établit même entre elles une hiérarchie; la charité surpasse la foi et l'espérance; elle leur survivra (cf. I Cor., XII, 31-XIII, 13).

Or ces trois vertus sont en rapport intime avec la *grâce considérée comme état;* elles procèdent de cet état et du principe qui l'anime comme un organisme par lequel agit ce principe vital. Nous avons vu déjà (col. 1215) comment (Eph., VI, 23-24) « la foi et la charité » s'encadrent entre la « grâce » et son équivalent la « paix ». On dit de la foi et de la charité comme on dit de la grâce, qu'elles sont « dans le Christ Jésus » (II Tim., I, 14). C'est « la *grâce* [qui] a surabondé avec la foi et la charité » (II Tim., I, 14), parce que celles-ci ne sont pas autre chose que le produit et la manifestation de la grâce. Surtout la déclaration classique de saint Paul sur l'*état de grâce et de paix avec Dieu* (Rom., V, 1-2) met en cause les trois vertus théologales : la *foi* a été le principe de la justification (ỳ. 1) et même l'introduction à l'état nouveau (ỳ. 2); cet état est le fondement de l'*espérance* qui ne trompe pas et que les épreuves ne font que confirmer (ỳ. 2-4); enfin la *charité* est répandue dans les cœurs par l'Esprit-Saint (ỳ. 5).

Or ces trois vertus ne sont pas de simples dénominations, ni même de purs modes d'agir; elles sont des principes d'action, des *habitus*, dira la théologie scolastique; elles forment dans l'âme des réalités spirituelles, un organisme surnaturel. La foi, une foi sans dissimulation, *est* dans l'âme de Timothée, comme elle a d'abord « habité » (ἐνώκησεν) chez son aïeule Loïs et chez sa mère Eunice (II Tim., I, 5). Ces trois vertus, foi, espérance, charité, sont, tour à tour ou ensemble, et avec le Christ lui-même, présentées comme la racine où plonge l'arbre de la vie spirituelle, le fondement sur lequel repose l'édifice de la vertu chrétienne : « Demeurez *fondés et affermis dans la foi et inébranlables dans l'espérance* » (Col., I, 23), « enracinés et édifiés dans le Christ et affermis dans la foi » (Col., II, 7), « enracinés et fondés dans la charité « (Eph., III, 17).

L'épître aux Hébreux présente la même doctrine : à la simple lecture, deux expressions rares et pleines attirent l'attention : la « plénitude » (πληροφορία) de l'espérance (Hebr., VI, 11) et la plénitude de la foi (X, 23). Quand on se reporte aux deux passages, on trouve à chaque fois l'énumération des trois vertus théologales et même, en compagnie de la *charité*, la mention des *œuvres*. « Dieu n'est pas injuste pour oublier *vos œuvres* (τοῦ ἔργου ὑμῶν) et la *charité* (τῆς ἀγάπης) que vous avez montrée pour son nom... Nous désirons que chacun de vous déploie le même zèle pour le plein accomplissement de l'*espérance* (πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος) jusqu'à la fin, en sorte que vous soyez les imitateurs de ceux qui, « par la foi » (διὰ πίστεως) et la persévérance, reçoivent l'héritage des promesses » (VI, 10-12). « Approchons-nous donc, avec un cœur sincère, « dans la plénitude de la foi » (ἐν πληροφορίᾳ πίστεως)... « Restons inébranlablement attachés à la profession de notre espérance » (τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος)... « Ayons l'œil ouvert les uns sur les autres pour nous exciter *à la charité* (εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης) et *aux bonnes œuvres* » (καλῶν ἔργων) (X, 22-24).

Saint Pierre nomme les trois vertus théologales, mais l'espérance, moins en relief chez saint Paul, prend chez lui le premier rang. Il parle, aux fidèles d'Asie Mineure, *de leur foi en Dieu* par Jésus-Christ, foi qui est en même temps *leur espérance en Dieu* (I Petr. I, 21) et de *leur charité fraternelle* (I, 22). C'est par la foi que Dieu les garde pour le salut (I, 5). Mais si Dieu nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ,

c'est « pour une espérance vivante » (I, 3), cette espérance qui « est en nous » comme un principe de vie et dont nous devons toujours être prêts à rendre compte (III, 15). Cette espérance est au service de la grâce que nous apporte constamment la révélation de Jésus (I, 13).

« Pour vous, bien-aimés, écrit saint Jude, vous édifiant vous-mêmes sur le fondement de votre très sainte « foi » (πίστει), et priant dans le Saint-Esprit, conservez-vous dans l' « amour de Dieu » (ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ), attendant la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour la vie éternelle » (Jud., 20-21). A défaut du nom, il y a bien là tous les éléments de l'*espérance*, la vertu, son fondement et son objet.

Saint Jacques semble réduire tout l'organisme surnaturel *à la foi*, mais c'est *une foi vivante et agissante;* sans les œuvres, elle est morte (Jac., II, 17, 26); si elle se borne à croire sans agir, elle est une foi semblable à celle des démons (II, 19). Cette foi comporte donc l'espérance et la charité.

C'est, au contraire, dans la *charité* que saint Jean incarne cet organisme des vertus. Sans doute il n'ignore ni l'*espérance* (I Joa., III, 3), ni la *foi* (I Joa., V, 4; Apoc., II, 13, 19; XIII, 10; XIV, 12; cf. Apoc., II, 2 : les œuvres [de la foi], le labeur [de la charité] et la patience [de l'espérance]; I Thess., I, 3). Si le quatrième évangile n'a pas le substantif « foi » (πίστις), le verbe « croire » (πιστεύειν) est un de ses mots favoris. Néanmoins le terme de « charité » (ἀγάπη) a, chez le disciple bien-aimé, une prépondérance marquée (Joa., V, 42; XIII, 35; XV, 9, 10, 13; XVII, 26; I Joa., II, 5, 15; III, 1, 16, 17, etc.). Or cette charité, qui vient de Dieu, est bien, dans l'âme, une réalité spirituelle, un principe surnaturel d'action; elle semble s'identifier avec le produit de la régénération : « L'amour vient de Dieu et quiconque aime est *né de Dieu* » (I Joa., IV, 7). « En celui qui est né de Dieu, *la semence de Dieu* (σπέρμα Θεοῦ) *demeure* » (III, 9; cf. IV, 12, 13, 16).

En dehors de ces trois vertus spécifiquement surnaturelles, la grâce, pour compléter son organisme spirituel, a d'autres vertus que son influx transfigure, mais qui sont en elles-mêmes d'ordre naturel; ce sont celles que la théologie appellera *vertus morales*. Chez saint Paul, nous en avons déjà rencontré plusieurs, en compagnie des vertus théologales ou de l'une ou l'autre d'entre elles; avec la foi et la charité, la justice, la piété, la patience et la douceur (I Tim., VI, 11), la tempérance (I Tim., II, 15; II Tim., I, 7), la chasteté (I Tim., IV, 12; V, 2; cf. Gal., V, 23), la force (II Tim., I, 7); avec les trois vertus théologales, dans le passage classique : Rom., V, 2-4, interviennent la constance (ὑπομονή) et la fermeté (δοκιμή), génératrices de l'espérance... Les énumérations se multiplient dans toutes les épîtres, mais particulièrement dans les pastorales qui sont une véritable ébauche du traité des vertus.

Or toutes ces vertus sont rattachées à la grâce; elles en sont la manifestation, saint Paul dit volontiers : le fruit. En effet, l'Apôtre, opposant les deux principes contraires qui peuvent guider l'homme : la *chair*, c'est-à-dire la nature corrompue et l'*esprit*, c'est-à-dire la *grâce*, met en contraste avec les *œuvres de la chair* (Gal., V, 19-21) *le fruit de l'esprit* qui comprend pêle-mêle, avec la charité et la foi, la joie, la paix, la longanimité, l'affabilité, la bonté, la douceur et la tempérance (Gal., V, 22-23). Malgré l'importance de ce texte dans la morale de saint Paul, il est dépassé, nous semble-t-il, par celui de l'épître à Tite (II, 11-14) que nous avons déjà rencontré tant de fois et dont l'intérêt moral égale l'intérêt dogmatique. Lorsqu'est apparue, dans la personne du Christ, « *la grâce de Dieu, source de salut* (salvatrice) pour tous les hommes », quel a été le fruit de sa manifestation? « Elle nous enseigne *à renoncer à l'impiété et aux convoitises mondaines et à vivre* dans le siècle présent avec *tempérance, justice et piété* » (ỹ. 12). Ces mots résument admirablement l'œuvre que la « grâce salvatrice » accomplit par l'organe des vertus; c'est d'abord la partie négative de cette œuvre : renoncer à l'*impiété* et aux convoitises mondaines; l'*impiété* (ἀσέβεια), qui résume ici la disposition à écarter, est un des termes favoris de la catéchèse morale des apôtres sous toutes ses formes; celle de saint Paul (Rom., I, 18; IV, 5; V, 6), surtout dans les épîtres pastorales (I Tim., I, 9; II Tim., II, 16); celle de saint Pierre (I Petr., IV, 18; II Petr., II, 5; III, 7); même celle de saint Jude (4, 15, 18 : le terme revient quatre fois dans le ỹ. 15); cette impiété est stigmatisée (ỹ. 4) comme « *pervertissant la grâce* de Dieu ». Cette disposition est celle des hommes qui, n'ayant ni la crainte de Dieu dans le cœur, ni, dans l'esprit, le sentiment de sa présence, lui refusent le devoir essentiel de la religion. C'est ensuite la partie positive de cette œuvre de sanctification par l'exercice des vertus; vivre dans le siècle présent, avec « tempérance » (σωφρόνως), ce sont les devoirs envers soi-même; avec « justice » (δικαίως), ce sont les devoirs envers le prochain; avec « piété » (εὐσεβῶς), ce sont les devoirs envers Dieu.

Nous avons bien ici ce qu'on pourrait appeler les vertus cardinales d'après saint Paul; elles forment tout à la fois le pendant des vertus théologales et leur complément dans la constitution de l'organisme de la grâce. La première que l'Apôtre appelle σωφροσύνη, répond tout à la fois à la *tempérance* et à la *prudence* (Act., XXVI, 25; I Tim., II, 9, 15; III, 2; II Tim., I, 7; Tit., I, 8; II, 2, 4, 5). La deuxième est la *justice* (δικαιοσύνη); ce n'est que dans les textes moraux qu'elle désigne une vertu particulière (I Tim., VI, 11; II Tim., II, 22); plus habituellement, surtout dans les textes dogmatiques, elle désigne la justification, c'est-à-dire l'état de l'homme transformé par la grâce (Rom., I, 17; III, 21, 22, etc.; Jac., I, 20; II, 21, 23, 24, 25; I Petr., II, 24). La troisième est la *piété* (nous dirions la « religion », εὐσέβεια); elle est la contre-partie de l'ἀσέβεια (cf. ci-dessus). Saint Paul lui donne un relief particulier dans les pastorales; en même temps qu'elle est déjà un mystère (I Tim., III, 16) et une doctrine (I Tim., VI, 3; Tit., I, 1), elle est surtout une vertu de choix, utile à tout, ayant les promesses de la vie présente et de la vie future (I Tim., IV, 8; cf. I Tim., II, 2; IV, 7; VI, 6, 11; II Tim., III, 5, 12).

Saint Pierre ne l'exalte pas moins; dans la période initiale de sa IIe épître (I, 3-7, qui n'est pas sans analogie avec Tit., II, 11-14), la Ire partie (ỹ. 3-4, *apodose*), avec son caractère dogmatique, exalte les biens de la grâce comme « de grandes et précieuses promesses » (ỹ. 4), « des dons qui regardent la vie et la piété » (εὐσέβεια) (ỹ. 3); la IIe partie (ỹ. 5-7, *protase*), avec son caractère moral, met en regard les fruits de cette grâce chez l'homme; c'est un magnifique cortège de vertus qui s'engendrent l'une l'autre, depuis la *foi* qui est la base de l'édifice spirituel (ỹ. 5) jusqu'à la *charité* qui en est le couronnement (ỹ. 7), en passant par la vertu (ἀρετή), le discernement (γνῶσις), la tempérance (ἐγκράτεια), la patience (ὑπομονή), la piété (εὐσέβεια) et l'amour fraternel (φιλαδελφία, ỹ. 5-7).

Après avoir constaté l'existence de *cet organisme surnaturel de la grâce*, il faudrait en suivre le fonctionnement. Pour l'exprimer, l'Écriture continue de recourir aux images; pour l'état de grâce, saint Paul et saint Jean employaient volontiers l'expression « demeurer » (cf. col. 1207); pour l'exercice des vertus, ils s'accordent encore sur celle de *marcher*. Si la première est spéciale à la Bible, même au Nouveau Testament, la seconde est commune à toutes les langues; toujours et partout on a exprimé la conduite morale de l'homme par

l'image physique de la *marche*, du *chemin* ou de la *voie*. Saint Jean-Baptiste a préparé la « voie » au Messie (Matth., III, 3; Marc., I, 2, 3; Luc., I, 76; III, 14; cf. Is., XL, 3, 4; Mal., III, 1). Jésus s'est donné comme étant lui-même la « voie » (Joa., XIV, 6). Il n'est donc pas étonnant que saint Jean et saint Paul aient consacré non seulement l'expression « demeurer », mais aussi celle de « marcher » comme des formules les plus habituelles de leur langage mystique. Entre ces formules, il y a corrélation : « Celui qui dit *demeurer* en Dieu, doit, lui aussi, *marcher*, comme il a *marché* lui-même » (I Joa., II, 6). Il ne suffit donc pas de *demeurer* dans cet état, il faut *y marcher*, c'est-à-dire exercer l'activité que comporte cet état. Demeurer, c'est garder la communication avec la source, l'union avec la tige; marcher, c'est faire circuler l'eau de la source, la sève de la tige. Demeurer, c'est conserver la grâce sanctifiante; marcher, c'est faire fonctionner l'organisme de la grâce sanctifiante, c'est pratiquer les vertus.

D'ailleurs, outre cette corrélation, il y a, entre les deux images, un remarquable parallélisme. Comme on *demeure* dans la lumière (I Joa., II, 10), dans la vérité, dans la parole de Jésus (Joa., VIII, 31), dans l'enseignement reçu (II Tim., III, 14; II Joa., 9), mais aussi dans les ténèbres (Joa., XII, 46; cf. I Joa., I, 5; II, 9, 11), et comme, réciproquement, la vérité (II Joa., 2), la parole de Dieu (I Joa., II, 14), l'enseignement reçu (I Joa., II, 24) *demeurent* en nous, ainsi on *marche* dans la lumière (Joa., XII, 35; I Joa., I, 7; Apoc., XXI, 24; cf. I Joa., II, 6), en enfants de lumière (Eph., V, 8), avec des fruits de lumière (Eph., V, 9), mais aussi dans les ténèbres (Joa., VIII, 12; XII, 35; I Joa., I, 6; II, 11); on marche le jour (Joa., XI, 9; Rom., XIII, 13), mais aussi la nuit (Joa., XI, 10); on marche dans la vérité (II Joa., 4; III Joa., 3, 4).

De même qu'on *demeure* en Dieu (I Joa., IV, 16), dans le Père et le Fils (I Joa., II, 24), mais surtout dans le Christ ou le Seigneur (Joa., VI, 56; XV, 1, 4, 5, 6, 7; I Joa., II, 6, 27, 28; III, 6, 24) et que, réciproquement, Dieu (I Joa., IV, 12, 13, 15, 16) et le Christ (Joa., XV, 4, 5; I Joa., III, 24) demeurent en nous, de même on *marche* dans le Christ (Col., II, 6); on *marche* selon l'esprit (Rom., VIII, 4; II Cor., XII, 18; Gal., V, 16; Eph., II, 2), mais aussi selon la chair (Rom., VIII, 4; II Cor., X, 2, 3; Gal., V, 16), selon l'homme (I Cor., III, 3). On produit le fruit de l'esprit (Gal., V, 22-23) ou les œuvres de la chair (Gal., V, 19-21).

Comme on *demeure* dans la foi (I Tim., II, 15), dans la charité (Joa., XV, 9, 10; I Tim., II, 15), dans la sainteté (I Tim., II, 15), mais aussi dans les péchés (Eph., II, 2; cf. I Cor., IV, 2) et que, réciproquement l'amour de Dieu (I Joa., III, 17), le germe divin (I Joa., III, 9), la vie éternelle (I Joa., III, 15) *demeurent* en nous, ainsi l'on *marche* dans la grâce (II Cor., I, 12), dans l'amour (Rom., XIV, 15; Eph., V, 2; I Joa., II, 6), dans la sagesse (Col., I, 5), dans la nouveauté de vie (Rom., VI, 4), mais aussi dans les pensées du vieil homme (Eph., IV, 17); on marche dans les bonnes œuvres (Eph., II, 10), mais aussi dans les péchés (Eph., II, 2; Col., III, 7; cf. II Cor., IV, 2); on marche selon les coutumes (Act., XXI, 21), honnêtement (I Thess., IV, 12), avec prudence (Eph., V, 15), mais aussi d'une façon déréglée (II Thess., III, 6, 11; Hebr., XIII, 9); on marche d'une manière digne de Dieu (I Thess., II, 12), du Seigneur (Col., I, 10), de sa vocation (Eph., IV, 1).

Il est manifeste que *marcher* demande de l'activité; mais *demeurer*, quoi qu'il en semble, n'est pas pure passivité; dans la condition actuelle de l'homme, l'état de grâce ne se maintient que moyennant des efforts; il ne se conserve que par la défensive; *demeurer*, comme *marcher*, se heurtent à des adversaires et supposent des assauts repoussés. Aussi ont-ils l'un et l'autre, pour équivalent, *combattre*. Saint Paul n'identifie-t-il pas *marcher* et *combattre* (II Cor., X, 3)? On sait combien lui est familière, si elle ne lui est pas réservée (Hebr., XII, 1; I Petr., IV, 1; V, 9; I Joa., V, 4), l'idée du combat de la vie chrétienne (I Cor., IX, 26; II Cor., VI, 7; I Tim., I, 18; VI, 12; II Tim., II, 3, 4; IV, 7). Elle l'amène à considérer les vertus chrétiennes comme les armes de ce combat. Ces armes, sans doute, ne sont pas charnelles, mais spirituelles (II Cor., X, 4); ce sont des armes de justice (II Cor., VI, 7). Il ne faut pas offrir ses membres comme armes d'iniquité au péché, mais il faut les offrir comme armes de justice à Dieu (Rom., VI, 13, 14). Ce sont même des armes de lumière (Rom., XIII, 12). Les images sont variées, mais convergentes : leur variété montre la richesse de la doctrine; leur convergence en fait ressortir l'unité. Mais rien ne donne une idée plus vive de *cet organisme des vertus au service de la grâce* que sa comparaison avec la panoplie du soldat romain (I Thess., V, 8; Eph., VI, 14-17; cf. Rom., XIII, 11-12; Is., LIX, 17; Sap., V, 17-19; cf. col. 1033).

5. *La grâce et l'apostolat.* — Notre insistance sur le sens général du mot « grâce » ne saurait nous faire oublier un sens particulier qui est assez fréquent chez saint Paul et qui se rattache d'ailleurs très intimement au sens général; il s'agit de la part de choix confiée à quelqu'un dans l'administration de cette grâce divine; pour saint Paul, il s'agit spécialement de la mission exceptionnelle de prêcher l'Évangile aux gentils; c'est une grâce non seulement par son *objet*, qui est de révéler à la majeure partie du genre humain le *mystère de la grâce* de Jésus-Christ (Eph., III, 8), mais aussi par son *mode*, car c'est une faveur qui porte, d'une façon éminente, le cachet de la bienveillance du donateur divin et de la gratuité du bienfait reçu; en effet, ces deux caractères de la grâce, la miséricorde de Dieu qui l'octroie et l'indignité de l'Apôtre qui en est gratifié, sont présentés avec un extraordinaire relief (I Tim., I, 12-16; II Tim., I, 9).

Cette acception particulière de la grâce personnelle de saint Paul se mêle très intimement aux acceptions générales étudiées jusqu'ici; elle se présente dans la plupart des épîtres et souligne presque toujours quelque trait spécial de cette grâce.

Saint Paul déclare aux Romains dès l'abord (I, 5) que c'est par Jésus-Christ qu'il a reçu la « grâce et l'apostolat » (χάριν καὶ ἀποστολήν); plusieurs exégètes gardent les deux expressions distinctes (Lagrange); mais d'autres les unissent, soit par *apposition :* la *grâce* [qu'est] *l'apostolat* (Cornely), soit par *hendiadyn* (saint Jean Chrysostome). Cette même grâce est invoquée encore par l'Apôtre : « En vertu de la *grâce qui m'a été donnée* » (XII, 13); c'est bien la grâce de l'apostolat, non pas simplement l'apostolat des gentils, mais l'autorité apostolique même. Trois versets plus loin, la même formule revient dans un contexte où il est question de charismes : « Ayant des « dons » (χαρίσματα) différents selon la *grâce qui nous a été donnée* » (XII, 6; nous la retrouverons ci-dessous). Puis l'Apôtre revient au sens précédent qu'il explique par une image fort caractéristique : « A cause de la grâce qui m'a été donnée par Dieu pour être ministre du Christ Jésus auprès des gentils, chargé comme d'une fonction sacrée de l'Évangile de Dieu, afin que l'oblation des gentils soit agréable [étant] sanctifiée par l'Esprit-Saint » (Rom., XV, 15-16). La grâce d'apostolat, conférée à saint Paul, est un ministère sacré, une sorte de sacerdoce qui a pour objet la communication de l'Évangile aux gentils. L'Évangile est la règle sacerdotale; l'Apôtre est le prêtre sacrificateur; les païens convertis sont l'oblation (Ps., XL, 6) ou même la victime du sacrifice (Eccli., XLVI, 16). Cette oblation ou cette victime, pour être agréable à Dieu, doit être sanctifiée par l'Esprit-Saint; cette action sancti-

ficatrice de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire la *grâce*, est comme l'eau dans laquelle est lavée la victime pour la préparer à l'immolation. La même image est reprise avec d'autres nuances : « Dussé-je servir de *libation pour le sacrifice et le service* (la liturgie) *de votre foi!* » (Phil., II, 17.) Les Philippiens sont tout à la fois le sacrifice et les ministres de l'autel; saint Paul, leur apôtre, prêt au martyre, est la libation (cf. II Tim., IV, 6).

« *Selon la grâce de Dieu qui m'a été donnée*, j'ai, comme un sage architecte, posé le fondement et un autre bâtit dessus » (I Cor., III, 10). La grâce spéciale de l'Apôtre, sa mission exceptionnelle auprès des gentils, fruit de la miséricordieuse faveur de Dieu (I Cor., VII, 25), l'amène à fonder de nouvelles églises et non à travailler sur les fondations des autres (Rom., XV, 20); au contraire, d'autres travailleront sur les fondations posées par lui et seront jugés d'après leurs œuvres, c'est leur grâce.

Nulle part cette grâce d'apostolat de saint Paul n'est mieux caractérisée que par Gal., II, 7-9; c'est « une grâce qui lui a été accordée » d'avoir à prêcher l'Évangile aux incirconcis; c'est donc une grâce aussi que l'Évangile de la circoncision accordé à saint Pierre. Mais la puissance divine ne délimite pas seulement le cadre de l'action, elle infuse la force pour agir : « Celui qui a donné l'énergie (ἐνεργήσας) à Pierre pour l'apostolat de la circoncision a donné, à moi aussi, l'énergie (ἐνήργησεν) pour les gentils » (Gal., II, 8). Cette grâce de l'apostolat est donc bien vraiment *une grâce*, elle ne comporte pas seulement la *mission*, mais la *force surnaturelle* de la remplir.

C'est dans l'épître aux Éphésiens que prend tout son relief le témoignage rendu par saint Paul à sa grâce personnelle d'apostolat. L'épître est la plus large synthèse du plan divin du salut; la doctrine de la grâce s'y déploie dans toute son ampleur; elle y est la grâce par excellence. Or c'est au milieu de ces grandioses perspectives que l'Apôtre multiplie les affirmations de la grâce personnelle qui lui a été confiée : « Vous avez appris *la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous* » (III, 2). « Je suis devenu ministre (de l'Évangile) *selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été donnée* par l'énergie de sa puissance » (III, 7). « C'est à moi, le moindre de tous les saints, qu'a été accordée *cette grâce d'annoncer parmi les gentils la richesse incompréhensible du Christ...* » (III, 8). On est un peu déconcerté, d'abord, par cet enchevêtrement de la grâce particulière de saint Paul et de la grâce par excellence du salut du genre humain, mais les points de vue, tout en se rejoignant, ne se confondent pas. Dans le premier texte (III, 2), c'est bien de *la dispensation générale de la grâce* qu'il est question; saint Paul y signale son rôle : l'économie lui en a été confiée. Dans les deux autres textes (III, 7, 8) l'accent est bien mis sur le *don particulier de l'Apôtre* qui ne sépare pas de sa mission la force intérieure reçue pour l'exercer (III, 7). Mais quel que soit son point de vue, qu'il envisage l'économie générale ou son rôle particulier, il ne perd jamais de vue l'ensemble des hommes ou du moins l'ensemble des chrétiens qui sont bénéficiaires de sa mission spéciale, non moins que du dessein universel de Dieu; quand il parle de la « bénignité de Dieu envers *nous* » (Eph., II, 7) ou de « *la grâce qui nous a été donnée* en Jésus-Christ » (II Tim., I, 9), *nous* vise tous les chrétiens.

« Vous avez part *à la même grâce que moi* » (συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος, Vulg., *gaudii;* Phil., I, 7). Un des motifs de l'affection spéciale de l'Apôtre pour les Philippiens, c'est qu'ils participent à la *même grâce* que lui; ce sens, très personnel et très spécial, est expliqué I, 29 où le mot χάρις est remplacé, d'une façon très significative, par le verbe χαρίζομαι : « Il vous a été *accordé comme une faveur surnaturelle* à l'égard du Christ, non seulement de croire en lui, mais encore de *souffrir* pour lui. »

6. *La grâce et les charismes* (χάρις, χάρισμα, δωρεά...). — Si χάρις ne désignait que la grâce *en Dieu* (grâce de Dieu, grâce du Christ), il n'y aurait pas de confusion possible avec χάρισμα qui manifestement ne désigne qu'un *effet de grâce dans l'homme*. Mais, nous l'avons établi (col. 1180), χάρις signifie aussi la grâce *dans l'homme*, la grâce *communiquée;* c'est cette forme de grâce qu'il peut être difficile de distinguer du *charisme* et la distinction va encore se compliquer de l'intervention d'un troisième terme, δωρεά, avec ses équivalents, δόσις, δώρημα et δῶρον. Nous n'avons d'ailleurs, pour déterminer le sens de χάρισμα, qu'un champ fort restreint; en dehors de I Petr., IV, 10, il n'y a que des textes de saint Paul; saint Luc, qui rencontre plusieurs fois, dans ses récits, les phénomènes charismatiques (Act., II, VIII, X, XIX) s'abstient d'employer le terme de χάρισμα, pendant qu'il prodigue celui de δωρεά (Act., II, 38; VIII, 20; X, 45; XI, 17).

Commençons par interroger les textes où les termes à distinguer se présentent ensemble; leur rapprochement fait éclater tout à la fois leurs traits communs et leurs caractères distinctifs.

a) Rencontre de χάρις *et* χάρισμα. — « Que chacun, suivant le *don* (χάρισμα) qu'il a reçu, le mette au service des autres, comme de *bons économes* (καλοὶ οἰκονόμοι) de la *grâce de Dieu aux multiples formes* (ποικίλης χάριτος Θεοῦ) (I Petr., IV, 10). La « grâce multiforme de Dieu », c'est tout à la fois la source divine et la diversité de ses communications aux hommes : le sens est donc tout à fait général. Mais quelle forme de communication désigne χάρισμα? La distribution ordinaire de la grâce ou les dons extraordinaires des charismes? Ce dernier sens est exigé par le contexte; l'Apôtre continue, en effet, en énumérant deux sortes de charismes; l'énumération peut sembler rudimentaire à côté de celles de saint Paul (Rom., XII, 6-8; I Cor., XII, 8-10, 28-30; Eph., IV, 11), mais elle est très nette et fort compréhensible; saint Pierre envisage, d'un côté, les charismes *de parole* (℣. 10 *b*), de l'autre, les charismes *d'action* (℣. 11); que le fidèle favorisé soit bien l'organe de Dieu qui l'inspire, et non pas l'écho de ses propres pensées, ni l'exécuteur de ses propres desseins : « Si quelqu'un parle, que ce soit selon les oracles de Dieu; si quelqu'un exerce un ministère, qu'il le fasse comme par la vertu que Dieu donne. » Il faut remarquer, en tout cas, que la *grâce multiforme de Dieu* est la source, tout aussi bien des *charismes* que de la *grâce intérieure*.

« Ayant des *dons* (χαρίσματα) différents selon la *grâce* (χάριν) qui nous a été donnée... » (Rom., XII, 6.) Le premier terme, ici encore, désigne nettement les *charismes* dont il ouvre une énumération (XII, 6-8). Le second terme concerne bien la *grâce surnaturelle*, source des charismes, mais, au lieu de l'envisager dans son ensemble et dans toute la richesse de sa source, il ne considère que la part communiquée à ceux dont parle l'Apôtre.

« Je rend grâces à Dieu à votre sujet *pour la grâce* (ἐπὶ τῇ χάριτι) de Dieu qui vous a été donnée en Jésus-Christ » (I Cor., I, 4) et quelques lignes plus loin : « Vous ne le cédez à personne en *aucun don* (ἐν μηδενὶ χαρίσματι, I Cor., I, 7). Même interprétation que pour le texte précédent : χάρις, c'est la *grâce*, la source, non dans sa totalité, mais dans la part attribuée aux Corinthiens; χάρισμα, c'est le *charisme* au sens précis du terme.

b) Rencontre de χάρις *et* δωρεά. — « L'Évangile dont je suis devenu ministre selon le *don* (κατὰ τὴν δωρεάν) de la *grâce* (τῆς χάριτος) de Dieu qui m'a été donnée par l'énergie de sa puissance » (Eph., III, 7).

« A chacun de nous, « la grâce » (ἡ χάρις) a été donnée selon la mesure du *don* (τῆς δωρεᾶς) du Christ » (Eph., IV, 7). Dans le premier texte, il ne semble pas être question de charismes, mais de la *grâce de l'apostolat;* dans le second, au contraire, le mot χάρις lui-même, par exception, désigne *les charismes;* les exégètes en conviennent; le contexte demande ce sens : c'est le thème de tout le passage (IV, 7-16) qui contient une des quatre énumérations des charismes (IV, 11). Mais dans l'un et l'autre, la signification de δωρεά, par rapport à χάρις, est très claire; c'est la détermination de ce qui revient à chacun, de la source commune; les bénéficiaires de la *grâce* ou du *charisme* doivent se rappeler que leurs dons ont la même origine et que c'est Jésus-Christ qui les mesure à chacun et les répartit pour leur bien ou celui de l'Église.

c) Rencontre des trois termes : χάρις, χάρισμα *et* δωρεά (δώρημα), Rom., V, 11-21. — Dans ce passage célèbre où le langage est d'une extraordinaire complexité, nous avons cinq fois le mot « grâce » (χάρις, V, 15 *a*, 15 *b*, 17, 20, 21), deux fois le mot « charisme » (χάρισμα, V, 15, 16; cf. VI, 23) et trois fois le mot « don » (δωρεά, V, 15, 17; δώρημα, V, 16). Le passage tout entier roule sur une *antithèse de pensée* d'où découlent plusieurs *antithèses de termes.* L'antithèse de pensée, c'est le contraste entre Adam et Jésus-Christ : le nouvel Adam nous a rendu, et au delà, ce que le premier nous avait fait perdre. L'antithèse de termes s'établit fondamentalement entre le *péché* en général (ἁμαρτία) qui est entré dans le monde par la faute d'Adam et la *grâce* de Dieu en Jésus-Christ, source de la rédemption (χάρις). Cette antithèse éclate dans les déclarations finales : « Où « le péché » (ἡ ἁμαρτία) a abondé, « la grâce » (ἡ χάρις) a surabondé, afin que, comme le péché a régné par la mort, ainsi la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle par Jésus-Christ Notre-Seigneur » (V, 20-21). La netteté de cette opposition est le point ferme qui doit guider l'interprétation de tout le passage; elle donne au mot χάρις un sens plus général, en parallélisme avec ἁμαρτία, le péché en général, le péché personnifié; au contraire χάρισμα et δωρεά auront un sens plus particulier. Χάρισμα (V, 15, 16) est opposé à παράπτωμα (V, 15; cf. 15 *b*, 17, 18, 20). Or παράπτωμα, c'est le péché personnel d'Adam; il est particulier par rapport au péché en général. De même, χάρισμα représentera quelque chose de plus particulier que l'ensemble de la grâce de Jésus-Christ. Les termes δωρεά et δώρημα éveillent l'idée de la même différence entre eux et χάρις. Δώρημα (V, 16) le suggère par son parfait parallélisme avec les deux χάρισμα qui l'encadrent (V, 15, 17); comme eux, il indiquera une grâce particulière. Δωρεά s'oppose à χάρις dans deux formules qui ne manquent pas d'obscurité; première formule : « la *grâce* (ἡ χάρις) de Dieu et le *don* (ἡ δωρεά) dans la grâce (ἐν χάριτι) d'un seul homme, Jésus-Christ » (V, 15). La grâce de Dieu, c'est la grâce dans sa source, dans sa totalité; mais avant d'être communiquée aux hommes, cette grâce est celle de Jésus-Christ; c'est par lui qu'elle devient un don auquel les hommes peuvent participer; deuxième formule : « ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce (τῆς χάριτος) et du *don* (τῆς δωρεᾶς) de la justice » (V, 17); cette formule, encore plus obscure que la précédente, doit s'expliquer par elle : « l'abondance de la grâce » répond à « la grâce de Dieu » (V, 15); « le don de la justice » répond au « don dans la grâce d'un seul » (V, 15) : l'abondance de la grâce, c'est la source totale; le don de la justice, c'est la part transmise à chacun par Jésus-Christ.

De ces rencontres de termes se dégage une première conclusion : lorsque ces termes ont leur sens caractéristique, ils se distinguent assez nettement pour qu'aucune confusion ne soit possible.

D'une part la « grâce » (χάρις), c'est la grâce en général, du moins la grâce communiquée, c'est-à-dire l'ensemble des biens surnaturels accordés gratuitement à l'homme par Dieu : c'est la ποικίλη χάρις de saint Pierre (I Petr., IV, 10), l'équivalent de la πολυποίκιλος σοφία de saint Paul (Eph., III, 10) et de la belle et intraduisible expression de I Cor., II, 12 : τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν. On reconnaîtra ce sens chaque fois que le contexte désignera la grâce communiquée et que le texte ne contiendra aucune détermination qui la restreigne ou la particularise (Act., XI, 23; XIII, 43; XIV, 3, 26; Rom., I, 7, etc.; entre autres textes, tous les souhaits du début et de la fin des épîtres).

D'autre part, « charisme » (χάρισμα), au sens technique, désigne un effet particulier de grâce qui n'est pas destiné à la sanctification personnelle de celui qui le possède, mais à l'utilité de l'ensemble des fidèles. La théologie l'appelle grâce *gratis data*, par opposition à la grâce *gratum faciens.* Saint Paul nous offre en abondance le nom et la chose; saint Luc, au contraire, tout en évitant le nom, décrit en détail plusieurs faits charismatiques (Act., II, 2 sq.; IV, 31; VIII, 6, 7, 13, 17; X, 44-46; XI, 15; XIX, 6). Nous avons déjà rencontré I Petr., IV, 10; Rom., XII, 6 et I Cor., I, 7. Les autres cas, tous de saint Paul, appartiennent à la partie de la Ire épître aux Corinthiens qui traite le sujet *ex professo* (XII, 4, 9, 28, 30, 31). L'Apôtre, passant des charismes aux vertus théologales, appelle ces dernières « des charismes meilleurs » (I Cor., XII, 31); de ce chef, il établit nettement la différence entre le régime extraordinaire des *charismes* et le régime ordinaire de la *grâce intérieure*, en même temps qu'il affirme la supériorité du second sur le premier.

Quant aux « dons » (δωρεά, δώρημα, etc.) il se trouve, au contraire, que les cinq cas rencontrés en connexion avec χάρις ou χάρισμα, ont un sens exceptionnel et particulier (Rom., V, 15, 16, 17; Eph., III, 7 et IV, 7). Le sens ordinaire répond aux biens surnaturels de la grâce intérieure; il se rapproche de χάρις et s'oppose à χάρισμα (cf. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, sur II, 38). Aussi, lorsque rien ne vient restreindre la signification du terme, il faut l'entendre non des charismes, mais de la *grâce ordinaire communiquée*, en l'envisageant dans toute son étendue; ainsi en est-il des expressions : « le don de Dieu » (Joa., IV, 10; Act., VIII, 20); « le don du Saint-Esprit » (Act., II, 38; X, 45; XI, 17; la formule est spéciale à saint Luc); « le don céleste » (Hebr., VI, 4); « le don excellent et la donation parfaite » (Jac., I, 17), « le don ineffable » (II Cor., IX, 15; cf. Eph., II, 8).

Mais entre ces significations très délimitées, il est un intervalle commun où les trois expressions se rapprochent les unes des autres et tendent à se confondre. Ainsi χάρις, au lieu de garder son sens général, se détermine en des grâces particulières, mais ces grâces sont de l'ordre de la grâce intérieure et non de l'ordre des charismes; par exemple la grâce spéciale d'apostolat, accordée à saint Paul (cf. col. 1220; Rom., I, 5; XII, 3, 6; XV, 15; I Cor., I, 4; Gal., II, 9; Eph., III, 2, 7, 8). On le voit, le sens de χάρις s'infléchit vers celui de χάρισμα, mais sans y atteindre. Cependant, au moins une fois, χάρις signifie nettement « charisme » (Eph., IV, 7).

De son côté, χάρισμα perd assez souvent son sens technique et sa signification s'infléchit dans la direction de χάρις; il désigne un don particulier qui n'est plus du régime extraordinaire des charismes, mais du régime ordinaire de la grâce. C'est un effet particulier de grâce ordinaire (χάρισμα πνευματικόν) que saint Paul désire procurer aux Romains (I, 11). On peut poser en règle que c'est le sens normal dans l'épître (V, 15, 16; VI, 23); χάρισμα, en tant qu'opposé à χάρις, désigne quelque chose de plus particulier, mais se rap-

portant au régime de la grâce intérieure, et non aux manifestations des charismes. Quand saint Paul dit aux Corinthiens qu'ils ne le cèdent « en aucun don de grâce » (ἐν μηδενὶ χαρίσματι, I Cor., I, 7), il s'agit de grâces particulières qui ne sont pas spécifiées, mais qui semblent d'ordre ordinaire. Les grâces suivantes, par contre, sont bien précisées : c'est le don de la continence (I Cor., VII, 7), la faveur spéciale de la délivrance d'un danger (II Cor., II, 11), enfin la grâce de l'ordination (I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6); sans doute cette grâce est l'effet d'un rite, mais cet effet est assuré et il n'est pas d'ordre charismatique. Il faut mettre à part Rom., XI, 29 où χάρισμα désigne les privilèges extérieurs des Juifs; ils méritent bien ce nom par leur gratuité, mais ils n'ont rien à voir, ni avec la grâce intérieure, ni avec les manifestations des charismes.

Pour δωρεά, δώρημα, nous avons vu que, désignant d'ordinaire, comme χάρις, les biens de la grâce en général, ils signifient exceptionnellement, comme χάρισμα, une grâce ou un don *particuliers*, habituellement de l'ordre ordinaire (Rom., V, 15, 16, 17; Eph., III, 7), parfois de l'ordre charismatique (Eph., IV, 7).

On comprend que, dans ce rapprochement des trois termes, il devienne parfois difficile de les distinguer, d'autant plus qu'il se greffe souvent là-dessus des divergences d'exégèse. On peut cependant retenir comme critérium que χάρις et δωρεά, même quand ils se particularisent, gardent quelque chose de plus général et que, par contre, χαρισμα, même quand il s'applique au régime ordinaire de la grâce, conserve quelque chose de plus particulier : si χάρις est la grâce de l'apostolat, χάρισμα sera le don accordé à l'Apôtre pour sa mission.

II. LES NOTIONS CONNEXES A LA GRACE. — L'étude du sens théologique du mot « grâce » demande à être complétée par celle des mots qui viennent en corrélation avec lui. Cette corrélation s'établit tantôt par antithèse, tantôt par synonymie; l'antithèse aide à préciser les contours d'une idée; la synonymie présente, sous un autre aspect, un contenu équivalent. Si ce complément d'enquête sur les notions connexes à la grâce est avant tout théologique, comme cette IIe partie, la voie lui a été préparée, dans la Ire partie, par la philologie. La plupart de nos sources, l'hébreu de l'Ancien Testament dont une part notable est en vers ou en prose rythmée, le grec sémitisant des derniers livres de l'Ancien Testament et de tout le Nouveau, font une grande place au parallélisme dans le langage. Aussi les dictionnaires spéciaux, Wilke-Grimm, Preuschen-Bauer, etc., considèrent-ils comme une partie importante de leur tâche, pour l'élucidation du sens des mots, la mention de ceux auxquels ils sont habituellement associés par affinité ou par contraste. Plusieurs de ces associations de termes n'ont-elles pas, d'ailleurs, consacré quelques-unes des plus hautes révélations dont nous suivons le développement à travers l'Ancien et le Nouveau Testament? Enfin nous signalerons en leur lieu ceux des termes en corrélation avec le terme « grâce » qui ont subi la même évolution que lui et ont, comme lui, reçu du christianisme leur titre de noblesse.

1° *Notions antithétiques.* — 1. *Grâce et nature.* — Le point de vue qui nous est aujourd'hui le plus familier et nous apparaît le plus précis, est celui qui oppose la *nature* à la *grâce*, le *naturel* au *surnaturel*. La grâce ou le surnaturel est ce qui, dans tous les domaines, dépasse absolument les forces et les exigences de la nature, c'est-à-dire de tout l'ensemble des êtres créés. Cet aspect n'est devenu prépondérant et n'a été approfondi scientifiquement qu'avec le développement de la théologie; il a, au contraire, peu de relief dans la Bible et même chez les Pères de l'Église. A vrai dire, la réalité exprimée par cette antithèse : « nature et grâce » ne saurait être absente des sources révélées, puisque la théologie l'en a tirée, mais la formule elle-même y est à peine ébauchée.

La distinction d'un ordre naturel et d'un ordre surnaturel suppose des préoccupations philosophiques fort étrangères à nos auteurs sacrés. Que ceux de l'Ancien Testament envisagent la création du monde ou celle de l'homme, ils se placent au point de vue du seul ordre qui ait jamais existé, *l'ordre surnaturel*. La création de l'homme, en particulier, apparaît comme l'effet d'une intervention bienveillante de Dieu et d'une effusion gratuite de dons excellents; mais le narrateur n'a aucun souci didactique de distinguer ce qui revient à la nature et ce qui relève de la grâce. Il en est de même du récit de la chute : la précision des traits et la délicatesse psychologique du langage sont riches d'enseignement religieux : l'homme est présenté comme déchu de la situation privilégiée où Dieu l'avait établi. Mais qu'est-ce qui, dans cet état, revient à l'un ou l'autre ordre, c'est au lecteur à le discerner.

Quand les prophètes et les psalmistes reviennent sur ce thème de l'état religieux de l'homme, du moins sur celui de la création (car leur silence sur celui de la chute provoque l'étonnement et pose un problème), ils ne méconnaissent point l'ordre de la nature; ils le célèbrent même en des termes magnifiques que recueillent à l'envi la théodicée et l'apologétique; le monde, sous leur plume, rend témoignage à Dieu, à sa puissance, à sa sagesse, à sa providence (Am., IV, 13; V, 8; Is., XLVIII, 13; LI, 13; Jer., V, 22; X, 12; LI, 15; Ps., XIX, 1-6; XXIV, 1, 2; VIII; XXXIII, 6-9; XXIX; LXXXIX, 11; XCIII; CXV, 4, 5; CIV). Mais si ce témoignage relève de la raison, il fait partie de la parole révélée : l'ordre de la nature s'absorbe dans le seul ordre existant, l'ordre surnaturel; le Dieu, créateur du ciel et de la terre et maître de tous les peuples, est aussi le Dieu qui entoure d'une sollicitude spéciale le peuple d'Israël : en un mot, le Dieu de la *nature* ne fait qu'un avec le Dieu de la *grâce*.

Ce n'est qu'aux derniers siècles du judaïsme, avec la doctrine de la sagesse et son souci d'observer les faits, comme d'en rechercher les lois, que commence à paraître la préoccupation d'un ordre naturel et, comme conséquence, l'idée d'envisager, comme un ordre à part, les bienfaits spéciaux de Dieu envers son peuple (cf. Prov., VIII, 22-31; Job, XXVI, 7-14; XXVIII; XXXVI, 22; XXXIX; XL-XLI; Eccli., XLIII; *Hénoch*, II-V, LXXII-LXXXII). Cette tendance s'accentue avec l'influence de la philosophie grecque ou du moins de l'esprit grec. Confié jusqu'alors à la garde du peuple israélite, l'idéal révélé de la Bible, au moment de se répandre chez tous les peuples avec l'Évangile, va s'imprégner de l'esprit grec, ce merveilleux agent d'universalisme; au service de la pensée divine, cet agent providentiel accomplit une première fois, aux derniers siècles de l'Ancien Testament, pour l'expression même de la révélation, un travail intellectuel qu'il renouvellera, aux premiers siècles du christianisme, pour l'élaboration théologique des données révélées. Et pour l'une et l'autre de ces tâches, le point de départ sera Alexandrie, ce confluent de l'hellénisme et de l'orientalisme.

C'est en effet avec le livre alexandrin de la Sagesse que se présente clairement dans la Bible la notion grecque du *cosmos*, c'est-à-dire du monde, considéré comme un tout ordonné, non pas que l'auteur ait emprunté la moindre doctrine à la philosophie grecque, mais il écrit dans une atmosphère transformée par cette philosophie : « La main divine *a mis l'ordre dans la matière informe du chaos* » (Sap., XI, 17; cf. Gen., I, 2). Elle a créé toutes choses pour la vie (Sap., I, 14) et l'homme pour l'immortalité (II, 23). Cet ordre naturel est présenté comme une faveur et un don gratuit de Dieu; la matière, avec ses transformations merveil-

leuses, se met aux ordres de la Providence divine que l'auteur inspiré appelle παντοτρόφος δωρεά, et le traducteur latin : *omnium nutrix gratia* (la grâce qui nourrit tout, Sap., xvi, 25). Plus tard, les pélagiens s'autoriseront de ce langage pour appeler vraie grâce de Dieu, parce que gratuits, les dons naturels mêmes que Dieu accorde aux êtres qu'il crée. Saint Augustin leur répondra que ce sont bien là des grâces au sens large du mot, mais non pas la vraie grâce, la grâce supérieure dont parle l'Écriture (cf. *Lettre des cinq évêques d'Afrique à Innocent Ier*, n. 7, 8; saint Augustin, *Serm.*, xxvi, n. 7; *Epist.*, cxciv, n. 8).

Cette exagération naturaliste n'est nullement imputable au livre de la Sagesse qui reste fidèle à l'esprit religieux des Livres sacrés antérieurs : loin d'être sacrifié à l'ordre naturel, l'ordre surnaturel n'en prend que plus de relief. L'idéal primitif de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gen., i, 26-28), qui est comme la porte ouverte sur le monde de la grâce, n'avait guère reparu, sauf dans la vague insinuation du ps. viii, 6; il est ici ouvertement rappelé (Sap., i, 14; ii, 23); il est même complété : l'homme a été établi « pour régir le monde dans la sainteté et la justice » (ix, 3), expressions qui font pressentir celles où saint Paul dévoilera pleinement le contenu surnaturel du récit génésiaque (Eph., iv, 24). Ainsi l'adoption du concept hellénique de *cosmos* est purgée d'avance du rationalisme latent des Grecs. La déchéance de l'humanité n'avait guère été non plus mentionnée depuis la Genèse; ici encore, en attendant que saint Paul fasse la pleine lumière (Rom., v, 12-21), il nous est rappelé que « c'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde » (Sap., ii, 24). Ainsi le dernier livre de l'Ancien Testament éclaire d'un vif trait de lumière la perspective surnaturelle du plus lointain passé.

Le Nouveau Testament ne semble pas continuer l'avance inaugurée par le livre de la Sagesse vers une conception de l'*ordre de la nature* distinct de l'*ordre de la grâce;* pour cette continuation, il faudra attendre le mouvement théologique de l'école chrétienne d'Alexandrie. Au contraire, dans le Nouveau Testament, le terme grec de *cosmos* va prendre la signification morale qui restera celle de la spiritualité chrétienne. L'exemple de saint Jean est le plus caractéristique. Pour lui le monde est la somme des êtres appartenant à la sphère de la vie humaine; ils forment un tout ordonné et c'est ce qui reste de la conception cosmologique primitive; mais cet ensemble est considéré en dehors de Dieu, même en opposition avec Dieu; on dirait que l'homme déchu le marque de son cachet; au lieu de rester la vraie expression de la volonté de Dieu selon les conditions de sa création, le monde devient son adversaire (cf. B.-F. Westcott, *St. John's gospel*, note sur le terme ὁ κόσμος, fin du c. i). Cette conception, on le voit, loin d'accentuer la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, s'attache plus fortement au seul ordre existant, le surnaturel, dont il fait ressortir la déchéance par le péché et le relèvement par la grâce de Jésus-Christ.

De tous les auteurs du Nouveau Testament, c'est encore saint Paul qui, en dépit des apparences, resterait le plus fidèle à la tradition du livre de la Sagesse. Dans un passage célèbre, qui d'ailleurs porte très profondément la marque de l'influence de l'écrit alexandrin (Sanday et Headlam, *The epist. to the Romans. Use of the book of Wisdom*, in c. i, p. 51-52; Rom., i, 20; cf. Sap., ii, 23; xiii, 1, 5, 8; xviii, 9; Rom., i, 21; cf. Sap., xiii, 1; Rom., i, 22; cf. Sap., xii, 24, etc.), l'Apôtre semble consacrer l'antithèse théologique de la *nature* et de la *grâce.* Dans les deux premiers chapitres de l'épître aux Romains, qui tracent l'histoire religieuse du monde avant le Christ, l'humanité est divisée, sous le rapport des moyens de salut, en deux catégories : d'un côté, le peuple choisi, les Juifs; de l'autre, le reste des hommes, les gentils. Les Juifs, avec leur privilège de la Loi révélée, semblent représenter l'ordre surnaturel; les gentils, au contraire, représenteraient l'ordre naturel : dans le domaine intellectuel, s'ils n'ont pas bénéficié des lumières de la révélation, ils ont eu celles de la raison naturelle; l'intelligence leur a suffi pour connaître Dieu, mais cette connaissance est malheureusement demeurée inefficace (Rom., i, 19-20; cf. Sap., xiii, 1). Dans le domaine moral, s'ils n'ont pas eu la Loi pour les guider, il leur a suffi, à l'égard de ce que commande la Loi, de la conscience pour le connaître et le lire comme écrit dans leur cœur, et de la nature pour le pratiquer, car « des païens qui n'ont pas la Loi accomplissent *naturellement* (φύσει) *ce que la Loi commande* » (Rom., ii, 14-15). Et la conduite de l'Apôtre semble conforme à cette doctrine : avec les païens, sa prédication se place sur le terrain de l'ordre naturel; il ne fait appel qu'à la raison pour les enseignements et qu'à la nature pour les préceptes; avec les païens frustes de Lystres, il se tient dans la ligne des constatations du bon sens populaire; elles aboutissent à un Dieu créateur du monde et dispensateur des biens de la terre (Act., xiv, 14-16); avec les païens cultivés d'Athènes, il s'élève plus haut, mais sans sortir du domaine de la raison : sur Dieu, le monde et l'homme, il s'attache aux vérités reconnues par la philosophie, surtout la philosophie stoïcienne, dont il reproduit volontiers les expressions, mais aussi dont il corrige discrètement les erreurs (Act., xvii, 22-31).

Telle est la conception qu'on prête souvent à saint Paul. Mais c'est à tort. L'antithèse qu'il établit n'est pas entre la *nature* et la *grâce*, mais entre la *nature* et la *Loi*. Or, pour saint Paul, la Loi est si peu l'équivalent de la grâce qu'il se plaît à les mettre elles-mêmes en antithèse, comme nous le verrons bientôt.

Le point de vue de saint Paul demeure au fond celui de tous les écrivains sacrés. Si, sous d'autres aspects, il a soin de préciser ce qui est dû et ce qui est gratuit, il n'a guère souci de distinguer les dons naturels et les surnaturels; il prend toujours l'homme tel qu'il existe, c'est-à-dire dans l'ordre surnaturel, avec les dons de la nature complétés par ceux de la grâce et ne formant qu'un seul être; il n'envisage jamais l'homme qu'avec sa destinée surnaturelle, avec ses éléments constitutifs complets, naturels et surnaturels : σῶμα, ψυχή, πνεῦμα (I Thess., v, 23; cf. Act., xvii, 29).

Quand il oppose les païens et les Juifs, c'est pour attribuer aux Juifs le privilège des lumières de la Loi révélée, pendant que les païens n'ont que les lumières de la raison naturelle; ce n'est pas pour n'accorder qu'aux Juifs la grâce et la refuser aux païens, ce n'est pas pour mettre les Juifs dans l'ordre surnaturel et reléguer les païens dans l'ordre naturel, car païens et Juifs sont également constitués dans l'ordre surnaturel. Les Juifs, en conséquence de leur privilège, ont des grâces de choix, tandis que les païens n'ont que des grâces communes, mais les uns et les autres ont des grâces. Refuser des grâces aux païens serait aller contre tout l'ensemble de la doctrine de saint Paul; pour la préparation providentielle au christianisme, les païens suivent une voie plus longue et plus laborieuse que celle des Juifs, mais ils ne sont pas plus abandonnés de Dieu dans cette voie que les Juifs ne le sont dans la leur (Rom., i-ii). Dieu, dans les siècles passés, dans les temps d'ignorance, a laissé les gentils suivre leurs voies (Act., xiv, 15; xvii, 30); il les a même livrés à leurs passions, à leur sens pervers (Rom., i, 24, 26, 28), mais il ne les a jamais laissés sans témoignage (Act., xiv, 16). Quand saint Paul dit que « des païens, sans avoir la Loi, accomplissent *naturellement* ce que commande la Loi » (Rom., ii, 14),

naturellement ne veut pas dire *par les seules forces de la nature* et *sans le secours de la grâce*, cela veut dire simplement *sans les lumières surnaturelles de la Loi*, car dans tout ce contexte, la Loi n'est envisagée que comme lumière surnaturelle (F. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. I, p. 235). Saint Paul ne s'inquiète pas ici du principe des actions, mais de leur norme extérieure : la nature, c'est la lumière de la raison naturelle qui, à défaut de la Loi, dit aux gentils ce qu'ils doivent faire et éviter (Lagrange, *Épître aux Romains*, sur II, 14, p. 49). La nature ne s'oppose donc pas à la grâce, mais à la Loi.

Le seul passage de saint Paul où se vérifie l'antithèse de la *nature* et de la *grâce* est Eph., II, 3 : « Nous étions *par nature* enfants de colère comme les autres. » On donne souvent au terme « par nature » (φύσει) le sens de « en naissant » : *nous naîtrions enfants de colère*, ce serait l'affirmation directe du péché originel. Cette traduction a d'illustres partisans : saint Augustin, saint Thomas, Estius. Cependant la plupart des exégètes contemporains rejettent cette interprétation pour s'attacher à celle de saint Jean Chrysostome : il n'est pas question directement du péché originel; il s'agit de l'universalité des péchés personnels. Nous ne sommes pas ici sur le plan de Rom., V, 12-21, ni même sur celui de Rom., VII, 7, mais sur celui de Rom., I, 18; III, 20 (A. Lemonnyer, *Théol. du Nouv. Test.*, Paris, 1928, p. 83). La doctrine n'y perd rien, car si le péché originel n'est pas directement affirmé, il est supposé comme la source commune des inclinations mauvaises dont notre nature est infectée. L'opposition, ici, n'est pas entre les Juifs et les païens; ils sont, au contraire, mis sur le même pied : « Nous (autres, Juifs) étions *par nature* enfants de colère comme les autres (les païens) » (Eph., II, 3). L'opposition est entre ce que païens et Juifs étaient *autrefois* et ce qu'ils sont *aujourd'hui*. Autrefois, ils étaient pécheurs et adonnés aux vices; aujourd'hui, ils sont vivifiés, ressuscités (Eph., II, 5-6), créés dans le Christ Jésus, pour les bonnes œuvres (Eph., II, 10). Or ce qu'ils étaient autrefois, ils l'étaient « par nature » (φύσει), en vertu des inclinations mauvaises, héritées du premier père, donc plutôt d'eux-mêmes que de naissance (II, 3). Ce qu'ils sont aujourd'hui, ils le sont « par grâce » ou, pour préciser, ils le sont tout à la fois « par miséricorde » (ἐν ἐλέει, II, 4) et « par grâce » (χάριτί, II, 5 ; τῇ χάριτί, II, 8); le principe de la transformation commune aux païens et aux Juifs, c'est la miséricorde et la grâce de Dieu qui sont au point de départ de l'économie actuelle (cf. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. II, Paris, 1912, p. 85-86).

L'antithèse ici visée est donc bien celle que la théologie développera entre la nature et la grâce, mais la rencontre est plus accidentelle que profonde, car le mot « nature », ici, ne s'applique qu'aux mauvaises tendances; or si ces tendances lui appartiennent, elles ne sont qu'un accessoire dans la notion de nature qui est à la base des développements théologiques (cf. Gaudel, art. *Péché originel*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 315).

Les autres cas où le mot « nature » se rencontre dans le Nouveau Testament n'ont rien à voir avec notre antithèse; ils se rattachent, avec des nuances particulières, aux deux principales acceptions du terme, l'acception *historique* et l'acception *philosophique*. L'acception historique, plus voisine de l'étymologie *(nasci)* désigne par *nature, ce qu'on apporte en naissant;* c'est ainsi que saint Paul parle de Juifs *de nature*, c'est-à-dire « de naissance » (Gal., II, 15), *d'incirconcision de nature*, c'est-à-dire « de naissance » (Rom., II, 27). Une opinion signalée plus haut attribue ce sens à Eph., II, 3 : « Nous étions *par nature*, c'est-à-dire *en naissant*, enfants de colère. » Dans la comparaison de l'olivier (Rom., XI, 21-24), *naturel* s'oppose à *artificiel;* les branches *naturelles* sont comparées aux branches *entées*.

L'acception philosophique désigne par *nature* les *éléments* ou *propriétés* qui constituent un être, soit les éléments essentiels, soit les éléments accessoires. Sous le rapport des éléments essentiels, saint Jacques parle de la nature *animale* et de la nature « humaine » (III, 7); saint Pierre, de la *nature divine* dont la grâce nous fait participants (II Petr., I, 4); ce texte nous fait pénétrer dans les profondeurs de la doctrine de la grâce, mais sous un autre aspect que celui qui est ici en cause. Saint Paul parle, par opposition au vrai Dieu, de « ceux qui *par leur nature* ne sont pas des dieux » (Gal., IV, 8; cf. I Cor., VIII, 5). Sous le rapport des éléments secondaires, saint Paul parle des immoralités « contre nature » (Rom., I, 26) et du témoignage de *la nature* au sujet de la chevelure chez l'homme et chez la femme (I Cor., XI, 14).

Ces deux sens, qu'on trouve côte à côte dans la sainte Écriture, continueront à se présenter ainsi chez les Pères de l'Église. La théologie, au contraire, s'attachera au développement du sens philosophique et laissera de côté le sens historique. Mais il arrivera, avec le cours du temps, qu'on perde de vue la distinction de ces deux sens : le sens historique, qui figure dans les textes anciens, interviendra parfois dans les discussions doctrinales et y provoquera les plus lamentables confusions. C'est une confusion de ce genre qui est à la base des erreurs de Baïus et de Jansénius; ces hérétiques, étudiant les Pères et surtout saint Augustin, ont attribué le sens *philosophique* à des formules qui ne sont susceptibles que du sens *historique;* saint Augustin dit que la grâce était l'état *naturel* (il faudrait traduire *natif*) de l'homme innocent; Baïus et Jansénius en concluent que la grâce était *naturelle*, donc *due* à *l'homme innocent;* qu'elle n'est *surnaturelle* que par rapport à l'état actuel de déchéance.

Si la Bible, même avec saint Paul, laisse à peine entrevoir l'antithèse de *nature* et de *grâce* sur laquelle, depuis lors, la théologie a concentré son effort d'élaboration rationnelle, il en est d'autres, au contraire, que la théologie a plus ou moins laissé retomber au second plan, tandis que saint Paul les a présentées avec insistance pour éclairer la notion de grâce. Il y en a trois principales : *la grâce et les œuvres, la grâce et la Loi, la grâce et le péché*. Si elles sont moins fréquentes dans les autres épîtres, du moins dans celles aux Galates et aux Romains, elles sont comme le fond du tableau dont la *grâce* occupe le centre.

2. *Grâce et œuvres*. — Cette antithèse vise à faire ressortir la *gratuité* de la grâce. Cette propriété est trop fondamentale pour que, avant d'être mise en relief par l'antithèse, elle n'ait pas été souvent exprimée d'une façon positive et directe. La plus incisive des formules de saint Paul est celle qui figure dans la célèbre définition de la justification, fruit de la grâce (Rom., III, 21-26) : « Les hommes, écrit l'Apôtre, sont justifiés *gratuitement* par la *grâce* [de Dieu], au moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ... » (Rom., III, 24). En français : *gratuitement, grâce* et même en latin : *gratis, per gratiam*, la déclaration semble une tautologie et, de fait, saint Augustin a souvent joué sur cette ressemblance de termes (*In Joa.*, III, 9; *De gestis pelag.*, c. XIV; *De peccat. orig.*, c. XXIII). Il n'en est pas de même dans le texte original grec où les deux mots n'ont pas la même consonance et se rattachent à des racines différentes (δωρεάν, χάρις). Or, précisément, le terme, joint ici à χάρις, nous révèle un nom synonyme qui désigne la grâce et en souligne la gratuité; aussi le nom, avec cette nuance, revient-il souvent, soit seul, soit en connexion plus ou moins étroite avec χάρις. Nous avons signalé plus haut (col. 717) les noms synonymes, empruntés à la racine διδωμι, qui désignent la troisième acception de la grâce : « don gratuit », δωρεά (Joa., IV, 10; Act., VIII, 20); « don de Dieu » (Act.,

II, 38; x, 45; XI, 17); « don du Saint-Esprit » (II Cor., IX, 15; Eph., IV, 7; Hebr., VI, 4); δώρημα (Rom., V, 16; Jac., I, 17); δῶρον (Eph., II, 8); δόσις (Jac., I, 17). Parfois ils accompagnent de plus ou moins près le mot χάρις pour en accentuer la nuance : « C'est par la *grâce* que vous êtes sauvés au moyen de la foi; cela ne vient pas de vous; c'est le « don » (δῶρον) de Dieu; ce n'est point par les *œuvres*... » (Eph., II, 8.) Le mot « don », non content d'accompagner celui de « grâce », vient encore renforcer l'antithèse entre la *grâce* et les *œuvres*. Le parallèle entre Adam et Jésus-Christ (Rom., v, 12-21) présente à trois reprises cette association du *don* à la *grâce :* la « grâce » (χάρις) de Dieu comme source devient par Jésus-Christ un « don » (δωρεά) que les hommes peuvent mettre à profit (v, 15). De la même manière (v, 17) l'*abondance de la grâce*, c'est-à-dire la grâce, comme source abondante, est accompagnée du *don de la justice* (cf. le don dans la grâce d'un seul, du ỳ. 15). Dans l'intervalle (ỳ. 16), δώρημα, « don », vient accentuer la gratuité de χάρισμα dont c'est déjà le sens; les meilleurs traducteurs en sont réduits à rendre les deux mots grecs par le même mot français « don » (cf. Eph., III, 7, le *don* de la *grâce* de Dieu...).

Mais cette gratuité éclate mieux dans l'antithèse. Celle-ci se présente avec trois nuances, suivant que la grâce exclut : *a) les œuvres; b) le mérite; c) la dette.*

a) Grâce et œuvres. — La formule la plus remarquable est celle de Rom., XI, 6. Si, au temps de saint Paul, comme à celui d'Élie, il y a eu un reste de fidèles en Israël, « c'est par une élection de *grâce;* or si c'est *par grâce*, ce n'est plus *par les œuvres;* autrement *la grâce* cesse d'être *une grâce* ». L'antithèse entre : « par grâce » (τῇ χάριτι) et « par les œuvres » (ἐξ ἔργων), n'est pas seulement incisive dans la forme, elle est soulignée et justifiée par le texte. Sous des formes moins vives, mais tout aussi claires, elle revient fréquemment : « C'est *par la grâce* (τῇ χάριτι) que vous êtes sauvés... ce n'est point *par les œuvres* » (οὐκ ἐξ ἔργων, Eph., II, 8; cf. col. 1042). « Dieu nous a sauvés et nous a appelés par une vocation sainte *non à cause de nos œuvres* (οὐ κατὰ τὰ ἔργα), mais selon son propre décret et la *grâce* (κατὰ... χάριν) qui nous a été donnée en Jésus-Christ » (II Tim., I, 9). « Dieu nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous faisions (οὐκ ἐξ ἔργων) mais selon sa miséricorde (κατὰ τὸ ἔλεος), afin que nous soyons justifiés par sa grâce » (τῇ χάριτι, Tit., III, 5).

Ce qui arrive encore plus fréquemment, c'est que l'antithèse, au lieu de s'établir directement entre les *œuvres* et la *grâce*, porte sur un terme équivalent à celui de *grâce :* c'est principalement celui de *foi;* le rapprochement de la foi et de la grâce n'est-il pas marqué par saint Paul lui-même? « C'est *par la grâce* (τῇ χάριτι) que vous êtes sauvés, « au moyen de la foi (διὰ πίστεως)... et non par les œuvres » (Eph., II, 8; cf. col. 1042). De cette antithèse entre la foi et les œuvres, les formules sont d'autant plus nombreuses qu'elles répondent à la thèse fondamentale de l'épître aux Romains et surtout de l'épître aux Galates. « Sachant que l'homme est justifié non *par les œuvres de la Loi*, mais par *la foi dans le Christ Jésus...*, nous aussi nous avons cru, afin d'être justifiés *par la foi* et non par *les œuvres de la Loi* » (Gal., II, 16-18) et le développement ne s'achèvera pas que, au lieu de la foi, ne soit nommée la « grâce » (Gal., II, 21). L'Apôtre, avec une insistance émouvante, demande aux Galates si c'est par les *œuvres de la Loi* ou *par l'audition de la foi* (c'est-à-dire par la grâce) qu'ils ont reçu l'Esprit, au milieu des manifestations des charismes (Gal., III, 3, 5). Même enseignement dans l'épître aux Romains. Si la jactance humaine est exclue, ce n'est pas par la *loi des œuvres*, mais par celle *de la foi*, « car nous tenons pour certain que l'homme est justifié *par la foi* à l'exclusion des *œuvres de la Loi* » (Rom., III, 27-28). Dans le cas d'Abraham, ce ne sont pas *ses œuvres*, mais c'est *sa foi*, effet de la *grâce*, qui lui est imputée à justice (Rom., IV, 2-5). Si Israël a échoué dans sa recherche de la loi de justice, c'est qu'il l'a demandée non à *la foi*, mais *aux œuvres* (IX, 31-32). Ce n'est pas en vertu *des œuvres*, mais par *le choix de celui qui appelle*, c'est-à-dire par une faveur gratuite, que Jacob fut préféré à Esaü (IX, 11).

Les œuvres dont il est ici question sont d'ordinaire les œuvres de la loi mosaïque; l'Apôtre le dit maintes fois (Rom., II, 15; III, 20, 27, 28; IX, 32; Gal., II, 16; III, 2, 5, 10) et il faut le sous-entendre bien d'autres fois. Ces œuvres étaient en cause; les judaïsants leur attribuaient une valeur de salut que l'Apôtre contestait énergiquement. Mais les assertions de saint Paul vont au delà; elles s'appliquent à des œuvres qui n'étaient pas celles de la Loi, par exemple, celles d'Abraham (Rom., IV, 2-5). L'antithèse de l'Apôtre est absolue.

Faut-il s'étonner du langage de l'Écriture qui sans cesse promet le salut aux œuvres et inversement exige les œuvres pour le salut? S'il est un principe qui retentit partout dans la Bible, c'est bien celui qui proclame : à chacun selon ses œuvres (Ps., XXVIII, 4; LXII, 13; Prov., XXIV, 12, 29; Eccli., XVI, 13, 15; Jer., XXXI, 16; Lam., III, 64; Rom., II, 6; Apoc., II, 23); il nous a été présenté par chacun des tableaux que nous avons tracés, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament (cf. col. 898, 967, 996, etc.). Les pénétrants examens de conscience suggérés par l'Esprit-Saint aux Églises de l'Apocalypse ne parlent pour ainsi dire que d'« œuvres » (II, 2, 5, 6, 9, 13, 19, 22, 23, 26, etc.). Nous avons vu qu'il n'y a pas autre chose qu'une curieuse opposition de terminologie entre saint Paul et saint Jacques : saint Paul vante la foi et déprécie les œuvres; saint Jacques exalte les œuvres et les exige comme marques de la foi vivante. Mais saint Paul lui-même n'est pas moins énergique à réclamer les œuvres (Rom., II, 6; I Cor., III, 13, 14, 15; v, 2; II Cor., v, 10; IX, 8; XI, 15; Eph., II, 10; IV, 12; v, 11; Phil., I, 6, 22; Col., I, 10, 21; I Thess., v, 13). Entre toutes les épîtres de l'Apôtre, les pastorales sont particulièrement pleines de ces exigences (cf. col. 1038).

L'antithèse garde toute sa portée et s'accommode de toutes ces données. Au point de départ est la grâce de Dieu. Avant la grâce, l'œuvre de l'homme est sans valeur pour le salut. « La priorité de la grâce est indéniable. Dieu commence toujours avant l'homme le salut de l'homme » (F. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. I, p. 210). Mais quand la grâce a ouvert le circuit, les œuvres, actionnées par le courant, peuvent et même doivent suivre; elles sont méritoires en vertu de la grâce qui les anime.

b) Grâce et mérite. — Ce qui, dans les œuvres, fait antithèse à la grâce, c'est leur *mérite* prétendu. Pharisiens au temps de l'Évangile et judaïsants à l'âge apostolique regardaient la justice comme étant à la portée de leurs efforts humains et prétendaient la *mériter par leurs œuvres*. C'est cette erreur que reprendront les pélagiens d'après lesquels la grâce est accordée selon les mérites (cf. col. 935 et 940).

Pour les judaïsants en particulier, leur illusion, au témoignage de saint Paul, c'est de prétendre acquérir une *justice propre :* « Ne connaissant pas la justice de Dieu, ils cherchent à établir *leur justice propre* » (Rom., x, 3). Et l'Apôtre va expliquer ce qu'il entend par là. Il a voulu tout perdre pour gagner le Christ et pour être trouvé en lui « *non avec sa propre justice* — celle qui vient de la Loi — mais avec celle qui naît *de la foi dans le Christ, la justice qui vient de Dieu* par la foi » (Phil., III, 9). La justice propre, c'est celle qui vient de la Loi, celle qui vient de nous par les œuvres, celle qu'on prétend mériter. Au contraire, la justice

de Dieu, la seule vraie, c'est celle qui vient de Dieu par la foi (Rom., I, 17), celle qui est conférée par grâce à ceux qui s'en avouent indignes (Rom., III, 21-30). Pour y recourir, il faut se reconnaître pécheurs, c'est-à-dire convenir qu'on ne la mérite pas; c'est la démarche que les Juifs trouvaient bonne pour les gentils, mais à laquelle ils répugnaient pour eux-mêmes.

c) Grâce et dette. — Dans la grâce, ce qui fait antithèse au caractère de *gratuité*, c'est le caractère de *dette;* à ce qui est *gratuit* s'oppose ce qui est *dû*. Saint Paul rattache cet aspect du problème aux deux précédents. Dans l'exemple d'Abraham dont le livre de la Genèse (XV, 6) dit qu' « il crut en Dieu et que cela lui fut compté comme justice », l'Apôtre oppose deux façons de régler le compte d'un débiteur : le règlement *de dette* ou de rigueur, si le débiteur a rempli les obligations contractées (κατὰ ὀφείλημα); le règlement *de grâce* ou de faveur, si le maître, sans l'accomplissement des œuvres, donne quittance au débiteur et se contente de sa foi, (κατὰ χάριν, Rom., IV, 2-5). On pourrait de même parler de deux modes de justification : le mode *de dette*, qui s'appuierait sur les œuvres et le mode *de grâce*, qui, à défaut d'œuvres, s'appuie sur la foi. La justification que produiraient les œuvres propres serait le fruit du labeur de l'homme : elle lui serait due comme le salaire est dû à l'ouvrier. Étant une dette, elle ne serait pas une grâce; la grâce a pour caractère essentiel la gratuité. Elle ne saurait donc être une justice véritable. Au contraire, celui qui, sans les œuvres, mais par la seule foi, acquiert la justification, celui-là l'obtient *par grâce;* car la foi n'est pas l'équivalent de la justice obtenue, mais une condition que Dieu demande et qu'il accorde par sa grâce.

Cet aspect que saint Paul ne touche qu'en passant devait prendre un vif relief chez les Pères et les théologiens et devenir le point de vue classique pour délimiter le domaine de la grâce. L'hérésie y a contribué en créant une équivoque sur les termes de *dû* et de *gratuit*. Les pélagiens qualifiaient de *grâce* même les dons de nature, comme la création, sous prétexte que ces dons sont *gratuits* et que Dieu les accorde sans les *devoir* aucunement. Saint Augustin a nettement dissipé l'équivoque : « En dehors de la grâce par laquelle a été créée la nature humaine (grâce commune aux chrétiens et aux païens), il y a une grâce plus haute, non celle par laquelle le Verbe nous a créés hommes, mais celle par laquelle le Verbe incarné a fait de nous des fidèles » (*Serm.*, XXVI). «La grâce que recommande l'Apôtre, ce n'est pas celle par laquelle nous avons été créés pour devenir des hommes, mais celle par laquelle nous avons été justifiés quand nous étions des hommes pécheurs » (*Epist.*, CXCIV, n. 8). Et d'une façon plus précise, dans la fameuse *Lettre des cinq évêques d'Afrique au pape Innocent Ier ;* « Quoiqu'on ait de bonnes raisons d'appeler *grâce de Dieu* celle par laquelle nous avons été créés, car elle ne vient pas du mérite d'œuvres antérieures, mais de la bonté gratuite de Dieu, il y a une autre grâce par laquelle nous sommes prédestinés, appelés, justifiés, glorifiés » (n. 7). Sur quoi le grand docteur accentue l'antithèse de saint Paul : « Le nom même de grâce et l'intelligence de ce nom disparaissent, si ce qui est donné ne l'est pas gratuitement, mais seulement à qui en est digne. Pour qui en est digne, c'est une dette et, si c'est une dette, ce n'est pas une grâce; la grâce se donne, la dette se paie; la grâce se donne à ceux qui sont indignes, afin que la dette se paie à ceux qui sont dignes » (*De gestis pelag.*, c. XIV; cf. *In Joa.*, III, 9).

La distinction précisée par saint Augustin a été consacrée par la théologie qui lui a donné une formule technique. La grâce, donnée gratuitement, exclut le caractère de dette. Mais il y a une double dette : l'une qui provient du mérite et concerne la personne *(debitum morale personæ)*, l'autre qui se rapporte à la condition de la nature; la raison et les propriétés qui en découlent sont dues à la nature humaine *(debitum physicum naturæ)*. De ces deux dettes, les dons naturels n'ont pas la première, mais bien la seconde: au contraire, les dons surnaturels n'ont ni l'une ni l'autre, c'est pourquoi ils revendiquent spécialement le nom de « grâce » (cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXI, art. 1, ad 2um; *De verit.*, q. VI, art. 2).

Tel demeure le point de vue de la théologie moderne (cf. Palmieri, *De gratia divina;* Mazzella, Hurter...). La grâce exclut toute dette chez celui qui donne, tout droit chez celui qui reçoit; elle n'exclut pas seulement le *debitum morale personæ*, mais aussi le *debitum physicum naturæ*. Elle n'est pas seulement accordée *avec* bienveillance *(cum benevolentia)*, mais elle provient *de* la bienveillance *(ex benevolentia)*. Il est cependant une *dette* qu'elle n'exclut pas, c'est la dette qui s'appuie sur une grâce antérieure; la nature élevée à l'état surnaturel et la personne agissant avec et par la grâce ont droit à de nouvelles grâces : c'est le fondement de la doctrine du mérite chrétien. Ces grâces sont dues immédiatement, mais médiatement et dans la racine elles demeurent gratuites » (cf. Hurter, *Theol. dogm. Compendium*, 9e éd., t. III, 1896, p. 59).

3. *Grâce et Loi.* — L'antithèse de saint Paul entre *la grâce et les œuvres*, visant habituellement, sous le nom d'œuvres, *les œuvres de la Loi*, devient souvent une *antithèse entre la grâce et la Loi*.

La Loi et la grâce désignent deux régimes qui s'opposent et dont le second a éliminé le premier. La Loi, c'est le régime qui a gouverné le peuple de Dieu, depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ; la grâce, c'est le régime du nouveau peuple de Dieu, depuis Jésus-Christ et l'Évangile.

Le seul fait de l'antithèse semble exclure de la Loi toute grâce; c'est ce qui paraît résulter de quelques formules abruptes de saint Paul : « Nous ne sommes plus *sous la Loi* (ὑπὸ Νόμον), mais *sous la grâce* (ὑπὸ χάριν) » (Rom., VI, 14, 15). Saint Jean, lui aussi, présente l'antithèse de la même façon : « *La Loi* a été donnée par Moïse; *la grâce et la vérité* sont venues par Jésus-Christ » (Joa., I, 17). A la Loi donnée par Moïse, il oppose l'Évangile venu par Jésus-Christ et représenté par la grâce et la vérité. Et cette formule, qui est employée dans le prologue et ne reparaît point dans le cours du quatrième évangile, suggère que ce langage, inusité au temps du Christ, est, depuis, devenu courant dans l'Église.

Si des formules aussi incisives sont relativement rares, la pensée que recouvrent ces formules est, au contraire, très fréquente; elle est au fond de la thèse des épîtres aux Galates et aux Romains. Les Galates, voulant garder la Loi, doivent renoncer à la grâce, car il y a incompatibilité entre les deux régimes : « Vous n'avez plus rien de commun avec le Christ, vous tous qui cherchez la justification dans *la Loi;* vous êtes déchus de *la grâce* » (Gal., V, 4-5). « Vous avez été appelés *en la grâce de Jésus-Christ;* comment vous laissez-vous détourner de celui qui vous a appelés » (I, 6)? « Je ne rejette pas la *grâce* de Dieu, car si la *justice* (fruit de la *grâce*) s'obtient par la *Loi*, le Christ est donc mort pour rien » (II, 21). Bref, il faut choisir entre la Loi et la grâce. Or la grâce, c'est Jésus-Christ.

Dans l'épître aux Romains, la déclaration capitale qui constitue, pour ainsi dire, la définition de la justification (III, 21-26), oppose le régime périmé de la *Loi* (ỳ. 21) au régime nouveau de la *grâce* rédemptrice de Jésus-Christ (ỳ. 24) et, dans le cas d'Abraham, l'Apôtre expose que, si la *promesse* faite au patriarche l'emporte sur la *Loi*, c'est afin que tout se passe *par grâce* (Rom., IV, 16).

Mais ce serait rétrécir la pensée de saint Paul que de restreindre l'antithèse aux cas où figure le mot « grâce »; car, comme dans l'antithèse « grâce et œuvres » (cf. col. 1230), le mot « grâce » est souvent remplacé par des équivalents; et, cette fois encore, le principal équivalent est la *foi*. L'antithèse devient alors celle de la *Loi* et de la *foi*. La foi n'est-elle pas la forme initiale de la grâce? Et, quand elle a son sens plénier, la *foi* n'est-elle pas, comme la *grâce*, le régime même de l'Évangile? C'est, sous cette forme que l'antithèse remplit la partie dogmatique de l'épître aux Galates (III-IV). Les Galates, au moment de leur conversion, ont reçu l'Esprit-Saint; est-ce par la *Loi* ou par la *foi*, leur demande à deux reprises l'Apôtre? Est-ce *par les œuvres de la Loi* ou par *la soumission de la foi* (Gal., III, 2, 5)? Ce n'est pas la *Loi* qui justifie devant Dieu, mais la *foi* dont vit le juste (Gal., III, 11; cf. Hab., II, 4). La *Loi* ne procède pas de la *foi* (Gal., III, 12). La Loi n'attire que la malédiction; c'est la foi au Christ Jésus qui attire la bénédiction promise à Abraham et la réalise par l'effusion de l'Esprit promis (III, 13, 14). « Avant que vînt *la foi*, nous étions enfermés sous la garde de la *Loi*, en vue de la *foi* qui devait être révélée. Ainsi la *Loi* a été notre pédagogue pour nous conduire au Christ, afin que nous fussions justifiés par la *foi*. Mais la *foi* étant venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue » (Gal., III, 23-25).

Avec la foi, la grâce a encore pour équivalents la *justice* et la *promesse*. *La justice*, opposée à *la Loi* qu'elle dépasse, est associée à la *grâce* et à la *foi* dont elle est le fruit (Rom., I, 17; III, 22, 25, 26; IV, 13; IX, 30; I Cor., V, 21). Sur ce terme même, l'antithèse s'établit, d'une façon plus complexe, entre la *justice de la Loi* (Rom., X, 5; Gal., II, 21; III, 21; Phil., III, 6, 9) et la *justice de la foi* (Rom., IV, 11; IX, 30; X, 6; Gal., V, 5; Phil., III, 9). La *promesse* est aussi un régime de *grâce* et, par-dessus la *Loi*, elle rejoint l'Évangile (Rom., IV, 13, 16, 20; Gal., III, 14, 18). Et ces termes, associés l'un après l'autre à celui de grâce : « grâce et foi » (Rom., IV, 16; Eph., II, 8); « grâce et justice » (Rom., V, 17); « grâce et promesse » (Gal., III, 18), s'associent entre eux à leur tour : « justice et foi » (Rom., III, 22; IV, 11, 13; IX, 30; Hebr., XI, 7); « promesse et foi » (Rom., IV, 14), pour s'opposer au terme de Loi (Rom., IV, 16).

Cette antithèse, sous ses diverses formes, vise avant tout à exalter la grâce; mais il semble bien qu'elle n'obtienne ce résultat que moyennant une véritable dépréciation de la Loi. « La Loi, d'après saint Paul, ne fait que donner la connaissance du péché » (Rom., III, 20; cf. VII, 7). Elle est incapable de procurer la vie (Gal., III, 21), de produire la justice (Rom., X, 5; Phil., III, 6, 9); la justice qui viendrait de la Loi est discréditée par l'Apôtre, comme une *justice propre*, une justice illusoire. La Loi produit la colère (Rom., IV, 15; cf. III, 19). Elle a été établie en vue des transgressions (Gal., III, 19). Elle n'est qu'un pédagogue maussade dont l'enfant aspire à être affranchi (Gal., III, 25), qu'un geôlier sous la garde duquel le peuple de Dieu était incarcéré jusqu'à la venue du Christ (Gal., III, 23). Par le fait de son opposition à la grâce, la Loi se trouve fâcheusement associée au péché, qui est la véritable antithèse de la grâce : la Loi provoque la concupiscence et la concupiscence fournit au péché l'occasion de causer la mort (Rom., VII, 7-11). « La puissance du péché, c'est la Loi » (I Cor., XV, 56). A cet enseignement de saint Paul, saint Pierre lui-même fait écho, au concile de Jérusalem : « Pourquoi imposer aux disciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter? *C'est par la grâce du Seigneur Jésus-Christ que nous croyons être sauvés* » (Act., XV, 11), et non par la Loi impossible à porter (ỳ. 10).

Ce serait se méprendre sur la pensée de saint Paul que de s'en tenir au sujet de la Loi à ce réquisitoire d'occasion. L'Apôtre n'est pas sans avoir conscience des conclusions abusives qu'on pourrait tirer de son langage, aussi est-il le premier à protester, chemin faisant, de son estime pour la Loi : « le commandement est saint, juste et bon » (Rom., VII, 12). « La Loi est sainte (VII, 12), bonne (VII, 16), spirituelle » (VII, 14). « Nous savons que la Loi est bonne, pourvu qu'on en use légitimement » (I Tim., I, 8). Ce qu'il en dit, loin de la détruire, ne sert, au contraire, qu'à l'établir (Rom., III, 31).

Comment alors accorder chez lui, avec tout le bien qu'il pense de la Loi, tout le mal qu'il en dit? C'est que, pour déprécier ainsi la Loi, il n'a qu'à l'envisager sous l'angle où la présentent les judaïsants; ils la considèrent comme se suffisant à elle-même, comme capable de procurer, par elle seule, la justification. Or il se trouve qu'en voulant ainsi exalter la Loi, ses indiscrets défenseurs la compromettent et la dépouillent de ce qui fait tout son prix, la grâce qu'elle contient. Car la Loi a un beau rôle : « elle est en vue de la foi » (Gal., III, 23); « sa fin, c'est le Christ » (Rom., X, 4). Mais ce rôle est dépendant : la Loi est subordonnée au régime de la *promesse* qui était déjà un régime de foi et de grâce et qui existait avant elle, comme le montre l'exemple d'Abraham (Rom., IV); durant le règne de la Loi elle-même, la foi et la grâce continuent à être le principe de la justification, comme le prouve le langage de David (Ps., XXXII, 1, 2; cf. Rom., IV, 6-8). Bref ce qui fait la sainteté, la grandeur, la bonté de la Loi, c'est justement la part de grâce qu'elle contient. D'ailleurs, c'est la Loi elle-même qui reconnaît son caractère transitoire et subordonné : « C'est par la Loi que je suis mort à la Loi, afin de vivre *pour Dieu* » (Gal., II, 19). C'est elle-même aussi qui rend témoignage au régime nouveau de la justice de Dieu ou de la grâce (Rom., III, 21). La Loi était destinée à procurer la vie (Rom., VII, 10); ce n'est qu'accidentellement qu'elle s'est mise à la remorque du péché et qu'elle a conduit à la mort (Rom., VII, 10).

En somme saint Paul, qui est amené par sa polémique contre les judaïsants à souligner dans la Loi son caractère d'antithèse à la grâce, ne méconnaît pas la continuité réelle mais progressive de cette grâce sous tous les régimes : loi de nature, promesse, loi mosaïque, jusqu'au plein épanouissement de l'économie évangélique; mais d'autres écrivains sacrés donnent plus de relief à cette continuité de l'Ancien et du Nouveau Testament sous le signe commun de la grâce et de la foi; par exemple, l'épître aux Hébreux (XI, 1-XII, 3; cf. col. 1055) et les écrits johanniques : quatrième évangile et Apocalypse (cf. col. 1127). Pendant que saint Paul, pour les mêmes motifs, insiste sur l'abrogation de la Loi (Rom., VII; Eph., II, 15), d'autres présentent l'Évangile comme l'*accomplissement*, le *perfectionnement* de cette Loi (Matth., V, 17), pensée profonde que reprend avec vigueur l'épître aux Hébreux (VII, 19; IX, 9; X, 1, 14). Pour saint Jacques, la Loi est si peu abrogée que le christianisme l'a spiritualisée, aussi est-il lui-même la « loi royale » (II, 8), la « loi de liberté » (II, 12), enfin « la loi parfaite de liberté » (I, 25). D'ailleurs saint Paul lui-même donne volontiers au christianisme le nom de loi : c'est la « loi de Dieu » (Rom., VII, 22, 25; VIII, 7), la « loi du Christ » (Gal., VI, 2), la « loi de la foi » (Rom., III, 27), la « loi de justice » (Rom., IX, 31), la « loi de l'esprit de vie » (Rom., VIII, 2), bref, une *loi* dont la plénitude est l'*amour* (Rom., XIII, 10).

4. *Grâce et péché.* — Cette antithèse est à la base de la précédente; elle est, en effet, beaucoup plus fondamentale; ce n'est qu'accidentellement, par la faute des Juifs, que la Loi, destinée au bien, à la grâce, à la vie

(Rom., VII, 10), a conduit au mal, au péché, à la mort (Rom., VII, 10), résultat que Dieu avait prévu et dont il a tiré parti. Mais le *péché* est essentiellement l'antithèse de la *grâce;* péché et grâce se font face sur toute la ligne; comme il y a des manifestations particulières de la grâce, il y a aussi des manifestations particulières du péché; comme le péché se personnifie, ainsi la grâce se personnifiera. Comme la grâce et la Loi sont des régimes sous lesquels on vit, ainsi le péché; comme on est sous la « Loi » (Rom., VI, 14; I Cor., IX, 21), sous la « grâce » (Rom., VI, 15), ainsi est-on « sous le péché » (Gal., III, 22; cf. Rom., III, 9), « vendu au *péché* » (Rom., VII, 14). C'est par la *grâce* que Dieu triomphe du *péché,* que l'homme est délivré du *péché,* etc.

Cette antithèse est partout dans la doctrine de saint Paul. La « rémission des péchés » est due « à la richesse de la *grâce de Jésus-Christ* » (Eph., I, 7). Quand, dans un contraste qui lui est familier, l'Apôtre oppose l'état de ses lecteurs avant et après leur conversion, le premier état est caractérisé par le péché et ses effets : « Alors que nous étions *morts par nos offenses* » (Eph., II, 5); le second, par la grâce et ses fruits : « Dieu nous a *vivifiés* avec le Christ par *grâce*..., afin de montrer l'infinie richesse de sa *grâce*..., car c'est par la *grâce* que vous êtes sauvés » (Eph., II, 5, 6, 8). Voici le même contraste dans l'ordre inverse : le premier tableau présente la « grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes »; le second lui oppose le péché sous toutes ses formes : « l'impiété et les convoitises mondaines » (Tit., III, 3). Le Christ, source de la grâce (Gal., I, 3), « s'est donné lui-même pour nos *péchés* » (Gal., I, 4). Le Christ, « ministre de péché » (Gal., II, 17), c'est, pour saint Paul, le type de la conséquence absurde, tant il est évident que le Christ est le destructeur du péché par sa grâce. Au péché qui, selon l'Écriture, a tout mis sous clef, qu'est-ce qui est opposé comme contre-partie? La foi, la promesse et la *grâce,* trois éléments qui sont corrélatifs : « L'Écriture a tout enfermé *sous le péché,* afin que, par la *foi* en Jésus-Christ, la *promesse* fût *donnée* (grâce) à ceux qui croient » (Gal., III, 22). Mais l'antithèse prend une portée exceptionnelle dans l'épître aux Romains dont la partie dogmatique repose, pour ainsi dire, tout entière sur elle. Il vaut la peine d'y insister : on a là, tout constitué, un des plus beaux chapitres de la *théologie de la grâce.*

Le double tableau des faiblesses du monde païen (I, 18-32) et de celles du monde juif (II, 1-III, 8) aboutit à l'uniforme conclusion, exprimée plusieurs fois avec une grande énergie : « Tous, Juifs et Grecs, sont *sous le péché* » (III, 9). De cette conclusion, l'aveu est demandé à la Loi elle-même qui le formule de telle sorte que « toute bouche soit fermée et que le monde entier soit sous le coup de la justice de Dieu » (III, 19). « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (III, 23), c'est-à-dire de la *grâce,* qui est la forme de la gloire ici-bas et, d'ailleurs, le commencement de la vraie gloire. Mais l'Apôtre ne prononce, avec tant de netteté, l'*universelle faillite* de la nature (I, 18-32) et de la Loi (II, 1-III, 8) dans l'abîme du *péché,* que pour proclamer aussitôt l'*universelle et gratuite justification* par la *grâce* de Dieu, au moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ (III, 24).

L'antithèse atteint son point culminant dans le fameux parallèle entre Adam et Jésus-Christ (V, 12-21) : Adam est l'auteur universel du *péché* par sa chute, et Jésus-Christ le réparateur non moins universel du péché par sa grâce. Le parallèle est composé d'une série d'antithèses qui constituent autant d'arguments, arguments de parité : ce qu'Adam a détruit, Jésus-Christ l'a restauré; arguments à fortiori : ce qu'Adam a perdu, Jésus-Christ l'a rendu surabondamment. Chacune des antithèses comporte, dans le premier membre, le *péché,* dans le second, la *grâce;* mais, soit pour varier les expressions, soit pour élargir le champ de la doctrine, les deux termes sont parfois remplacés par des termes équivalents ou par des termes voisins.

Le premier argument est un argument de *parité :* « Ainsi donc, comme, par un seul homme, *le péché* est entré dans le monde et, par le péché, *la mort,* et ainsi la mort a atteint tous les hommes, parce que tous ont péché » (V, 12). Le péché (ἡ ἁμαρτία) est ici le péché personnifié, considéré comme une puissance ennemie de Dieu; en fait, c'est le péché d'origine. On attendrait ici, en antithèse, la *grâce de Jésus-Christ* personnifiée. Mais, en réalité, le second membre est omis; après le développement complexe du premier membre (V, 12) et surtout après la longue parenthèse qui s'y est ajoutée (V, 13-14), la reprise symétrique eut été pénible littérairement. D'ailleurs le membre supprimé est facile à suppléer : « De même, par un seul homme, la *justice* est entrée dans le monde et, par la justice, la *vie* et ainsi la vie a atteint tous les hommes, parce *que tous ont été vivifiés* » (Origène). On comprend que saint Paul ait omis ce calque retourné (Lagrange). La *justice* personnifiée remplace ici la *grâce de Jésus-Christ* dont elle est le fruit.

Le deuxième argument est à fortiori : « Il n'en est pas de même de la *faute* et du *don gratuit.* Si en effet, par la *faute d'un seul,* tous sont morts, à plus forte raison la *grâce de Dieu* et le *don dans la grâce d'un seul homme,* Jésus-Christ, se sont répandus sur tous en abondance » (V, 15). Dans le premier membre, la « faute, la faute d'un seul » (παράπτωμα), c'est, les deux fois, l'acte coupable d'Adam et le châtiment de cette faute, c'est la mort physique de tous les hommes. Dans le deuxième membre, c'est d'abord le « don gratuit » (τὸ χάρισμα) particulier; puis c'est tout à la fois « la grâce de Dieu » (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ) dans sa source et le « don dans la grâce » (ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι) d'un seul homme, Jésus-Christ, c'est-à-dire l'application particulière que Jésus en fait à chaque homme; la récompense, c'est l'effusion abondante de ce don sur tous pour leur rendre la vie surnaturelle.

Le troisième argument est encore à fortiori. Il oppose le « péché » d'un seul (ἁμαρτάνειν) et le « don » (τὸ δώρημα) particulier de la grâce, le « jugement » (τὸ κρίμα) de condamnation d'un seul qui conduit au « châtiment » (κατάκριμα) et le « don de la grâce » (τὸ χάρισμα) qui conduit à la « justification » (δικαίωμα) pour beaucoup de péchés (V, 16).

Le quatrième argument est toujours à fortiori : d'une part, le « péché » (παράπτωμα) d'un seul, le fait d'un seul amène le règne de la mort; par contre, et à plus forte raison, l' « abondance de la grâce » (τῆς χάριτος) et du « don de la justice » (τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης) (fruit de la grâce) procure à ceux qui l'ont reçue le règne dans la vie par le seul Jésus-Christ (V, 17).

Le cinquième argument revient à l'idée fondamentale de *parité;* comme la « faute » (παράπτωμα) d'un seul fait peser la « condamnation » (κατάκριμα) sur tous les hommes, ainsi l' « acte justificateur » (δικαίωμα) d'un seul procure à tous la « justification » (δικαίωσις) [qui donne] la vie (V, 18).

Le sixième argument continue la *parité* et oppose à la désobéissance d'Adam, source universelle du *péché,* l'obéissance de Jésus-Christ, source universelle de la *justice* qu'il confère par sa *grâce* (V, 19).

Enfin, après une nouvelle digression sur le rôle de la Loi qui n'intervient que pour faire abonder le péché (V, 20 *a*), saint Paul tire la conclusion du parallèle en deux nouveaux arguments; c'est là que l'antithèse, si délibérément poursuivie, atteint ses formules les plus abruptes : dans l'une et l'autre s'affrontent seuls, mais

tous deux personnifiés, le « péché » (ἡ ἁμαρτία) et la « grâce » (ἡ χάρις).

La première formule est encore un argument à fortiori : « Où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (v, 20 *b*). La seconde formule, en dépendance grammaticale de la précédente, fait retour définitif à l'idée de parité : afin que, comme le péché a régné dans la mort, ainsi la *grâce* régnât par la justice pour la *vie éternelle* par Jésus-Christ Notre-Seigneur » (v, 21).

L'antithèse se poursuit dans tout le tableau de la vie chrétienne (VI-VIII), ou plutôt, au tableau historique général qui met en parallèle les deux chefs de l'humanité (v, 12-21), succède un triple tableau psychologique individuel (VI, VII, VIII); en chacun d'eux, *au péché* avec son œuvre de *mort* s'oppose la *grâce* avec son œuvre de *vie*.

Le premier tableau (VI) est positif et optimiste : c'est la *vie de la grâce* triomphant de la *mort du péché*. Sous prétexte que le péché fait abonder la grâce (Rom., v, 20 *b*), faudra-t-il, s'objecte saint Paul, demeurer dans le péché (VI, 1)? Tout au contraire; cette grâce de la vie nouvelle nous a fait mourir au péché; comment y vivre de nouveau (VI, 2)? L'intervention de Jésus-Christ par sa grâce ne nous délivre pas seulement du péché et de ses effets; elle nous affranchit de la domination du péché et nous met au service d'une autre domination aussi bienfaisante que la première était désastreuse.

En effet, l'antithèse du péché et de la grâce prend la forme de l'opposition entre deux services : d'un côté, c'est le service du *péché* (VI, 13, 17, 18-20, 22) auquel est associé parfois le service de la Loi (VI, 15), car la Loi a été, pour ainsi dire, confisquée par le péché et assujettie à son service; de l'autre côté, c'est le service *de Dieu* (VI, 13, 22), le service de la *justice* qui est le fruit de la *grâce* (VI, 18, 19, 20), le service de l'obéissance pour la justice (VI, 16), service auquel il faut apporter des armes de justice (VI, 13). Bref c'est, d'un côté, le service du *péché* et, de l'autre, le service de la *grâce*. Et, l'antithèse se termine par un trait fort pénétrant : le premier maître, le péché, offre comme *solde* la *mort* qui est tout à la fois la mort temporelle et la mort spirituelle (VI, 23); le second maître, Dieu, offre, non plus comme solde, mais comme *gratification* (χάρισμα, *donativum*), la *vie éternelle* en Jésus-Christ Notre-Seigneur (VI, 23).

Le deuxième tableau (VII, la Loi) fait contraste avec le précédent comme avec le suivant : autant ceux-ci sont brillants, autant celui-là est sombre; c'est la réaction qu'opposent à la grâce les puissances du mal, le péché et la chair, enrôlant à leur service la Loi. Contre leurs assauts, notre seul recours est la *grâce de Dieu par Jésus-Christ:* telle est la conclusion (VII, 25). A l'angoissante question : « Qui me délivrera de ce corps de mort? » qu'on réponde par l'affirmation de la Vulgate : « *La grâce de Dieu* par Jésus-Christ Notre-Seigneur », ou par l'exclamation du texte original grec : « *Grâces soient rendues à Dieu* par Jésus-Christ Notre-Seigneur! » Le sens reste le même, plus clair dans le premier cas, plus énergique dans le second.

Le troisième tableau (VIII) reprend le thème optimiste du premier (VI) et fait antithèse avec le second (VII). Dans celui-ci le péché et la chair triomphaient sous la Loi : vers la fin seulement on entendait un appel angoissé à la grâce (VII, 25). Désormais le péché est vaincu et la grâce triomphe (VIII, 2). Cependant l'antithèse se prolonge, car le *vaincu*, le *péché*, apparaît encore, du moins dans les premiers versets (VIII, 2, 3 *a*, *b*, *c;* 10) comme une redoutable possibilité; quant *au vainqueur*, la *grâce*, elle ne paraît plus sous son nom de χάρις; c'est l'homme régénéré, « vivant de la vie de l'esprit » (cette vie est encore la grâce) et goûtant déjà les prémices de la *gloire* dont il a l'assurance (VIII, 19-39).

5. *Grâce et colère.* — L'antithèse entre la grâce et le péché appelle une autre antithèse entre la *grâce de Dieu* et la *colère de Dieu.* Si Dieu, par Jésus-Christ, oppose la *grâce* au *péché* pour l'effacer, l'homme, pour recevoir cette grâce, doit désavouer le péché. S'il s'y obstine, il attire sur lui, au lieu de la grâce dédaignée, la *colère de Dieu*, d'où la nouvelle antithèse.

Qu'est-ce que la colère de Dieu? L'expression est un audacieux anthropomorphisme, mais il est déjà très mitigé du fait de son fréquent emploi par la Bible, non seulement dans l'Ancien Testament (Ex., XV, 7; XXXII, 12; Num., XVI, 22, 46; XXV, 11; Deut., XIII, 17; Jos., IX, 20; Esdr., X, 14; Ps., II, 5), mais aussi dans le Nouveau (Luc., III, 7; Joa., III, 36; Rom., I, 18; II, 5; III, 5; V, 9; Eph., II, 3; V, 6; Col., III, 6; I Thess., I, 10; II, 16; V, 9; Apoc., VI, 16, 17; XI, 18). Ce mot marque moins une passion subjective, une émotion en Dieu (II Sam., VI, 7; Os., XI, 9) que la manifestation de ses attributs, de sa justice qui inflige au péché le châtiment mérité, de sa sainteté outragée qui repousse le mal (II Chron., XIX, 2; Nah., I, 6). L'explication que les Pères de l'Église proposent à l'envi (Origène, *Contra Celsum*, l. IV, n. 72; saint Jean Chrysostome, *Sur ps. VII*, n. 6; saint Cyrille d'Alexandrie, *Collectanea, P. L.*, t. LXXVII, col. 1276; saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, 11; saint Hilaire, *Sur ps. II*, n. 17; saint Ambroise, *De Noe et arca*, 4, 9) se résume dans la formule de saint Augustin : *Ira Dei non perturbatio animi ejus est, sed judicium quo irrogatur pœna peccato* (*De civitate Dei*, l. XV, c. XXV; cf. *De Trinitate*, l. XIII, c. XVI, n. 21; saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIX, art. 11; Iª IIæ, q. XLVII, art. 1, ad 1um; cf. R. Cornely, *Comm. in epist. ad Romanos*, p. 77). La colère de Dieu, ainsi entendue, est donc bien l'antithèse de la grâce de Dieu laquelle n'est pas autre chose que la manifestation de sa bienveillance qui nous comble gratuitement de biens transcendants (Eph., I, 7; II, 7), de sa miséricorde qui pardonne au pécheur repentant.

Si la colère de Dieu se confond avec la manifestation de sa justice, comment saint Paul peut-il les opposer? En effet l'Apôtre, après avoir proclamé que la justice de Dieu se révèle dans l'Évangile (Rom., I, 17), montre aussitôt, par un saisissant contraste, « la colère de Dieu se manifestant du haut du ciel contre l'impiété et l'injustice des païens qui tiennent la vérité captive » (I, 18). Il est évident que, si la colère de Dieu a bien le même sens dans les deux cas, il n'en est pas ainsi de la *justice de Dieu.* Celle de l'Évangile n'a rien de commun avec la justice vindicative qui punit le péché. Si cette justice se révèle dans l'Évangile qui est la « vertu de Dieu pour le salut de quiconque croit » (I, 17), si elle est accordée à la foi qui la fait progresser avec elle (I, 18), est-elle autre chose qu'une justice miséricordieuse qui agit en vue du salut de l'homme et communique à cet homme, moyennant la foi de sa part, ce qui le rend juste et agréable à Dieu? L'Ancien Testament n'était-il pas déjà familier avec le rapprochement en Dieu des épithètes de *juste* et de *Sauveur* (Is., XLV, 21; Zach., IX, 9), des notions de *justice* et de *salut* (Is., LI, 5)? La révélation de la *justice de Dieu* dans l'Évangile est donc, en somme, la révélation *de la grâce de Dieu* et ainsi fait-elle antithèse avec la révélation de la colère de Dieu.

6. *Grâce et gloire.* — Entre les termes qui s'associent à celui de « grâce », les uns par antithèse, les autres par parallélisme, celui de *gloire* occupe une place intermédiaire; il est tantôt l'équivalent et tantôt l'opposé du mot *grâce.* En effet, ces termes « grâce » et « gloire » s'appliquent l'un et l'autre au grand dessein de Dieu pour le salut du monde, celui-ci tourné du côté de Dieu, celui-là du côté de l'homme; mais, tour à tour, ils s'associent ou s'opposent dans la plus étrange complexité.

« Gloire », comme « grâce », est un terme du langage profane auquel la révélation chrétienne devait conférer une dignité plus haute : cet ennoblissement qui ne s'est achevé qu'avec le Nouveau Testament et la théologie chrétienne, a commencé dès l'Ancien Testament, plus tôt même que celui du mot « grâce ».

La signification profane du terme est tout à la fois celle d' « opinion », surtout « opinion favorable »; d'où la fameuse définition : *clara notitia cum laude*, et celle de *lumière, splendeur, beauté...* Ce sens profane se retrouve partout dans la Bible à côté du sens sacré (I Par., xxix, 25, 28; II Par., i, 11; ix, 22; xvii, 5; Rom., ii, 7, 10; I Petr., i, 7; Joa., xii, 43; cf. *Psaumes de Salomon*, ii, 35).

Le sens sacré a son origine dans l'éclat sensible de la présence de Dieu au milieu d'Israël, à la colonne de nuée (Ex., xvi, 10), au Sinaï (Ex., xxiv, 16, 17), au Tabernacle (Ex., xl, 34; Lev., ix, 23; Num., xiv, 10; xvi, 19), à la dédicace du temple de Salomon (I Reg., viii, 10, 11); aux visions d'Isaïe (vi, 1-3), d'Ézéchiel (i, 28; iii, 23; viii, 4), mais surtout entre les chérubins sur le couvercle de l'arche (Ex., xxv, 22; Ps., lxxx, 1; Rom., ix, 4) : présence mystérieuse qui reçut plus tard des rabbins le nom de *Chekkina*. Le mot hébreu, qui désigne ce phénomène, est régulièrement : כָּבוֹד et non moins régulièrement il est traduit, dans les LXX, par δόξα; l'un et l'autre donneront le terme technique « gloire ». Cet éclat sensible de Dieu symbolisait aux yeux des Israélites le resplendissement moral des attributs divins, la majesté et la bonté de Dieu manifestées aux hommes (cf. Eph., i, 6, 12, 17; iii, 16; Col., i, 11).

Dès l'Ancien Testament, on pressent sinon la communication à l'homme de cet éclat, du moins son rayonnement sur l'homme (Ps., lxxxiv, 12) et, d'autre part, on voit s'opérer le rapprochement des termes « grâce » et « gloire » soit sous la forme hébraïque : חֵן וְכָבוֹד, soit sous la forme grecque χάρις καὶ δόξα. Ce peut n'être qu'un hasard si le livre de l'Ecclésiastique parle d'une « honte qui produit *grâce et gloire* » (iv, 21) et s'il rapproche « gloire » (i, 11) et « grâce » (i, 13). L'on n'a pas en hébreu, mais seulement dans la traduction grecque, les belles expressions de la *Sagesse* qui dit, en se comparant au térébinthe : « Mes rameaux sont des rameaux de *grâce* et de *gloire* (Eccli., xxiv, 16). « Comme la vigne, ajoute-t-elle, j'ai produit un rejeton de *grâce* et mes fleurs ont donné des fruits de *gloire* et de richesse » (xxiv, 17). Mais il y a grande attention à prêter à la belle formule : « Le Seigneur Dieu donnera la *grâce* et la *gloire* » (Ps., lxxxiv, 12). On ne saurait sans doute lui donner toute la précision technique qu'elle devait prendre dans la théologie chrétienne et même dans le Nouveau Testament; mais on aurait tort de la négliger, sous prétexte qu'elle est d'Ancien Testament. Le psaume auquel elle appartient est de si haute inspiration, surtout en matière de grâce, et la formule elle-même est précédée de la célèbre expression : *miséricorde et fidélité* (cf. col. 732).

Avec le Nouveau Testament, il était naturel qu'on appliquât à Jésus-Christ les termes qui désignaient, dans l'Ancien, les manifestations sensibles de Dieu : aussi le mot « gloire » exprime-t-il, par opposition à l'état d'abaissement et d'humiliation du Verbe incarné, soit ses manifestations éclatantes, mais passagères d'ici-bas (la nativité, Luc., ii, 9); la transfiguration (Luc., ix, 28); la vision de saint Étienne (Act., vii, 55); les apparitions à saint Paul (Act., ix, 3; xxii, 6-11; xxvi, 13); la vision de saint Jean à Patmos (Apoc., i, 13-16); soit son état permanent de glorification (Luc., xxiv, 26; Matth., xvi, 27; xxiv, 30; xxv, 31; xix, 28; Joa., xiii, 31, 32; xvii, 1, 5, 24; II Cor., iv, 6; II Thess., ii, 14; Phil., iii, 21; I Tim., iii, 16; Tit., ii, 13; Hebr., ii, 7, 9; I Petr., i, 11, 21; iv, 13...). Le mot « gloire », avec un grand nombre d'autres termes qui varient, est l'élément invariable des « doxologies » auxquelles d'ailleurs il a donné son nom (Luc., ii, 14; xix, 28; Rom., xi, 36; Eph., iii, 20; II Petr., iii, 18; Apoc., i, 6; iv, 9; vii, 12; xix, 1).

Le rapprochement avec la grâce s'imposait, cf. Joa., i, 14 : la « gloire » à côté de la « grâce et la vérité ». Comme il y a la « grâce de Dieu » et la « grâce du Christ », il y a aussi la « gloire de Dieu » (Joa., xi, 4, 40; xii, 43; Act., vii, 55; Rom., i, 23; v, 2; xv, 7; I Cor., x, 31; xi, 7; II Cor., iv, 6, 15; Phil., i, 11; ii, 11; I Tim., i, 11; Tit., ii, 13; Apoc., xv, 8; xxi, 11, 23) et la « gloire du Christ » (II Cor., iii, 18; iv, 4; viii, 19, 23; II Thess., ii, 14).

Quant à la communication faite à l'homme par Dieu, au lieu d'un simple pressentiment, comme dans l'Ancien Testament, nous avons ici une doctrine ferme, précise et riche (II Cor., iii, 18; iv, 4, 6). Les très nombreux textes où la « gloire » désigne l'état spirituel du chrétien se répartissent en trois groupes. Dans le premier, le mot « gloire » s'applique *à la vie surnaturelle d'ici-bas;* il est à peu près l'équivalent du mot « grâce »; il souligne l'éclat et la majesté de la grâce, source du salut : « à la louange de la gloire de sa grâce » (Eph., i, 6; cf. Rom., ix, 23; Eph., i, 12, 14, 18; iii, 16; I Tim., i, 11; II Petr., i, 3). Le second groupe comprend les textes assez nombreux où le mot « gloire » s'applique à l'*état futur du chrétien* et désigne la *vie bienheureuse* qui lui est destinée et promise depuis le retour du Sauveur au ciel (Rom., viii, 18, 21; ix, 23; I Cor., ii, 7; II Cor., iii, 18; iv, 17; Col., i, 27; iii, 4; Hebr., ii, 10; I Petr., v, 1, 10). Le corps lui-même est associé à ce bonheur et à la transformation qu'il comporte (I Cor., xv, 43; Phil., iii, 21; cf. iv, 19). Cet état est une participation de l'état glorieux du Christ (II Thess., ii, 14; cf. Rom., viii, 17; I Thess., ii, 12).

Plusieurs des textes précédents se détachent pour former un troisième groupe où nous distinguons la relation entre les deux états de *grâce* et de *gloire :* « [A Jésus-Christ] nous devons d'avoir eu accès par la foi à cette *grâce* dans laquelle nous demeurons fermes et de nous glorifier dans l'espérance de la *gloire* de Dieu » (Rom., v, 2). On voit ici d'une part l'*entrée dans la grâce* qui est dans le passé et l'*espérance de la gloire* qui est à venir.

Ces deux états diffèrent par leurs conditions accidentelles, mais ils sont identiques par leur fond substantiel. Leurs conditions diffèrent et c'est sous ce rapport qu'il y a *antithèse* entre la grâce et la gloire. La grâce d'ici-bas, c'est la demeure passagère, la cité provisoire; la gloire future, c'est la demeure éternelle, la cité permanente (II Cor., v, 1-3; Hebr., xiii, 14). La grâce, c'est encore le temps du labeur et de la lutte; la gloire, c'est l'immuable et éternelle récompense. La grâce, c'est toujours l'incertitude du pèlerinage terrestre; la gloire, c'est la sécurité, la paix et le bonheur de la patrie (Rom., viii, 18, 23; I Cor., xiii, 9, 12; Hebr., xi, 13; I Cor., xv, 19; II Tim., ii, 10; I Petr., i, 3).

Mais, par-dessous ces conditions secondaires, il y a, entre ces deux états, identité fondamentale de nature; sous ce rapport, au lieu de l'antithèse, c'est la ressemblance et la continuité. La grâce étant déjà une participation à la nature même de Dieu (II Petr., i, 3-11) est du même ordre que la gloire; elle est la source d'une activité, d'une vie nouvelle d'essence surnaturelle créée en nous à l'image même du Christ (Rom., vi, 4; II Cor., v, 17; Col., iii, 3). Elle est le principe de la gloire, puisqu'elle est le principe des opérations surnaturelles : vision, jouissance et amour, qui constituent la gloire essentielle des élus; elle est une vie déjà possédée, mais qui doit aboutir à l'état de gloire, au ciel,

dans la société des élus (Rom., vi, 22; I Cor., i, 9; I Joa., i, 3) : aussi saint Jean et même saint Paul désignent-ils les deux états successifs par le même terme de « vie éternelle » (Joa., iii, 36; v, 24; vi, 40, 47, 54; x, 28; xii, 50; I Joa., iii, 15; v, 11; I Tim., iv, 8; vi, 12), ou même simplement de « vie » (Joa., iii, 36; v, 24; I Joa., v, 12; I Tim., vi, 19; II Tim., i, 10). Le droit actuel du chrétien à l'héritage céleste (I Petr., i, 4) suppose qu'il a déjà la nature qui l'en rend digne et les organes qui l'en rendent capable; la vision et la jouissance qu'il attend, il les possède déjà dans la mesure de la condition présente, la vision dans la foi, la jouissance dans l'espérance et la charité (I Cor., xiii, 8-13). Il a déjà la « semence de Dieu » qui, demeurant en lui, ne peut s'allier avec le péché (I Joa., iii, 9; cf. I Petr., i, 23 : « *une semence incorruptible* »). S'il n'a pas encore, dans son plein développement, l'organe de vision qui lui dévoilera les profondeurs de Dieu (I Cor., ii, 11), il en possède l'exigence et même les premiers rudiments (cf. Terrien, *La grâce et la gloire*, t. i, p. 105-106).

Bref, la *grâce*, dès cette vie, contient virtuellement la *gloire* et se trouve, par rapport à elle, dans la condition de cause à effet; l'une et l'autre sont donc à réduire au même genre, la grâce n'étant en nous que le commencement de la gloire et la gloire ne devant être que la grâce à son état d'achèvement et de perfection (cf. *Catéchisme du concile de Trente, De l'oraison dominicale*, iv; saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. xxiv, art. 3, ad 2um; art. *Gloire*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. vi, col. 1420).

2° *Notions parallèles.* — 1. *Grâce et paix.* — Le mot le plus fréquemment associé au mot « grâce » (χάρις) est celui de « paix » (εἰρήνη). Ce mot est, avec « grâce », « gloire » et quelques autres, de ceux que le christianisme a ennoblis; et même, à l'exemple de « gloire » — c'est leur commune supériorité sur « grâce » — cet ennoblissement a commencé dès l'Ancien Testament avec l'hébreu שָׁלוֹם.

Le mot *salom* (d'après l'étymologie שלם, « être complet »), signifie originairement le bonheur, la santé, la prospérité, tous les biens à souhaiter (Gen., xliii, 27; Ps., lxxiii, 3; cxxii, 7; Is., lii, 7; Jer., xxix, 7). Il a, comme contre-partie, le mal sous n'importe quelle forme. Par dérivation, c'est-à-dire par une détermination plus précise, il désigne la paix par opposition à la guerre (Eccli., iii, 8; Jud., iv, 17; I Sam., vii, 14), la concorde et l'amitié par opposition à la discorde et aux conflits (Abd., 7; Ps., xxviii, 3; Jer., ix, 8). C'est le terme habituellement employé pour la salutation, soit à la rencontre (Gen., xxix, 6; xxxvii, 14; Jud., xix, 20), soit à la séparation (I Sam., i, 17; xx, 42; II Sam., xv, 9). Cette formule relève non seulement du premier sens (souhait de bonheur), mais aussi du second (rencontre pacifique); car, dans ces pays d'insécurité, la paix était regardée comme le premier des biens et, tout étranger rencontré étant considéré comme un ennemi, la première assurance à prendre était la paix. Ces sens se retrouvent dans le grec εἰρήνη qui, dans les LXX, traduit habituellement *šalom.*

Mais le terme ne tarde pas à prendre un sens religieux et à marquer l'état de paix entre l'homme et Dieu, la cessation de la colère de Dieu et la restauration de l'harmonie entre Dieu et l'homme (Ps., xxix, 11; lxxxv, 8, 10; cxix, 165; Is., liii, 5; Jer., xiv, 13; Ez., xxxiv, 25; cf. xxxvii, 26; *Hénoch éthiopien*, v, 4; *Jubilés*, i, 15, 29; xxii, 9; xxxiii, 12, 30). Ce sens paraît se rattacher à l'alliance qui domine l'histoire du peuple de Dieu; cette alliance, surtout celle qui est contractée avec la tribu sacerdotale, est une alliance de « paix » (Num., xxv, 12 [Phinéès]; Lev., xxvi, 6), une alliance de « paix et de vie » (Mal., ii, 5-6; cf. Is., liii, 5 : le châtiment [du Serviteur] nous donne la paix). Cette alliance en prépare une nouvelle qui doit être réalisée par le Messie; or la paix figure toujours au premier rang des bénédictions apportées par l'envoyé divin; elle semble les résumer toutes : prophètes et psalmistes rivalisent dans la description enthousiaste de cette paix messianique (Is., ii, 4; ix, 5-7; xi, 6-9; lii, 7, 12; liv, 13; lvii, 19; lx, 17; lxvi, 12; Mich., v, 5; Jer., xvi, 5; xxxiii, 6; Nah., i, 15; Agg., ii, 9; Zach., vi, 13; ix, 10; Ps., lxxii, 3-7; lxxxv, 9-11; xxix, 11; xxxvii, 11; cxxii, 7, 8, etc.).

Si cette paix semble encore temporelle — quoiqu'elle doive en fait être entendue dans un sens plus élevé — voici que la notion se spiritualise tout à fait : la paix devient la paix du cœur, la tranquillité de la conscience, le sentiment de l'amitié divine (Ps., iv, 8; cxix, 165; Is., xxvi, 3; xxxii, 17; xlviii, 18, 22; lvii, 19, 21). Et voici qu'en même temps le mot de « paix » rencontre déjà les termes qui, dans l'Ancien Testament, préparent celui de grâce : « Que Yahweh t'accorde sa faveur (« grâce », חֵן) et qu'il te donne la « paix » (שָׁלוֹם, Num., vi, 26). « J'ai retiré à ce peuple *ma paix* (שְׁלוֹם), *ma miséricorde* (חֶסֶד) et *ma compassion* » (רַחֲמִים, Jer., xvi, 5); ce terme n'a pas seulement reçu son ennoblissement; il est déjà prédestiné à être associé à celui de « grâce » dans le Nouveau Testament.

Avec le Nouveau Testament, en effet, s'achève la spiritualisation ébauchée dans l'Ancien. Sur une centaine de cas où le terme est employé, il n'y en a que huit ou neuf qui ne concernent pas la paix intérieure (G.-G. Findlay, art. *Peace*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. iii, p. 696). On retrouve encore, en effet, les acceptions anciennes, soit le sens originaire de bonheur (I Thess., v, 3), soit le sens dérivé de paix et de concorde (Matth., x, 34; Luc., xi, 21; xiv, 32; xix, 42; Act., xii, 20; I Cor., vii, 15; Eph., iv, 13; Apoc., vi, 4). On rencontre aussi les formules de salutation et d'adieu, comme dans l'Ancien Testament; mais encore ces salutations, sur les lèvres de Notre-Seigneur (Marc., v, 34; Luc., vii, 50; viii, 48; xxiv, 36; Joa., xx, 19, 21, 26) ou sur celles des apôtres envoyés par Notre-Seigneur (Matth., x, 12, 13; Luc., x, 5, 6; cf. Act., xv, 33) sont-elles désormais chargées des bénédictions de l'Évangile. Dès lors le sens supérieur du terme est devenu le sens habituel.

Les récits de l'enfance de Jésus sont pleins d'aspirations vers le bien messianique de la paix annoncée par les prophètes. Zacharie termine son cantique sur la perspective « du chemin de la paix » où les pas des hommes vont être dirigés par le Dieu de miséricorde (Luc., i, 79). Ce chemin de la paix, ce n'est pas seulement un chemin tranquille (Is., lix, 8), c'est le chemin qui conduit à la paix célébrée par le saint vieillard; elle consiste à être délivré de ses ennemis et à servir Dieu « en sainteté et en justice » (Luc., i, 74, 75; cf. Act., xvi, 17 : le chemin du salut). A la naissance de Jésus, les anges chantent la paix aux hommes de bonne volonté (Luc., ii, 14; cf. xix, 38). Le vieillard Siméon déclare qu'il peut s'en aller « en paix », parce que ses yeux ont vu le Messie, le salut promis (ii, 29); cette paix est la paix de l'accomplissement, du travail achevé, des espérances réalisées (cf. Gen., xv, 15).

Le message de Jésus est, en même temps qu'un message de « grâce » (Luc., iv, 22), un message de « paix » : « Ayez la *paix* entre vous » (Marc., ix, 50) est une des injonctions du Maître. Ceux qui, non contents de vivre en paix, se font « pacificateurs » (εἰρηνοποιοί) sont appelés « fils de Dieu » (Matth., v, 9). « Paix »

doit être, en mission, la salutation des douze apôtres (Matth., x, 12, 13) comme celle des soixante-douze disciples (Luc., x, 5, 6). C'est le mot de Jésus pour renvoyer « en paix » les miraculés (Marc., v, 34; Luc., vii, 50; viii, 48). C'est le salut de Jésus ressuscité à ses apôtres (Luc., xxiv, 36; Joa., xx, 19, 21, 26). Ce n'est plus une simple formule conventionnelle; sur les lèvres de Jésus, elle est riche des réalités surnaturelles qu'elle exprime.

Il y a une fausse paix (Jer., vi, 14; viii, 11). Ce n'est pas celle-là que Jésus est venu apporter. Au contraire, c'est le glaive qu'il tient (Matth., x, 34; cf. Luc., xii, 51; Apoc., i, 6), c'est la lutte, l'épreuve qu'il annonce (Luc., ii, 34, 35), mais cette lutte assurera le triomphe du bien et apportera la « paix qui repose sur la justice » (Ps., lxxii, 27; lxxxv, 10).

Jésus, au moment de quitter ses apôtres, leur laisse sa paix (Joa., xiv, 27; xvi, 33) : c'est comme un bien qui lui est propre, dont il a joui au plus intime de son âme, malgré les vicissitudes de sa vie publique; c'est comme un flot intérieur (Is., xlviii, 18); c'est ce magnétisme de sa possession de la paix, cette puissance de diffusion de la paix qui a séduit les cœurs autour de lui et qui lui a suggéré son invitation la plus caractéristique : « Venez à moi... je vous referai... vous trouverez le repos de vos âmes » (Matth., xi, 28, 29). Cette paix, inaccessible aux troubles extérieurs, vient de l'union avec son Père (Joa., xiv, 11, 20, 31); on l'a comparée au lis d'eau que les vagues peuvent secouer, mais qui demeure ferme parce que ses racines, par-dessous l'eau, plongent dans le sol.

Avec les apôtres, le terme de « paix » entre définitivement dans le vocabulaire chrétien. Il va s'associer fréquemment au nom de « grâce » et aux autres noms qui font escorte à celui-ci. La prédication de Jésus, étant une « parole de grâce » (Act., xiv, 3; xx, 32), « un Évangile de grâce » (Act., xx, 24) est aussi « *un Évangile* de paix » (Eph., vi, 15); Jésus a « évangélisé la paix », c'est-à-dire annoncé la bonne nouvelle de la paix, disent, d'un commun accord, saint Pierre (Act., x, 36) et saint Paul (Eph., ii, 17), reprenant les termes d'Isaïe (xl, 9; lii, 7; lvii, 19). Le Christ est pour nous la source de la grâce et, pour ainsi dire, la *grâce incarnée* (Joa., i, 14); de même, ainsi que l'avait annoncé Michée (v, 4), il a été « notre paix » (Eph., ii, 7). Melchisédech, une de ses figures, est « roi de paix » (Hebr., vii, 2).

La paix est associée aux termes qui s'associent eux-mêmes à la grâce : à la « justice » et à la « joie » dans le « Saint-Esprit » (Rom., xiv, 17), « à la joie dans la foi » dont nous comble le « Dieu de l'espérance par la vertu de l'Esprit-Saint » (Rom., xv, 13), à « la charité », à « la joie » et aux autres fruits de l'Esprit-Saint (Gal., v, 22). « C'est *dans la paix* que se sème le *fruit de justice* par ceux qui pratiquent *la paix* » (Jac., iii, 18; cf. Is., xxxii, 17).

Si Dieu est un Dieu de grâce, même le Dieu de toute grâce (I Petr., v, 10), il est plus fréquemment appelé le « Dieu de paix » (Rom., xv, 33; xvi, 20; Phil., iv, 9; I Thess., v, 23; Hebr., xiii, 20), le « Seigneur de paix » (II Thess., iii, 16). Comme la grâce est tantôt la grâce de Dieu et tantôt la grâce du Christ (cf. col. 1159), ainsi en est-il de la paix chrétienne; elle est tantôt la « paix de Dieu » (Phil., iv, 7), tantôt la « paix du Christ » (Col., iii, 15). Mais surtout la *paix* est associée à la *grâce* comme le don caractéristique qui vient tout à la fois du Père et du Fils; c'est ce qui se présente dans les souhaits du commencement et de la fin des épîtres. Ce fait remarquable mérite qu'on y insiste.

Pour le souhait *initial*, la formule habituelle est *grâce et paix;* ainsi en est-il dans toutes les épîtres de saint Paul, sauf les pastorales, dans les deux épîtres de saint Pierre et dans l'Apocalypse. Les trois épîtres pastorales et la IIe de saint Jean ont une formule plus pleine : la « miséricorde » (ἔλεος) vient s'intercaler entre la grâce et la paix et, de ce chef, en accentue la portée. L'épître de saint Jude, qui n'a pas la grâce, encadre la « paix » entre la « miséricorde » (ἔλεος) et l' « amour » (ἀγάπη). Le souhait *final* ne comporte d'ordinaire que la *grâce*, mais la mention de la *paix* subsiste souvent, soit qu'elle ait figuré auparavant, soit qu'elle se substitue accidentellement à la grâce dans la formule finale. La *paix* figure avec la miséricorde (Gal., vi, 16); la paix, en compagnie de la charité et de la foi, est sollicitée, comme la grâce, de la part de Dieu le Père et de Jésus-Christ (Eph., vi, 23); un souhait de paix d'une énergie spéciale précède le salut final dans la IIe épître aux Thessaloniciens : « Que le *Seigneur de la paix* vous donne lui-même la paix en tout temps, de toute manière » (iii, 16). Dans la IIIe épître de saint Jean (℣. 15) et dans la Ire de saint Pierre (v, 23), la paix remplace la grâce dans le souhait final; dans cette dernière, la traduction latine a rétabli la grâce.

Cette association de la *grâce* et de la *paix* présente une particularité bien significative : c'est la rencontre de deux formules de salutation, celle des Hébreux et celle des Grecs, chacune ayant son caractère particulier : la « paix » *(šalom)*, c'est la salutation hébraïque avec son souhait de sécurité; la « grâce » (χάρις), c'est la salutation des Grecs avec leur idéal de joie et de beauté. Et ces deux salutations ne sont pas seulement rapprochées, elles sont l'une et l'autre transfigurées à la lumière de la révélation et chargées de la richesse des biens surnaturels : « L'Église du Christ, possédée d'une joie qui défie les tribulations, héritière d'une paix qui surpasse l'entendement, n'a pas seulement combiné les deux salutations, mais elle a infusé à l'une et à l'autre une signification plus profonde et plus spirituelle » (Farrar, *The life and work of St. Paul*, t. i, Londres, 1879, p. 580).

Ce que saint Paul et les autres apôtres mettent dans cette formule elliptique, nous n'avons pas à le supposer; ils nous le disent eux-mêmes dans le cours de leurs écrits : car, comme ils ont une doctrine de la *grâce chrétienne*, ils en ont aussi une de la *paix chrétienne* et, à l'image des termes eux-mêmes, les deux doctrines présentent un étroit parallélisme.

Formule et doctrine s'ébauchent dès l'Ancien Testament. La bénédiction d'Aaron contient déjà les deux termes et demande à Yahweh d'accorder sa faveur ou sa « grâce » (חֵן) et de procurer la « paix » (שָׁלוֹם) (Num., vi, 26). Les Juifs de Jérusalem, écrivant à ceux d'Égypte au sujet de la fête des Encénies, joignent au salut grec, χαίρειν, le souhait d'une « heureuse paix » (εἰρήνην ἀγαθήν, II Mach., i, 1). Et ils ajoutent : « Que Dieu ouvre votre cœur à sa loi et à ses préceptes et qu'il y *fasse la paix* (εἰρήνην ποιῆσαι)! Qu'il exauce vos prières et *se réconcilie* avec vous » (καταλλαγείη ὑμῖν, II Mach., i, 4, 5)! Avec ces derniers mots : *la paix dans les cœurs, la réconciliation*, c'est la doctrine même qu'insinue la formule. Mais cette ébauche est si pâle qu'elle échappe à bien des exégètes et l'on a coutume de considérer la formule et la doctrine comme une innovation, sinon de saint Paul, du moins du Nouveau Testament.

La *paix chrétienne* a les mêmes acceptions que la *grâce*. Comme la grâce n'a ici-bas que son commencement pour s'achever dans la gloire, ainsi en est-il de la paix; « parfois le terme ne désigne que la paix suprême et définitive qui suivra le jugement : la *paix* est associée à la *gloire* et à l'*honneur* comme récompense suprême des justes, en contraste avec le châtiment définitif des méchants (Rom., ii, 9, 10). Malgré leur mort en apparence malheureuse, les justes, entre les mains de Dieu, sont « dans la paix » (Sap., iii, 1-3). Dans le

chant des anges à la nativité, la « *paix sur la terre* pour les hommes de bonne volonté » fait pendant à la « gloire pour Dieu dans les hauteurs » (Luc., II, 14). Enfin saint Pierre demande aux chrétiens, pour la venue du Seigneur, d'être « trouvés par lui sans tache et irréprochables *dans la paix* » (II Petr., III, 14). Mais d'ordinaire la paix est considérée comme une *possession présente des chrétiens.* Pour saint Jean, c'est un don actuel que Notre-Seigneur laisse à ses apôtres (Joa., XIV, 27; XVI, 33); c'est un bienfait dont les épreuves ne sauraient ni empêcher, ni troubler la possession (Joa., XIV, 1, 20, 31). C'est bien aussi un don actuel que saint Paul souhaite sans cesse à ses fidèles (Rom., VIII, 6; XII, 13; II Thess., III, 16; Col., III, 15), don qui n'est point compromis par les épreuves (Rom., V, 3), don auquel les épreuves donnent tout son relief et tout son prix.

En quoi consiste cette paix et comment s'obtient-elle? C'est saint Paul qui nous répond le plus explicitement, en associant toujours cette doctrine de la paix à celle de la grâce; quatre textes entre autres sont classiques sur le sujet : Rom., V, 1-11; II Cor., V, 18-21; Eph., II, 14-18 et Col., I, 20-21; on voit s'y rencontrer deux groupes d'épîtres que la critique rationaliste cherche en vain à dissocier : les grandes épîtres antijudaïsantes (Rom., II Cor.) et les épîtres de la captivité (Eph., Col.).

La paix est avant tout la « paix avec Dieu » (Rom., V, 1), *notre réconciliation* avec Dieu (Rom., V, 10, 11; II Cor., V, 18, 20), la commune réconciliation avec le Dieu des Juifs et des gentils (Eph., II, 16), la réconciliation avec le Dieu du monde (II Cor., V, 19) et de toutes choses, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans le ciel (Col., I, 20). C'est aussi la réconciliation des hommes entre eux, en particulier celle des Juifs et des gentils (Eph., II, 14-18) avec la suppression du mur de séparation qui existait entre eux (Eph., II, 14), mais pour ne faire des deux peuples qu'un seul peuple (Eph., II, 14), qu'un seul homme nouveau (II, 15), pour les réconcilier l'un et l'autre en un seul corps (II, 16), pour « introduire » les uns et les autres auprès du Père en un seul et même Esprit (II, 18).

De cette pacification, le Christ a été l'agent et le négociateur. Deux expressions caractéristiques de saint Paul résument son rôle : l'« introduction » (προσαγωγή) et la « réconciliation » (καταλλαγή) (cf. B. Weiss, *Théol. bibl. du Nouv. Test.*, § 80 *d*).

Le Christ est l' « introducteur » qui conduit à Dieu irrité l'homme pécheur et, sur le consentement de ce Dieu offensé, lui présente le coupable : c'est l'« introduction (προσαγωγή) à la grâce » [sanctifiante] (Rom., V, 1), mais surtout l' « introduction auprès de Dieu » (Eph., III, 12; cf. I Petr., III, 18), « auprès du Père » (Eph., II, 18). La force du terme original disparaît de la traduction latine, comme des versions modernes. Cette introduction auprès de Dieu est un des points de rencontre les plus pénétrants, sinon dans l'expression, du moins dans les pensées, entre saint Paul et l'épître aux Hébreux; n'est-ce pas une des idées maîtresses de l'épître que cette « voie vivante » ouverte à l'homme vers Dieu par le Christ (X, 20; cf. IX, 8) et que l'invitation à l'homme de *s'approcher* avec confiance (προσέρχεσθαι, IV, 16; VII, 25; X, 1, 22; XI, 6; le terme manque pratiquement dans saint Paul, malgré I Tim., VI, 3; cf. I Petr., II, 4)?

Le but de cette démarche est la « réconciliation » (καταλλαγή). C'est Dieu qui opère cette réconciliation; il nous réconcilie avec lui (II Cor., V, 18; Eph., II, 16); il se réconcilie le monde (II Cor., V, 19). C'est nous qui sommes réconciliés (Rom., V, 10; II Cor., V, 20), qui recevons la réconciliation (Rom., V, 11). Les apôtres, à leur tour, reçoivent le ministère de la réconciliation (II Cor., V, 18), la parole de la réconciliation (II Cor., V, 19).

Le moyen par lequel Jésus obtient cette réconciliation, c'est sa mort (Rom., V, 10; Col., I, 22), son sang (Eph., II, 13), sa croix (Eph., II, 16), même le sang de sa croix (Col., I, 20), bref, sa rédemption. Cette mort sanglante de la croix opère la réconciliation, parce que le Père l'a fixée comme condition et le Christ l'accepte pour apaiser son Père et pour sauver l'homme. C'est encore un des thèmes communs à saint Paul et à l'épître aux Hébreux que cette réconciliation avec Dieu par le sang de Jésus (Hebr., IX, 12, 14; X, 19; XII, 24).

C'est aussi sur ce terrain que se fait la rencontre de la *grâce* et de la *paix*. C'est la *grâce* qui provoque cette réconciliation. L'inimitié de Dieu à l'égard de l'homme pécheur ne s'adresse en lui qu'au péché, aussi n'exclut-elle pas la grâce qui cherche à écarter la cause de cette inimitié et, par conséquent, à rendre la réconciliation possible; c'est la grâce qui décrète cette mort rédemptrice à laquelle le Christ se soumet par obéissance à son Père et par amour pour les hommes. Aussi le résultat de cette grâce et de la réconciliation qu'elle provoque, c'est la *paix*. « Ayant donc été justifiés par la foi... et, par Jésus-Christ, introduits dans cette grâce où nous demeurons fermes..., *nous avons la paix avec Dieu* » (Rom., V, 1, 2). « Nous sommes *réconciliés* avec Dieu par la mort de son Fils » (V, 10). « C'est par lui que nous avons reçu la *réconciliation* » (V, 11). Dans ce passage, qui est le plus *explicite sur la double doctrine de la grâce et de la paix chrétiennes* (Rom., V, 1-11), la *paix* du ℣. 1 et la *réconciliation* du ℣. 11 se correspondent et encadrent tout le développement comme dans une inclusion. Eph., II, 14-18 n'est pas moins riche sur la *paix* et la rédemption dont elle est le fruit. « Le Christ, qui est *notre paix*, annonce la bonne nouvelle et la *paix* à ceux qui sont loin [les gentils], comme à ceux qui sont près [les Juifs]; il *fait la paix* entre les uns et les autres, il *les réconcilie* en un seul corps avec Dieu par la croix, en détruisant par elle l'inimitié » (II, 14, 16, 17; cf. Col., I, 20).

Bref, c'est sur la croix de Jésus et dans son sang que se rencontrent la *grâce et la paix*. « La suprême manifestation de la *grâce* de Dieu est la mort du Christ pour les pécheurs et le grand instrument de *paix* est le sacrifice de la croix; Jésus « par la grâce de Dieu a goûté la mort pour tous » (Hebr., II, 9), « pacifiant tout par le sang de sa croix » (Col., I, 20; cf. G.-G. Findlay, *The epist. to the Thessalonians*, dans *The Cambridge Bible*, p. 47-48).

Cette paix objective, sortie du sang de Jésus, quelle impression produit-elle sur l'âme qui en jouit? Qu'est-ce que la paix chrétienne subjective? Fruit de la grâce (Rom., V, 1), elle suppose l'union vivante de l'âme au Christ Sauveur; elle imprime le sentiment de la réconciliation avec Dieu, sentiment qui est au moins perceptible dans les conditions psychologiques qui l'accompagnent. Cette impression se dégage de maintes formules de saint Paul : c'est *la paix de Dieu* qui surpasse tout sentiment, qui garde les cœurs et les pensées dans le Christ Jésus (Phil., IV, 7); c'est la *paix du Christ* qui règne dans les cœurs (Col., III, 15) et ce règne est la véritable réalisation dans les âmes chrétiennes du message des anges de la nativité (Luc., II, 14). Cette paix est, avec la joie, un des fruits de l'Esprit-Saint (Gal., V, 22); elle forme une partie de notre joie de croire (Rom., XV, 13); elle sort de la justice et s'épanouit en joie par l'Esprit-Saint (Rom., XIV, 17). C'est sans doute à cette paix et au doux sentiment de confiance filiale produit dans l'âme que pense saint Paul quand il écrit : « *Que le Seigneur de la paix* vous donne lui-même la *paix* en tout temps, de toute manière » (II Thess., III, 16).

En somme, la *grâce* et la *paix* sont deux souhaits parallèles; on peut même dire qu'ils se recouvrent l'un l'autre et qu'ils portent sur le même objet; tous deux

visent l'ensemble des biens surnaturels dans l'âme, mais ils les envisagent sous des aspects différents. Autant les exégètes sont d'accord sur l'essentiel de cette différence, autant ils le sont peu dans l'expression des nuances. Le fond de cette différence, c'est que, dans ces biens surnaturels, la *grâce* souligne la générosité de Dieu qui les accorde gratuitement, et la *paix*, les effets de tranquillité et de bonheur qu'ils produisent dans l'âme. Pour saint Thomas, la *grâce* est *principium omnis boni* et la paix, *finale bonorum omnium*. La grâce est le principe; la paix, le résultat. « La somme des bénédictions spirituelles dans l'âme s'appelle *grâce* quand elle est octroyée par Dieu, et *paix* quand elle est reçue et goûtée par l'homme » (G.-G. Findlay, *The epist. to the Thessalonians*, dans *The Cambridge Bible*, p. 47). « La *paix* ajoute à la *grâce* l'idée de stabilité » (M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, sur I, 7; cf. Moule, *Romans*, dans *The Cambridge Bible*, p. 52; Gifford, *Romans*, dans *The Holy Bible*, p. 57).

2. *Grâce et joie.* — Entre χάρις, « grâce » et χαρά, « joie », il y a parenté: la racine est la même; il arrive parfois que les copistes aient confondu les deux mots, au point de faire hésiter les critiques (II Cor., I, 15; VIII, 2; Philem., 7; III Joa., 4). Parfois aussi les deux expressions se rencontrent et forment une alliance pittoresque, par exemple, la salutation de l'ange à Marie : χαῖρε, κεχαριτωμένη (Luc., I, 28); l'impression de Barnabé à Antioche: ἰδὼν τὴν χάριν... ἐχάρη... (Act., XI, 23).

La réalité justifie le langage; rien ne procure mieux la joie, la joie vraie, celle de l'être tout entier, que la grâce, le don divin, le bien surnaturel; la grâce assure le bonheur parfait de l'être ou du moins met sur la voie, celle du salut; car le salut est la seule source de joie totale. Aussi ce sentiment de la joie est-il plus remarquable dans le christianisme que dans toute autre religion et dans la Bible plus que dans tout autre livre. Comme χάρις, χαρά est encore un des termes que la langue chrétienne a ennoblis.

Cette transcendance du sentiment de la joie est déjà perceptible dans l'Ancien Testament qui possède pour l'exprimer une riche variété de synonymes : שָׂמַח, גִּיל, רִנָּה, שָׂשׂוֹן, שִׂישׂ... Les auteurs sacrés n'hésitent pas à prêter ce sentiment à Yahweh. Entre son peuple et lui, la joie est mutuelle. Yahweh « se réjouit de ses œuvres » (Gen., I, 18, 31 : Ps., CIV, 31): il se réjouit « au sujet de son peuple » « en lui faisant du bien » (Deut., XXX, 9; Soph., III, 17; cf. Luc., XV, 7, 10). De leur côté, « les justes se réjouissent en Yahweh » (Ps., XCVII, 12; CXLIX, 2); ils se réjouissent d'avoir un tel Dieu et de le connaître (Ps., IV, 6; XVI, 11; C, etc.); c'est pour eux le suprême bonheur de la vie, la vie au plein sens du mot (Ps., XXXVI, 9; LXIII, 1-7); ils se réjouissent particulièrement de sa miséricorde, de sa fidélité et de « son salut » c'est-à-dire du salut qu'il leur accorde (Ps., XXI, 1-7; LI, 7-17; LXXXV; LXXXIX, 1-8; Is., XXV, 9; Hab., III, 17). Ils se réjouissent de sa sage et sainte Loi (Deut., IV, 7; Ps., CXIX). Ils « se réjouissent devant Yahweh », exprimant leur joie par des sacrifices et des fêtes (Deut., XII, 10-12); ils se réjouissent « des bienfaits naturels de la vie, des sollicitudes de la Providence » (Ps., CIII, CXVI, CXVIII), des bénédictions et des succès nationaux (Ex., XV; I Reg., VIII, 66: Is., LV; Neh., XII, 43). Enfin ils se réjouissent des promesses divines qui leur apportent espérance et lumière aux jours les plus sombres (Ps., XXVII, 1-6; Jer., XV, 16; Zach., II, 10; IX, 9). Bref, quel que soit le langage employé, c'est avec joie que Dieu donne la grâce, c'est avec joie que son peuple la reçoit. Cette joie, sinon en Dieu qui la donne, du moins en l'homme qui la reçoit, n'est que la manifestation de la grâce qui se cache au dedans des âmes.

Ce sentiment s'accentue avec le Nouveau Testament. Le terme courant du grec classique, χαρά, s'enrichit de deux synonymes. Le premier est ἀγαλλιᾶν, ἀγαλλίασις, inconnu au grec classique, mais connu des LXX; il est surtout familier à saint Luc (I, 14, 44, 47; X, 21; Act., II, 26, 46; Jud., 24; Hebr., I, 9; cf. I Petr., I, 6, 8; IV, 13); il exprime une joie vive, marquée de signes extérieurs. L'autre, καυχᾶσθαι, καύχημα, καύχησις, appartient au langage classique; dans le Nouveau Testament il est à peu près exclusivement employé par saint Paul dont il est un terme favori; la joie qu'il exprime s'oriente dans le sens de la glorification.

Cette richesse du langage est révélatrice du fond des choses. Si, dans le Nouveau Testament, la joie est plus vive et plus répandue, elle est l'indice d'une grâce plus abondante et plus universelle; c'est aux manifestations sensibles de cette joie que se discerne l'action intime de la grâce dans les cœurs; l'objet de cette joie nous en révèle la source secrète. Le nom même d'*Évangile* trahit cette provenance mystérieuse; l'Évangile, c'est la bonne nouvelle par excellence, la nouvelle du salut ou du bonheur suprême, la nouvelle d'une grande joie (Luc., II, 10).

Les récits de l'enfance de Jésus sont marqués de nombreuses explosions de joie. L'espérance d'Israël va s'accomplir; le pressentiment qu'on en a fait vibrer tous les cœurs. L'arrivée de *celui* qui est la *Grâce* apporte la *joie*. Cette joie éclate même avant qu'il ne paraisse. L'ange Gabriel ne fait qu'annoncer le Précurseur; déjà il proclame que celui-ci sera pour son père « joie et allégresse » (χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις) et que beaucoup « se réjouiront » (χαρήσονται) de sa naissance (Luc., I, 14). A la présence du Sauveur qui est encore dans le sein de Marie, Jean-Baptiste, lui-même dans le sein de sa mère, « tressaille » (Luc., I, 41), « tressaille d'allégresse » (Luc., I, 44) et ce geste miraculeux révèle l'action de la grâce sanctificatrice. Devant ce spectacle, Marie exprime aussi par le « tressaillement de joie de son esprit » (Luc., I, 47) la reconnaissance de son âme pour les grâces reçues. Le cantique de Zacharie, à son tour, n'est tout entier qu'une explosion de joie et de gratitude pour les dons du ciel (Luc., I, 68-79). La source de la grâce ne s'est point encore montrée que déjà elle agit puissamment pour mettre la grâce dans les cœurs et, sur les lèvres, des chants de joie. C'est bien autre chose lorsque, par la nativité, elle a fait son apparition (Luc., II, 6, 7); aussitôt un ange annonce aux bergers la « bonne nouvelle d'une grande joie pour tout le peuple » (Luc., II, 10), pendant que la troupe de ses célestes compagnons chante « *la gloire* à Dieu dans les hauteurs, et *la paix* sur la terre aux hommes de bonne volonté » (Luc., II, 14). Au jour de la présentation au Temple, le vieillard Siméon, sous l'action du Saint-Esprit (Luc., II, 25, 26, 27), fait écho à Marie (I, 47), à Zacharie (I, 68) et aux anges (II, 14) : en cet enfant, source de la grâce, il proclame, dans la joie et la paix (II, 29) : « le salut de Dieu » (II, 30), « la lumière des nations et la gloire d'Israël » (II, 31-32). Les mages « se réjouissent d'une grande joie » (Matth., II, 10), quand ils revoient l'étoile, signe de celui dont la grâce attire leurs cœurs : *stella* FORIS *prædicat;* INTUS *fides indicat* (hymne liturgique).

La prédication de l'Évangile est un message de joie; ainsi l'avaient annoncé les prophètes (Is., XL, 9; XLI, 16; XLIX, 13; LXI, 10; LXV, 18, 19; Joel., II, 23; Hab., III, 18; Zach., IX, 9; X, 7); ainsi le présente l'austère Précurseur : « A la voix de l'Époux, l'ami est *ravi de joie;* cette joie est en lui pleinement réalisée » (Joa., III, 29). Jésus lui-même fait écho à Jean-Baptiste : ses disciples, tant que l'Époux est avec eux, ne peuvent que se livrer à la joie (Matth., IX, 15; Marc., II, 19; Luc., V, 34). Les premières paroles de Jésus, à la

synagogue de Nazareth, ne sont pas seulement des « paroles de grâce » (Luc., IV, 22); elles sont aussi des « paroles de joie »; il n'y est question que de « bonne nouvelle », de « guérison », de « délivrance », « d'année favorable du Seigneur » (Luc., IV, 18, 19). Les béatitudes, préface sublime de l'enseignement évangélique, expriment le bonheur, source suprême de la joie, et se terminent sur l'invitation à la joie et à l'allégresse (Matth., V, 12; Luc., VI, 23).

C'est sous des images de joie qu'est présenté le royaume de Dieu : parabole du festin royal (Matth., XXII, 1-14) et des invitations refusées (Luc., XIV, 15-24); parabole des dix vierges (Matth., XXV, 1-12), etc. Celui qui a découvert ce royaume, vrai trésor de la vie, sous l'image du trésor caché dans un champ, s'empresse, *dans sa joie*, de vendre tout ce qu'il a pour acheter le champ (Matth., XIII, 44). Il y a de la joie dans le ciel, auprès des anges de Dieu, c'est-à-dire dans le royaume de la gloire, parce que sur la terre s'est ouvert au repentir le royaume de la grâce représenté par la brebis (Luc., XV, 7) et la drachme (Luc., XV, 10) perdues et retrouvées. Pour se réaliser sur la terre, la joie du festin, dans la parabole de l'enfant prodigue, n'en exprime que plus vivement le bonheur du retour du pécheur à la maison de son Père céleste (Luc., XV, 32). La récompense suprême qui, dans la gloire, attend la grâce, s'appelle la « joie du Seigneur » (Matth., XXV, 21, 23).

A travers toutes ces formes de la *joie*, c'est la *grâce* qui se manifeste et s'épanouit, car la vraie source de cette joie, ce sont les biens surnaturels. S'il arrive qu'autour de Notre-Seigneur cette allégresse soit entendue d'une façon toute terrestre, ou du moins se mélange de motifs inférieurs, le Maître, soit discrètement, soit ouvertement, redresse les regards vers le ciel et tourne les cœurs vers la grâce; il blâme les Juifs qui n'ont su qu'un temps « *se réjouir* à la lumière de la lampe ardente et luisante » (Joa., V, 35) qu'était Jean-Baptiste; il ne blâme pas moins l'auditeur superficiel qui entend la parole et la reçoit *avec joie*, mais n'a pas la constance de lui faire prendre racine dans son âme (Matth., XIII, 20; Marc., IV, 16; Luc., VIII, 13). Les soixante-douze disciples, revenant de mission, se réjouissent de ce que « les démons mêmes leur obéissent ». Jésus, sans déprécier le pouvoir extraordinaire qu'il leur a accordé, les invite à se réjouir plutôt de ce que « leurs noms sont écrits dans les cieux » (Luc., X, 17, 20). Dans le don surnaturel, les disciples apprécient davantage le charisme avec son éclat; Jésus les engage à préférer la grâce intérieure qui est cachée, mais constitue la vraie source du salut. Si Abraham « a tressailli de joie à la pensée de voir le jour de Jésus et si cette joie s'est réalisée » (Joa., VIII, 56), cette joie traduit le bonheur surnaturel dont il n'a eu, de son vivant sur la terre, que la promesse, mais dont il a eu, dans l'autre vie, le plein accomplissement (Hebr., XI, 13).

Dans les adieux de Jésus à ses apôtres après la cène, la *joie* prend une place exceptionnelle et joue un rôle caractéristique, comme la *paix* avec laquelle elle alterne, elle est l'équivalent de la *grâce;* elle est comme une possession spéciale de Jésus qui la laisse en communication à ses apôtres (Joa., XV, 11; XVI, 20-24; XVII, 13). Cette joie, annoncée et promise, les évangélistes en notent la réalisation après le résurrection; c'est « avec crainte », mais aussi « avec une grande joie » que les saintes femmes quittent le tombeau qu'elles ont trouvé vide (Matth., XXVIII, 8). Cette joie est si vive chez les apôtres qu'ils en conçoivent des doutes et craignent une désillusion (Luc., XXIV, 41). C'est « avec une grande joie » qu'ils rentrent à Jérusalem après l'ascension (Luc., XXIV, 52).

La Pentecôte marque et déclenche une nouvelle explosion de *joie*, parce qu'elle est une grande effusion de *grâce* (Act., II). L'avènement du Saint-Esprit renouvelle et amplifie les merveilles qu'avait inaugurées l'avènement du Fils: il y a, sous ce rapport, un remarquable parallélisme entre le récit des origines de l'Église (Act., I-XII) et celui de l'enfance de Notre-Seigneur (Luc., I-II); la ressemblance du vocabulaire s'explique sans doute par l'identité du narrateur, mais aussi par l'analogie des phénomènes : c'est l'abondance de la grâce dans les âmes qui se traduit « en joie et en allégresse (χαρά καὶ ἀγαλλίασις; cf. Luc., I, 14, 44). Les premiers convertis prennent ensemble leur nourriture *avec allégresse* et simplicité (Act., II, 46). Les apôtres, flagellés par ordre du Sanhédrin, s'en vont *joyeux* d'avoir été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus (Act., V, 41). Il y a « grande joie » dans la ville de Samarie à la prédication de Philippe (Act., VIII, 8). Après la disparition mystérieuse du saint diacre, l'eunuque qu'il vient de convertir et de baptiser continue *joyeux* son chemin (Act., VIII, 39). Barnabé, à Antioche, à la vue de la « grâce », « se réjouit » (Act., XI, 23). Les gentils, à la réception de la parole, se réjouissent (Act., XIII, 48) et, après leur conversion, ils sont « remplis de joie et de l'Esprit-Saint » (Act., XIII, 52). Paul et Barnabé, en racontant les merveilles de leur apostolat chez les gentils, causent « une grande joie à tous les frères » (Act., XV, 3). Les frères « se réjouissent » de la consolation que contient le décret de l'assemblée de Jérusalem (Act., XV, 31). Le geôlier de Philippes, avec toute sa famille, est « dans l'allégresse », de la grâce d'avoir cru en Dieu (Act., XVI, 34; cf. XX, 24).

Chez saint Paul, c'est dans toutes les épîtres que se multiplient les invitations à la *joie;* quelques-unes d'entre ces invitations, grâce à la liturgie, sont devenues familières à tous les chrétiens (II Cor., VII, 4; Phil., III, 1; IV, 4). Les premières chrétientés sont la *joie* de l'Apôtre, celle des Thessaloniciens (I Thess., II, 19, 20), davantage encore celle des Philippiens (IV, 1); sa joie est celle des Corinthiens (II Cor., II, 3). Dans les deux épîtres aux Thessaloniciens, cette note de *joie* s'associe, par l'intermédiaire du terme de « paix », à celui de « grâce ». Les fidèles de Thessalonique ont reçu la parole de Dieu au milieu de beaucoup de tribulations et cependant avec *joie* dans l'Esprit-Saint (I Thess., I, 6); aussi Dieu les a-t-il aimés et leur a-t-il donné par *sa grâce* une consolation éternelle et une bonne espérance (II Thess., II, 16); c'est pourquoi ils sont, pour leur apôtre, l'espérance, la joie et la couronne dont il se glorifie (I Thess., II, 19), la gloire et la joie (I Thess., II, 20); aussi peut-il leur laisser non seulement le souhait habituel « grâce et paix » (I Thess., I, 1; II Thess., I, 2), mais encore le souhait supplémentaire « joie et paix » : « Soyez toujours *joyeux* » (I Thess., V, 16). « Soyez *en paix* entre vous » (I Thess., V, 13) et surtout : « Que le Seigneur de la *paix* vous donne lui-même *la paix* en tout temps, de toute manière » (II Thess., III, 16). Mais c'est dans l'épître aux Philippiens que cet accent de joie éclate le plus vivement; n'est-ce pas l'Église de Philippes qui a donné à l'Apôtre le plus de consolations, qui a toujours eu sa prédilection, qui a seule été admise à lui fournir des subsides? Le vocabulaire seul est significatif : 11 fois χαίρειν (I, 18; II, 17, 18, 28; III, 1; IV, 4, 10); 5 fois χαρά (I, 4, 25; II, 2, 29; IV, 1); sans compter 1 fois καυχᾶσθαι (III, 3) et 2 fois καύχημα (I, 26; II, 16). L'épître aux Philippiens emploie de préférence le terme courant χαίρειν. Quant à l'expression favorite de l'Apôtre : καυχᾶσθαι, « se réjouir », « se glorifier », elle triomphe dans la IIe épître aux Corinthiens qui est si personnelle : 21 fois καυχᾶσθαι (V, 12; VII, 14; IX, 2; X, 8, 13, 15, 16, 17; XI, 12, 16, 18, 30; XII, 1, 5, 6, 9, 11...); 3 fois καύχημα (I, 14; V, 12; IX, 3); 7 fois καύχησις (I, 12; VII, 4, 14; VIII, 24; IX, 4; XI, 10, 17).

Dans tous les autres écrits du Nouveau Testament, la joie sainte, fruit de la grâce, est représentée par l'un ou l'autre des termes, souvent par plusieurs à la fois. L'épître aux Hébreux parle de la *joie* offerte à Jésus, tandis qu'il a choisi la croix (Hebr., xii, 2; cf. x, 34; xii, 11; xiii, 17; iii, 6; Jac., i, 2, 9; iv, 9, 16; I Joa., i, 4; II Joa., 4, 10, 12; III Joa., 3, 4; Jud., 24; Apoc., xix, 7). Il faut mettre à part la Ire épître de saint Pierre qui, pour exprimer la joie, a quelques expressions d'une extrême énergie : « tressaillir d'une joie ineffable et pleine de gloire » (i, 8; cf. i, 6), « être dans la joie et l'allégresse » (iv, 13).

On éprouve une profonde surprise à voir la *joie* occuper une telle place dans l'Évangile et la prédication apostolique. Comme le Christ est l'*homme de douleurs*, le christianisme n'est-il pas une religion de douleur? Comme le Christ, dont le grand secret a été la réalisation de l'image du Messie souffrant, si obstinément méconnue par les Juifs, le christianisme n'a-t-il pas aussi pour caractéristique de s'attacher à la souffrance d'ici-bas? Comment peut-il dès lors inviter sans cesse à la joie?

Mais, précisément — et c'est le plus beau des paradoxes du christianisme — la souffrance chrétiennement supportée, loin de s'opposer à la joie, en est le plus vif stimulant; elle est l'obstacle qui, en obstruant l'issue d'une source profonde, ne fait que provoquer un plus énergique rejaillissement (Joa., iv, 14). Si la joie est fréquemment évoquée, la souffrance ne l'est pas moins; et — chose remarquable — elles ne sont pas simplement juxtaposées; elles sont harmonisées et conciliées : c'est la joie dans les tribulations, la béatitude de la souffrance, le bonheur de l'épreuve. Et ce ne sont pas seulement quelques assertions en passant; c'est toute une doctrine qui remplit le Nouveau Testament.

C'est quand on insulte et persécute les chrétiens que Jésus les proclame bienheureux et qu'il les invite à la joie et à l'allégresse (Matth., v, 11-12; Luc., vi, 22-23). Jésus, à la cène, annonce aux disciples qu'ils pleureront quand le monde se réjouira, mais, comme la douleur de la femme en travail d'enfantement, leur tristesse se changera en joie et en une joie que personne ne pourra leur ravir (Joa., xvi, 20-22). Les apôtres, après leur flagellation, s'en retournent joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir pour le nom de Jésus (Act., v, 41). Paul et Barnabé enseignent à leurs jeunes chrétientés que c'est par beaucoup de tribulations qu'il faut entrer dans le royaume de Dieu (Act., xiv, 22). La joie de l'Esprit-Saint avec laquelle les Thessaloniciens ont reçu la parole de Dieu s'est déployée au milieu de beaucoup d'épreuves (I Thess., i, 6). Saint Paul écrit aux Corinthiens : « Je surabonde de joie au milieu de toutes nos tribulations » (II Cor., vii, 4) et aux Romains : « Nous nous glorifions dans les tribulations » (Rom., v, 3). « Il faut tout supporter, dit-il aux Colossiens, *avec patience et avec joie* » (Col., i, 11) et il ajoute : « Je suis plein de joie dans mes souffrances pour vous » (Col., i, 24). Saint Jacques commence ainsi sa lettre : « Ne voyez qu'un sujet de joie dans les épreuves de toute sorte qui tombent sur vous » (Jac., i, 2). « Vous tressaillez de joie, écrit saint Pierre, bien qu'il vous faille encore pour un peu de temps être affligés par diverses épreuves, afin que l'épreuve de votre foi... vous soit un sujet de louange, de gloire et d'honneur, lorsque se manifestera Jésus-Christ » (I Petr., i, 6, 7). « Dans la mesure où vous avez part aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, afin que, lorsque sa gloire sera manifestée, vous soyez aussi dans la joie et l'allégresse » (I Petr., iv, 13). Les martyrs de l'Apocalypse ont trouvé dans la grande tribulation la source de leur bonheur; c'est sous le pressoir de la douleur et de la persécution qu'ils ont lavé et blanchi leurs robes dans le sang de l'Agneau (Apoc., vii, 14).

Quel est donc le secret de ce paradoxe? Comment la souffrance est-elle source de joie? Saint Paul, saint Pierre, saint Jacques nous le disent à l'envi : « La tribulation, dit saint Paul, produit la constance, la constance, une vertu éprouvée et la vertu éprouvée, l'espérance » (Rom., v, 3, 4; cf. II Petr., i, 5-7). « L'épreuve de votre foi, dit saint Jacques, produit la patience et la patience est accompagnée d'œuvres parfaites » (Jac., i, 3-4). La souffrance surnaturalisée est source de joie à cause du profit spirituel qu'elle procure. Mais ce profit spirituel, il a un nom dans la langue chrétienne, la *grâce*. A défaut des autres écrivains sacrés, qui ont la même doctrine, mais à qui le vocable est moins familier, saint Paul n'hésite pas à prononcer le nom : « La *grâce* que Dieu a accordée (τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ τὴν δεδομένην) aux Églises de Macédoine, c'est qu'au milieu de beaucoup de tribulations leur *joie* a été pleine » (II Cor., viii, 1, 2). « C'est une *grâce* que Dieu vous a faite (littéralement : il vous a été *accordé comme grâce*, ὑμῖν ἐχαρίσθη, à l'égard du Christ, non seulement de croire en lui, mais encore de *souffrir pour lui* », Phil., i, 29; cf. I Petr., i, 19-20).

Ainsi, dans une sorte de prospection littéraire, les manifestations de joie et les épreuves qui ont la même source profonde nous ont dévoilé, dans tout le Nouveau Testament, un riche courant souterrain de grâce. Or voici que saint Paul lui donne ouvertement ce nom (II Cor., viii, 2; Phil., i, 29) et nous autorise à l'appliquer ailleurs. Nous avons constaté plus haut (col. 1250), comme particularité de la langue originale du Nouveau Testament, un rapprochement pittoresque entre la « grâce » (χάρις) et la « joie » (χαρά, χαίρειν) (Luc., i, 28; Act., xi, 23). Nous le constatons maintenant comme une réalité profonde : le mot « grâce » pourrait se substituer habituellement à celui de « joie », parce que la grâce est d'ordinaire la source de cette joie. Et cette connexion intime des deux idées est encore confirmée par certaines rencontres des deux mots : une secrète affinité les a plusieurs fois rapprochés (Rom., v, 2, χάρις, καυχᾶσθαι; Rom., xv, 15, χάρις; xv, 17, καύχησις; cf. Col., i, 11; II Cor., viii, 2).

Le mot de « joie » se rencontre encore en compagnie des différents termes qui forment, à l'occasion, le cortège de la « grâce ». Le premier terme est la « paix ». La paix est l'associée habituelle de la grâce dans les souhaits des épîtres. Parfois la joie prend la place de la grâce aux côtés de la paix. La paix n'est-elle pas la disposition intérieure dont la joie est l'épanouissement? C'est la paix et la joie qui alternent dans le discours après la cène (« paix », Joa., xiv, 1, 27, 28; xv, 11; xvi, 33; « joie », xv, 11; xvi, 20, 21, 22, 24; xvii, 13). Ils y sont les équivalents de la grâce dont saint Jean a tu le nom, parce que ce nom n'était pas sur les lèvres de Notre-Seigneur. Le royaume de Dieu, en même temps que « justice, est *paix et joie* dans l'Esprit-Saint » (Rom., xiv, 17). « Que le Dieu d'espérance vous remplisse *de toute joie et de paix* dans la foi... » (Rom., xv, 13). Parmi les nombreux fruits du Saint-Esprit, immédiatement après la charité, viennent la « joie » et la « paix » (Gal., v, 22; cf. Rom., xv, 32; I Thess., i, 6; ii, 19, 20; v, 13, 16; II Thess., iii, 16).

La joie est l'apanage de la *foi*. Il existe une « joie de la foi » (Phil., i, 25). C'est *par la foi* que le Dieu de l'espérance remplit les chrétiens de Rome *de toute joie et paix* et les fait abonder en espérance (Rom., xv, 13). C'est la « foi » (πιστεύοντες) qui fait tressaillir les chrétiens d'une « joie » (χαρά) ineffable et pleine de gloire, sûrs qu'ils sont de remporter le prix de cette foi (πίστις), le salut de leurs âmes (I Petr., i, 8). Saint Paul ne veut pas dominer la *foi* des Corinthiens, mais par cette foi dans laquelle ils sont fermes, il veut contribuer à « leur joie » (I Cor., i, 24). Il est rempli de *joie* à la pensée de la *foi* qui est en Timothée, après avoir été

en son aïeule Loïs et en sa mère Eunice (II Tim., i, 4). Le geôlier de Philippes est dans l' « allégresse » (ἠγαλλιάσατο) à cause de « sa foi » en Dieu (Act., xvi, 34).

La joie est le fruit de l'*espérance*. Les chrétiens se *réjouissent* et se glorifient dans l'*espérance* de la gloire de Dieu (Rom., v, 2). Ils sont *joyeux par l'espérance*, c'est-à-dire pleins de la *joie* que donne l'*espérance* (Rom., xii, 12). C'est le Dieu de l'*espérance* qui les remplit de joie (Rom., xv, 13; cf. I Thess., ii, 19, espérance ou joie; I Thess., ii, 20, gloire ou joie; Hebr., xii, 11, joie et justice).

Mais l'association de termes par excellence qui invite à voir dans la joie le rayonnement de la grâce, c'est quand cette joie est *en Dieu*, *en Jésus-Christ ou en l'Esprit-Saint*. La joie *en Dieu* ou *dans le Seigneur* ou *devant le Seigneur* est la seule forme qu'on rencontre dans l'Ancien Testament; mais aussi y est-elle fréquente, particulièrement dans les psaumes : I Sam., ii, 1 ; Is., lxi, 10; Joel., ii, 23; Hab., iii, 18; Zach., x, 7; Ps., ii, 11; ix, 3; xiii, 6; xxxii, 11; xxxiii, 1; xxxv, 9; lxviii, 4, 5; lxxxi, 2; lxxxiv, 3; xcv, 1). Les formules sont équivalentes quand, sans viser Dieu directement, elles s'adressent à sa Loi ou à ses autres commandements (Deut., iv, 7; Ps., i, 2; xix, 10; cxix), à quelqu'un de ses attributs, sa miséricorde, sa fidélité, son souci du salut de l'homme (Ps., xxi, 7; li, 7-17; lxxxv; lxxxix, 1-8; Is., xxv, 9; Hab., iii, 17). La joie en Dieu se rencontre aussi dans le Nouveau Testament (Luc., i, 47; Phil., iii, 1; iv, 4; I Thess., iii, 9). Mais le Fils y est associé : « Nous nous glorifions *en Dieu par Jésus-Christ* » (Rom., v, 11). Il est même souvent l'objet direct de cette joie : « Servant Dieu en esprit et *nous réjouissant en Jésus-Christ* » (Phil., iii, 3). Notre joie est une participation à la sienne, comme il l'a promis aux apôtres (Joa., xv, 11; xvii, 13). Mais la formule la plus fréquente dans le Nouveau Testament, c'est la « joie dans l'Esprit-Saint ». L'Esprit-Saint étant l'agent de la grâce dans l'âme, c'est aussi par lui que cette grâce s'épanouit en joie. Jésus lui-même « tressaille de joie *dans l'Esprit-Saint* » (Luc., x, 21). Les disciples (d'Antioche de Pisidie) sont « remplis de *joie et de l'Esprit-Saint* » (Act., xiii, 52). Les Thessaloniciens ont reçu la parole de Dieu « avec la joie de l'Esprit-Saint » (I Thess., i, 6). « Le règne de Dieu est justice, paix et *joie dans l'Esprit-Saint* » (Rom., xiv, 17). C'est « par la vertu de l'Esprit-Saint » que le Dieu de l'espérance remplit les chrétiens de Rome de « toute *joie* et *paix* dans la foi... » (Rom., xv, 13).

3. *Grâce et vérité.* — *a) Le problème.* — Le rapprochement des deux termes, « grâce » et « vérité », éveille spontanément l'idée de la formule que saint Jean reprend deux fois, coup sur coup, dans le prologue du quatrième évangile : il dit du *Logos* fait chair qu'il est « plein de grâce et de vérité » (i, 14). Après avoir ajouté que, « de cette plénitude, nous avons tous reçu grâce sur grâce », c'est-à-dire des grâces en constante progression (i, 16), il oppose, « à la loi qui a été donnée par Moïse », « *la grâce et la vérité* qui sont venues par Jésus-Christ » (i, 17). Sans doute saint Paul associe également les deux termes; il rappelle aux Colossiens le jour où, avec la première prédication de l'Évangile, « ils ont connu la *grâce* de Dieu dans la *vérité* » (Col., i, 6). Peut-être n'est-ce, chez l'apôtre des gentils, que la rencontre accidentelle de deux mots qui sont l'un et l'autre assez fréquents. Il n'en est certainement pas ainsi chez saint Jean; l'association qu'il établit entre les deux termes semble très intime. Elle est d'autant plus significative que l'un des termes, celui de grâce, ne reparaîtra plus dans tout le cours de l'Évangile. Quelle nuance donne donc au mot « grâce » son rapprochement avec celui de « vérité »?

Au seuil de cette question doctrinale se présente un problème linguistique que nous n'avons fait qu'entrevoir dans la Ire partie (col. 732). Le terme de « vérité » suggère spontanément à un lecteur moderne le seul sens que nous lui connaissions aujourd'hui, celui de vérité objective ou intellectuelle. Mais l'expression de saint Jean est manifestement une réminiscence d'une formule que nous avons rencontrée dans l'Ancien Testament, quand nous y avons cherché les antécédents du langage de la grâce; c'est, en hébreu, חֶסֶד וֶאֱמֶת ou חֶסֶד וֶאֱמוּנָה, que les LXX traduisent ἔλεος καὶ ἀλήθεια, et la Vulgate *misericordia et veritas*, tandis que les versions récentes ont bien soin de remplacer le mot de « vérité » par celui de « fidélité ». Dans ces conditions, quel sens faut-il attribuer à l'expression de saint Jean? Doit-on l'entendre, selon l'usage du grec classique et le contexte du Nouveau Testament, dans le sens de vérité objective? Faut-il, au contraire, lui maintenir le sens qu'elle avait originairement dans l'Ancien Testament, c'est-à-dire le sens subjectif de fidélité? Contre Cremer qui, peut-être, penchait trop pour l'analogie du grec classique (*Wörterbuch der Neutest. Grâcität*), H.-H. Wendt a jadis soutenu, non sans insistance, qu'il fallait garder à la formule johannique sa signification première : il s'agirait moins de vérité que de fidélité, de portée intellectuelle que de portée morale, de rectitude de perception rationnelle que de rectitude de conduite pratique (cf. Wendt, *Usage des mots ἀλήθεια, ἀληθής et ἀληθινός dans le Nouveau Testament à la lumière du langage de l'Ancien*, dans *Studien und Kritiken*, 1883, p. 511; *Vie de Jésus*, p. 300; *L'enseignement de Jésus*, trad. anglaise de John Wilson, Édimbourg, 1893, p. 260). Suivant que l'on adoptera l'une ou l'autre solution, on verra varier du tout au tout le retentissement de cette notion sur celle de grâce qu'elle accompagne.

b) La solution. — Pour résoudre l'antinomie, il n'y a qu'à suivre l'évolution du terme. Il est évident qu'on ne saurait négliger le sens de ce terme dans l'Ancien Testament. Mais est-il vrai que la nuance intellectuelle lui ait été alors si étrangère?

Qu'il s'agisse du verbe racine אָמַן ou des substantifs dérivés אֱמֶת ou אֱמוּנָה, le sens originel de l'expression est, au physique, celui de « stabilité » et de fermeté, au moral, celui de « fidélité ». Ce dernier est le plus habituel. La fidélité dont il s'agit peut être un attribut de Dieu ou une qualité de l'homme.

En *Dieu*, c'est la fidélité envers son peuple, la loyauté à tenir les promesses de son alliance avec Abraham et sa descendance, avec David et sa postérité (Gen., xxiv, 27; Os., ii, 19-20; Mich., vii, 20; Ps., lxxxix, 1, 2, 5, 8, 15, 24, 33, 49; xcviii, 3; c, 5; cxv, 1; cxvii, 2; cxix, 42, 121, 130), même avec tous ceux qui le servent (Gen., xxxii, 10; Ps., xxv, 10; xxx, 9; xl, 10, 11; liv, 5; lvii, 3, 10; lxxi, 22; lxxxvi, 15; lxxxviii, 11; cxii, 2; cviii, 4; cxxxviii, 2; cxliii, 1, 2; Prov., xiv, 22; Is., xxxviii, 18, 19). Les calamités qui affligent la nation (Lam., iii, 22, 23; Neh., ix, 33) ou les individus (Ps., cxix, 75), ne prouvent pas que Yahweh ait failli à cette fidélité; on lui demande souvent, dans la prière, de la montrer (II Sam., ii, 6; xv, 20; Ps., lxi, 7). Tel est le sens du terme dans l'expression consacrée : חֶסֶד וֶאֱמֶת ou חֶסֶד וֶאֱמוּנָה (*miséricorde et fidélité*); si l'on considère les deux mots, ils sont dans une certaine mesure complémentaires l'un de l'autre : le premier exprime la libre compassion, la faveur gratuite de Dieu; le second, sa fidélité à ses promesses.

Chez *l'homme*, c'est d'abord la fidélité envers Dieu, le zèle à l'honorer par le culte et par l'accomplisse-

ment de ses commandements (II Reg., xx, 3), mais c'est aussi la fidélité envers ses semblables, l'exactitude à tenir ses engagements, à remplir ses obligations (Jud., ix, 15, 16, 19; Ps., xxxvii, 3; Jer., v, 1, 3). Dans ce domaine des relations humaines s'applique aussi la formule habituellement réservée aux attributs divins « miséricorde et fidélité » (Gen., xxiv, 49; xlvii, 29; Jos., ii, 12, 14; Prov., iii, 3; xvi, 6).

Mais de multiples acceptions secondaires font glisser peu à peu ce sens originaire et fondamental vers l'idée objective de vérité ou de réalité. Le premier de ces sens accessoires est celui de vérité dans le langage; c'est la correspondance de la parole avec les faits; nous disons la *véracité;* elle s'oppose au mensonge condamné par un précepte spécial de la Loi (Ex., xxiii, 7) et poursuivi de véhéments reproches par les prophètes (Is., ix, 15; lix, 3; Jer., viii, 8, 10; ix, 3, 5; xvi, 19; Ez., xiii, 19; Os., iv, 2; vii, 1, 13; Mich., vi, 12; Zach., xiii, 3). Le second de ces sens est celui de *vérité* dans les jugements, dans les sentences portées par les tribunaux, dans les décisions prises par les chefs, sentences et décisions conformes à la réalité des choses. La notion confine à celle de justice (Os., iv, 1; Deut., viii, 12; Prov., xii, 17). C'est un des caractères distinctifs du gouvernement du roi messianique (Ps., xlv, 4; Is., xi, 5; xlii, 3). D'après une troisième acception, on appelle vrai ce qui est *réel* par opposition à ce qui est faux ou n'est qu'apparent; Yahweh est le vrai Dieu ou le Dieu de vérité, par opposition aux faux dieux, aux idoles, qui ne sont que des néants ou des vanités, c'est-à-dire qui n'ont de réalité que dans l'imagination de leurs adorateurs (Ps., xxxi, 5, 6; II Chron., xv, 3; Jer., x, 10).

L'évolution ne s'arrête pas à ces acceptions secondaires; avant la fin de l'Ancien Testament, même dans les derniers écrits protocanoniques, on voit apparaître le sens pleinement intellectuel de vérité objective et cette vérité, c'est la doctrine révélée de Dieu; c'est cette doctrine de vérité que cherche à renverser la corne qui, dans Daniel, représente le roi persécuteur (viii, 12; cf. ix, 3). Dans les écrits sapientiaux, surtout dans les deutéro-canoniques où s'accuse, avec ce sens de vérité, l'influence de l'esprit et du langage grecs, la vérité devient synonyme de la sagesse qui représente la vérité sur la vie, la vraie philosophie de la vie : « Ne contredis pas la vérité » (Eccli., iv, 25). « Jusqu'à la mort combats pour la vérité » (Eccli., iv, 28; cf. I Esdr., iv, 33-35 [LXX]). Enfin l'Ancien Testament, avec le livre de la Sagesse, se clôt sur un beau rapprochement entre la *grâce* et la *vérité*, rapprochement qui prépare celui de saint Jean (Joa., i, 14); en attendant que l'évangéliste christianise pleinement la formule, cette christianisation est ici ébauchée (Sap., iii, 9). Les élus jouissent de la récompense suprême tout à la fois dans la « pénétration de la vérité » et dans « le repos de l'amour »; ce qui leur vaut cette jouissance, c'est de leur part « la confiance et la foi en Dieu », mais, de la part de Dieu, c'est « sa grâce et sa miséricorde pour les élus » :

Ceux qui se sont confiés en lui comprendront la *vérité;*
Les fidèles habiteront avec lui dans l'amour;
Car la *grâce* et la miséricorde sont pour ses élus
(Sap. iii, 9.)

Cette évolution du terme au cours de l'Ancien Testament se reflète avec assez de précision dans les LXX, quand il s'agit de rendre en grec l'expression hébraïque אֱמֶת ou אֱמוּנָה, les interprètes alexandrins, en dehors de quelques cas où ils recourent au terme « justice » (δικαιοσύνη), emploient tantôt un mot qui indique une disposition *morale* et répond à l'idée de *fidélité :* c'est le substantif πίστις ou l'adjectif πιστός; de là sortiront le mot « foi » et ses dérivés; tantôt un mot qui désigne une réalité d'ordre *intellectuel :* c'est le substantif ἀλήθεια ou les adjectifs correspondants ἀληθής, ἀληθινός; de là viendra le mot « vérité » avec ses dérivés. On peut rattacher à la première série les cas assez rares où interviennent le nom de « justice » (δικαιοσύνη) et l'adjectif « juste » (δίκαιος). Cette divergence de traduction représente très bien la double direction que le mot a prise dans l'Ancien Testament et qui va s'accentuer dans le Nouveau; à la diversité des termes grecs πίστις et ἀλήθεια correspondra celle des termes latins *fides* et *veritas;* ainsi en sera-t-il dans la plupart des langues modernes, surtout dans celles qui dérivent du latin; par exemple, en français, d'un côté : *foi, fidélité, fidèle;* de l'autre : *vérité, vrai, véritable, véridique;* de même, en allemand : *Treue* et *Wahrheit;* par contre, l'anglais *truth* correspond aux deux aspects à la fois (cf. V.-H. Stanton, art. *Truth*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. iv, p. 820).

Avec cette notion, le Nouveau Testament ne fait que recueillir l'héritage de l'Ancien, car, à côté du sens nouveau qui va devenir prépondérant, tous les sens anciens subsistent; le terme garde le bénéfice des associations riches et variées qu'il a rencontrées dans la première économie et qui ont contribué à lui donner sa profonde signification morale et religieuse.

Saint Paul a encore, à l'occasion, le sens primitif : c'est parfois la fidélité de Dieu qui est désignée, soit par le substantif ἀλήθεια (Rom., iii, 7; xv, 8), soit par le substantif πίστις (Rom., iii, 3) et surtout l'adjectif πιστός (I Cor., i, 9; x, 13; I Thess., v, 24; II Thess., iii, 3; II Tim., ii, 13). Cette fidélité de Dieu prend même un plus vif relief avec les gages nouveaux qu'il nous a donnés dans le Christ (I Cor., i, 9, etc.). Cette fidélité est aussi attribuée au Christ lui-même (II Cor., xi, 10) et, de lui, elle se réfléchit sur ses serviteurs (II Cor., i, 18, 20). Saint Pierre, de son côté, affirme l'attribut divin de fidélité d'une manière plus large que l'Ancien Testament et que saint Paul lui-même : « Dieu est le créateur fidèle (πιστός) à qui tous ceux qui souffrent doivent confier leurs âmes » (I Petr., iv, 19). Il en est de même de saint Jean qui emploie plus fréquemment que les autres le substantif ἀλήθεια et qui a presque le monopole, sinon d'ἀληθής, du moins d'ἀληθινός. La vérité est quelquefois chez lui une simple qualité inhérente à une personne. Le culte « en esprit et en vérité » (Joa., iv, 23, 24) n'est point uniquement un culte selon la vérité objective ni, comme dit Origène, dans la pleine vérité opposée aux types; c'est un culte qui procède d'une disposition sincère à l'égard de la vérité connue et possédée (I Joa., iii, 18; II Joa., 3, 4; III Joa., 1, 3; cf. II Cor., vii, 14; I Tim., ii, 7; cf. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, sur iv, 23-24).

Saint Paul a aussi les acceptions secondaires; d'abord celle de *véracité;* le devoir de dire la vérité est une des vertus de choix du Nouveau Testament (I Cor., v, 8; II Cor., vii, 14; xii, 6; Eph., v, 9; vi, 14; I Tim., ii, 7). L'ancienne loi n'avait que le précepte négatif de ne pas porter de faux témoignage contre son prochain (Ex., xx, 16); la nouvelle a le commandement positif de dire la vérité dans toutes les relations sociales (Eph., iv, 25) et elle demande en outre que cette franchise de parole soit animée par l'amour (iv, 15); car nous sommes membres les uns des autres (iv, 25). Saint Paul et saint Jean parlent, comme l'Ancien Testament (Ps., xxxi, 5, 6; II Chron., xv, 3; Jer., x, 10), du Dieu véritable (I Joa., v, 20), du Dieu vivant et vrai (I Thess., i, 9). Saint Jean ne connaît pas moins la vérité dans les jugements (Joa., viii, 16).

Mais toutes ces acceptions restent accessoires. Le sens ordinaire de l'expression dans le Nouveau Testament n'est plus celui d'une disposition subjective, attribut de Dieu ou qualité de l'homme, c'est celui d'une réalité objective d'ordre intellectuel, d'un corps de doctrine, et cette doctrine c'est la *révélation*

chrétienne. Bref, le sens qui, par le rapprochement avec celui du grec classique, a fait son apparition dès la fin de l'Ancien Testament, devient, avec la nouvelle alliance, le sens normal.

Le terme fait songer surtout à saint Jean et même à saint Paul; mais s'il domine chez ces deux apôtres, en réalité il n'est étranger à aucun des écrivains sacrés; il représente une notion qui appartient à tous les courants et à toutes les étapes de la pensée chrétienne.

Dans les épîtres autres que celles de saint Paul et de saint Jean, ce terme de « vérité » (ἀλήθεια) a toujours le sens *intellectuel* et désigne spécialement la doctrine enseignée par les apôtres du Christ, la *doctrine révélée.* L'auteur de l'épître aux Hébreux souligne la gravité du péché de l'apostasie commis « après réception de la pleine connaissance de la *vérité* » (μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, x, 26), vérité qui n'est autre que la doctrine chrétienne. Saint Jacques enseigne que nous sommes engendrés à la vie surnaturelle « par la parole de vérité » (i, 18); il nous rappelle que nous ne devons point mentir « contre la vérité » (iii, 14), ni nous égarer « loin de la vérité » (v, 19); dans ces trois cas, la vérité est bien encore la doctrine chrétienne. Saint Pierre a la même doctrine et le même langage : les chrétiens obéissent à la « vérité » (I Petr., i, 22); ils sont affermis dans la « vérité » présente (II Petr., i, 12); leur conduite en contradiction avec leur foi fera blasphémer par les païens « la voie de la vérité » (ἡ ὁδός τῆς ἀληθείας, II Petr., ii, 2; cf. Act., ix, 2; xiii, 10; xiv, 16; xvi, 17; xviii, 25, 26; xix, 9, 23) qu'est la doctrine chrétienne.

Chez saint Paul le sens du terme est plus étendu. La vérité n'est parfois que la volonté de Dieu révélée, soit d'une façon vague à la raison et à la conscience de tous les hommes par les lois de la nature (Rom., i, 18, 25; ii, 8), soit d'une façon plus précise au peuple juif par la Loi (Rom., ii, 20). Mais habituellement la vérité c'est, d'une façon tout à fait précise, la révélation faite par Dieu dans le Christ, c'est la substance du message apostolique, l'Évangile; il y a équivalence entre la « parole de vérité » et l' « Évangile du salut » (Eph., i, 13). Ce langage est constant chez l'Apôtre; dès les épîtres aux Thessaloniciens, c'est la doctrine chrétienne qui est accueillie par les fidèles qui ont l' « amour de la *vérité* » (II Thess., ii, 10), la « foi à la *vérité* » (ii, 13), tandis qu'elle est repoussée par les infidèles qui « ne croient pas à la *vérité* » (ii, 12). Dans les grandes épîtres (Rom., ii, 8; I Cor., xiii, 6; II Cor., iv, 2; vi, 7; xiii, 8; Gal., ii, 5, 14; v, 7) et dans les épîtres de la captivité (Eph., i, 13; iv, 21, 24; vi, 14; Phil., i, 18; Col., i, 5, 6), la vérité est toujours l'objet de l'enseignement de l'Apôtre; en particulier la « vérité de l'évangile » (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου) dont il parle aux Galates (ii, 5, 14) et aux Colossiens (i, 5) n'est pas la véracité de l'Évangile, la confiance qu'il mérite, mais bien la doctrine qu'il contient, la vérité religieuse dont il est l'expression. C'est dans les épîtres pastorales, avec le souci de démasquer les hérésies naissantes, qu'éclate le plus fréquemment et le plus vivement ce sens de corps de doctrine formulé comme règle de l'enseignement (I Tim., ii, 4, 7; iii, 15; iv, 3; v, 6; II Tim., ii, 15, 18, 25; iii, 7, 8; iv, 4; Tit., i, 1, 14), de vérité à croire (I Tim., ii, 7) et à connaître (I Tim., ii, 4; iv, 3; II Tim., ii, 25; iii, 7; Tit., i, 1). La présence fréquente de l'article fait de cette « vérité » comme une personne (Rom., i, 18, 25; ii, 8; II Cor., iv, 2; Gal., ii, 5, 14; v, 7; Eph., i, 13; iv, 24, etc.). Il arrive même à l'Apôtre d'associer dans la même formule l'aspect subjectif de la foi et l'aspect objectif de la *vérité :* « dans la foi de (en) la vérité » (πίστει ἀληθείας, II Thess., ii, 13); « dans *la foi et la vérité* » (ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ, I Tim., ii, 7); la foi est l'instrument d'appréhension de la vérité révélée et la vérité révélée est l'objet appréhendé par la foi.

C'est incontestablement dans saint Jean que le sens intellectuel du mot « vérité » est le plus caractérisé. C'est un des *mots-clefs* du quatrième évangile; il y servira même de point de départ à une doctrine spéciale que nous retrouverons. Pour saint Jean, la vérité désigne celle de toutes les connaissances qui est la plus nécessaire à l'homme; elle a été manifestée par et dans le Christ, sinon tout à nouveau, du moins d'une façon plus parfaite que jamais. Sous ce rapport, le quatrième évangile peut être considéré comme une présentation explicite de la nature de la vérité révélée par Jésus et de la manière dont il l'a révélée. Cette vérité est identifiée avec la parole du Père (Joa., xvii, 17), mais aussi avec celle de Jésus : si ses disciples demeurent dans sa parole, ils connaîtront la « vérité » (viii, 31-32).

Cette prééminence du mot et de l'idée de *vérité* est encore accentuée, dans saint Jean, par l'emploi intense et caractéristique du mot ἀληθινός, « véritable » (5 fois seulement en dehors des écrits johanniques). Sans doute l'épithète éveille parfois l'idée du type, c'est-à-dire de la chose qui réalise pleinement la notion du nom qu'on lui donne (Joa., i, 9; iv, 23; vi, 32; xv, 1; I Joa., ii, 8); mais c'est à tort qu'on voudrait, avec certains exégètes (Westcott) donner toujours au terme cette signification; quand ce terme est appliqué à une personne, il est plus naturel de l'entendre en ce sens que la personne est « pleine de la qualité de vérité »; ainsi en est-il non seulement dans le quatrième évangile (iv, 37; vii, 28) et dans la Ire épître (v, 20 *a*, *b*, *c*), mais encore dans l'Apocalypse (iii, 17, 14; vi, 10; xv, 3; xvi, 7; xix, 2, 9, 11; xxi, 5; xxii, 6; cf. V.-H. Stanton, art. *Truth* dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. iv, p. 819).

Telle est la situation au moment où saint Jean frappe pour les siècles la formule : « plein de grâce et de vérité » (Joa., i, 14). Aujourd'hui, associée qu'elle est à l'énoncé de l'incarnation, elle nous apparaît au seuil du Nouveau Testament. Au contraire, elle n'a été formulée ou du moins écrite que tout à la fin, plus de trente ans après les épîtres de saint Paul, en tout cas longtemps après que le langage chrétien était familiarisé avec le sens objectif et intellectuel du mot ἀλήθεια. Vouloir, avec H.-H. Wendt, maintenir à la formule de saint Jean le sens de l'Ancien Testament, c'est, comme le lui reproche Stanton (cf. *loc. cit.*, p. 820), oublier ou méconnaître les nouvelles et puissantes influences qui sont à l'œuvre depuis longtemps.

Dans la formule d'Ancien Testament dont l'évangéliste, nous ne le nions pas, s'inspire certainement, il a déjà modifié le premier terme : à ἔλεος qui traduisait חֶסֶד, il a substitué χάρις qui est la traduction de חֵן. Non pas que חֵן soit plus énergique que חֶסֶד; c'est plutôt l'inverse. Mais il s'est produit un fait décisif : avec le Nouveau Testament, χάρις a pris le pas sur les termes équivalents et a revêtu le sens technique que consacrera la théologie. En modifiant le premier terme de la formule, saint Jean tient compte de la révolution religieuse accomplie. Comment n'en ferait-il pas autant pour le second terme? Là aussi la modification de sens était une chose accomplie depuis longtemps et dans la ligne même préparée par l'Ancien Testament. Si donc la forme primitive du langage a été retenue par l'évangéliste, le contenu et la substance de la pensée ont été élargis et intensifiés.

L'une et l'autre modification sont le fruit de la grande transformation qui vient de se faire par la venue de Jésus-Christ. Moïse avait donné la Loi; quoique ce fut un état encore imparfait, c'était pourtant un progrès soit comme rédemption, soit comme révélation; mais avec Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, c'est la plénitude : il est plein de grâce, c'est-à-dire de

la vertu qui rachète; il est plein de vérité, c'est-à-dire de la lumière qui éclaire et complète la révélation. Au lieu de la Loi, donnée par Moïse, par lui sont venues la grâce et la vérité; jusqu'à lui la grâce n'était que parcimonieusement ménagée; avec lui elle a son entier épanouissement; jusqu'à lui la vérité n'était communiquée qu'avec mesure; avec lui c'est la pleine vérité, la complète révélation.

La grâce et la vérité étaient d'abord des qualités attachées aux personnes, à Dieu comme à l'homme; avec la fin de l'Ancien Testament, elles sont devenues plus abstraites et plus compréhensives; voici que, aux regards de saint Jean, elles s'identifient de nouveau avec des personnes, mais cette fois avec les personnes divines, car comme la source de la grâce, celle de la vérité, dans la pleine signification du terme, se trouve en Dieu, dans le Père, le Fils et l'Esprit-Saint.

Les deux termes « grâce » et « vérité », ne sont pas isolés dans la vigoureuse synthèse doctrinale qu'est le prologue du quatrième évangile. Ils font pendant à la « vie » (Joa., I, 4) et à la « lumière » (I, 4, 5, 9). Depuis Tolet, aucun commentateur n'a négligé de le signaler tant c'est capital pour l'intelligence du livre; il y a une frappante correspondance entre les deux formules : *la vie et la lumière, la grâce et la vérité*. Si la lumière correspond à la vérité, la vie doit correspondre à la grâce. L'évangéliste ne fait qu'exprimer à sa manière la parole de Notre-Seigneur qu'il transcrira plus tard : « Je suis la *vérité* et la *vie* » (XIV, 6).

Il est vrai que, de ces quatre termes, celui de « grâce » ne reparaîtra plus dans le cours du récit évangélique, sans doute (nous l'avons vu col. 716), parce qu'il n'appartenait pas au vocabulaire de Jésus, mais les trois autres prendront place parmi les mots-clefs du quatrième évangile. D'ailleurs, chez saint Paul, surtout dans les épîtres de la captivité qui présentent de spéciales affinités avec les écrits johanniques, le terme de « grâce » n'est pas moins fréquent (Eph., I, 2, 6, 7; II, 5, 7, 8; IV, 7, 29; VI, 24; Phil., I, 2, 7; IV, 23; Col., I, 2, 6; III, 16; IV, 6, 18) que ceux de « vérité » (Eph., I, 13; IV, 21, 24, 25; V, 9; VI, 14; Col., I, 5, 6), de « lumière » (Eph., I, 18; III, 9; V, 8, 9, 13; Col., I, 12; cf. Act., XXVI, 18, 23) et de « vie » (Eph., IV, 18; Phil., II, 16; IV, 3; Col., III, 4).

Chez saint Jean ces termes ne sont point des entités abstraites qui servent à formuler un système intellectuel; ils sont réalisés au suprême degré en Dieu, dans le *Logos* et dans l'Esprit. La vie et son équivalent, la grâce, en partie dès l'Ancien Testament, mais surtout dans le Nouveau et particulièrement dans les écrits johanniques, sont identifiés avec Dieu (le Père) (Ps., XXXVI, 9; Rom., XIV, 11; II Cor., III, 3; VI, 16; I Thess., I, 9; I Tim., III, 15; IV, 10; Joa., V, 26; VI, 57; Apoc., I, 18; XV, 7), avec le Christ ou *Logos* (Joa., I, 4; III, 19; V, 26; XI, 25; XIV, 6; I Joa., I, 1; V, 11, 12, 20; Tit., II, 11; III, 4) et avec l'Esprit (Rom., VIII, 2). Ainsi en est-il de la vérité et de la lumière, la lumière n'étant qu'une expression imagée de la vérité (cf. Findlay, *The epist. to the Thessalonians*, sur I Thess., V, 5; *Les images de lumière chez saint Paul*, dans *The Cambridge Bible*, p. 110-111).

Dieu, dès l'Ancien Testament, est présenté comme source de lumière, en même temps que source de vie (Ps., XXVI, 9). Il apparaît à Moïse et aux anciens dans la lumière (Ex., XXIV, 10), à Ézéchiel dans le feu (I, 13, 27, 28), à Isaïe dans la lumière et la gloire (LX, 1-3). Il est lui-même la lumière qui remplace le soleil et la lune (Is., LX, 19, 20). Il est la lumière d'Israël (Is., X, 17; Os., VI, 5), la lumière des peuples (Is., LI, 4). « La lumière de sa face » est le symbole de sa faveur (Num., VI, 25; Ps., IV, 7). Il s'enveloppe de lumière comme d'un manteau (Ps., CIV, 2). Sa parole est un flambeau, une lumière (Ps., CXIX, 104). La révélation de ses paroles illumine (Ps., CXIX, 130). Dans le Nouveau Testament, saint Jacques l'appelle le Père des lumières (I, 17); saint Paul le montre dans « une lumière inaccessible » (I Tim., VI, 16) et saint Jean déclare qu'il « est la lumière et qu'il n'y a pas en lui de ténèbres » (I Joa., I, 5).

Dans l'Ancien Testament, Dieu est le Dieu de vérité (Ps., XXXI, 5-6; II Chron., XI, 3; Jer., X, 10), comme il l'est encore dans le Nouveau (I Thess., I, 9; I Joa., V, 20; cf. Col., I, 6), mais dans celui-ci il est aussi identifié avec la vérité même; c'est en lui que Jésus a rendu témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité, c'est-à-dire de Dieu, écoute la voix de Jésus (Joa., XVIII, 37).

Jésus-Christ aussi est *lumière* et *vérité*. Dès l'Ancien Testament, sous la mystérieuse image du *Serviteur de Yahweh*, il est entrevu comme lumière des nations (Is., XLII, 6; XLIX, 6). En tout cas, le Nouveau Testament lui applique ces textes (Luc., II, 32; Act., XIII, 47). L'Ancien Testament présente la Sagesse divine comme « une pure émanation de la gloire du Tout-Puissant, le *resplendissement de la lumière éternelle*, le miroir sans tache de l'activité de Dieu » (Sap., VII, 25-26). Le Nouveau Testament l'applique au Fils de Dieu qu'il appelle « le *rayonnement de sa gloire* et l'empreinte de sa substance » (Hebr., I, 3). Mais c'est surtout comme *Logos* que saint Jean le proclame la lumière et la vérité. Il est la lumière des hommes (Joa., I, 4), la vraie lumière (I, 9), celle qui éclaire tout homme (I, 9), celle qui est venue dans le monde (I, 9; III, 19), celle à laquelle a rendu témoignage (I, 7, 8) Jean-Baptiste qui n'était qu'un flambeau ardent et luisant (Joa., V, 35). Aussi le Christ se proclame-t-il à diverses reprises la lumière du monde (Joa., VIII, 12; IX, 5; XII, 35, 36, 46).

Mais surtout il est la vérité, aussi bien d'après saint Paul que d'après saint Jean. Saint Paul parle de la vérité qui est en Jésus (Eph., IV, 21; cf. Col., I, 6). La vérité est la première pièce de la panoplie du chrétien (Eph., VI, 14). D'après saint Jean, il est la vérité aussi bien qu'il est la vie (Joa., XIV, 6). C'est lui qui est la vérité à laquelle Jean-Baptiste a rendu témoignage (V, 33). Ceux qui demeureront dans sa parole connaîtront la vérité (VIII, 32). Il est plein de vérité (I, 14); la vérité est venue par lui (I, 17). Quiconque est de la vérité entend sa voix (XVIII, 37).

L'*Esprit-Saint*, en même temps qu'un Esprit de vie (Rom., VIII, 2), est aussi un Esprit de vérité (Joa., XIV, 17; XV, 26; XVI, 13; I Joa., IV, 6); non seulement c'est sa fonction d'achever la révélation de Jésus-Christ que les apôtres ne pouvaient porter, mais c'est, pour ainsi dire, sa nature. « L'Esprit est la vérité » (I Joa., V, 6).

Si ces sublimes réalités, la vie et la grâce, la lumière et la vérité, s'identifient avec Dieu, le Verbe et l'Esprit, c'est pour être communiquées. Jésus fait part à ses disciples de la vérité qui réside en lui (Joa., VIII, 31-32). En même temps que la vérité et la vie, il est le chemin qui y conduit (XIV, 6).

Cette communication transcendante et gratuite aux créatures privilégiées que sont les hommes et les anges constitue l'ordre surnaturel où l'on distingue deux domaines ou au moins deux aspects; d'abord l'aspect ou le domaine intellectuel : c'est la communication de la vérité, la lumière de la foi et de la révélation; ensuite l'aspect ou le domaine moral ou, mieux, mystique : c'est la communication de la vie surnaturelle. Bref, il y a le domaine de la pensée et celui de l'action et de la vie; on dit parfois, avec moins d'exactitude, la révélation et la rédemption.

Le mot « grâce » semble réservé par le langage courant au domaine moral et mystique et il semblerait qu'en désignant ce second domaine, il laissât échapper

à son étreinte le premier, c'est-à-dire le domaine intellectuel; dans la formule johannique, la grâce s'opposerait à la vérité, chacune revendiquant sa part du monde surnaturel. Mais, à vrai dire, le domaine intellectuel n'appartient pas moins que l'autre aux réalités transcendantes de la grâce, aux effusions surnaturelles de Dieu envers ses enfants. Quand le sein de Dieu s'entr'ouvre, que ce soit pour en laisser jaillir la lumière qui nous éclaire sur sa nature intime, que ce soit pour verser sur ses créatures choisies les richesses de sa vie surnaturelle, l'un et l'autre bienfait méritent le nom de « grâce »; que ce soit la lumière et la vérité ou la vie et l'amour, c'est toujours la grâce. Les unes et les autres de ces réalités sont produites dans nos âmes par l'Esprit-Saint qui est bien l'agent de la grâce sous toutes ses formes; s'il est un esprit de vie (Rom., VIII, 2), il est aussi (nous l'avons vu, col. 1262) un Esprit de vérité (Joa., XIV, 17; XV, 26; XVI, 13; I Joa., IV, 6); en même temps qu'il nous communique les biens précieux qui se rapportent à la vie et à la piété (II Petr., I, 3), il nous guide vers la vérité tout entière (Joa., XVI, 13); tout en nous introduisant dans les profondeurs de la vie divine, il nous fait pénétrer par la connaissance surnaturelle le mystère de l'être divin.

Bref, dans ce monde surnaturel, les deux domaines, tout en restant *distincts*, se *compénètrent* très intimement; ce sont les deux aspects de la formule : *grâce et vérité.*

c) Premier aspect de la formule « grâce et vérité » : la distinction des deux domaines du surnaturel. — Quand les auteurs sacrés nous décrivent le monde surnaturel, ils s'attachent tantôt à un aspect, tantôt à l'autre. Quand ils envisagent l'aspect *intellectuel,* deux traits apparaissent en relief, le trait spirituel de « vérité », et le trait imagé de « lumière », avec plusieurs autres expressions qui gravitent autour de ces deux termes ou leur servent d'équivalent.

Le terme le plus explicite est celui même de « vérité », pris dans toute son ampleur : avec la parole de Jésus, les disciples connaîtront la vérité et cette vérité les délivrera (Joa., VIII, 32). Jésus a dit aux hommes la vérité qu'il a entendue de Dieu (Joa., VIII, 40; cf. 45). Les fidèles sont confirmés dans la vérité présente (II Petr., I, 12). Cette vérité est exprimée par la parole, d'où l'expression favorite de saint Paul la « parole de vérité » (II Cor., VI, 7; Eph., I, 13; II Tim., II, 15); saint Jean a l'équivalent, quand il fait dire par Jésus à son Père : « Votre parole est la vérité » (Joa., XVII, 17). Même sous l'incomplète révélation de la loi mosaïque, le Juif croit avoir en elle la règle de la science et de la vérité (Rom., II, 20). Mais c'est la doctrine chrétienne qui est par excellence le « chemin de la vérité » (II Petr., II, 2), la « connaissance de la vérité » (II Joa., 1) et une connaissance pénétrante, car le terme employé, surtout dans les épîtres pastorales, est habituellement celui d'ἐπίγνωσις (I Tim., II, 4; IV, 3; II Tim., II, 25; III, 7; Tit., I, 1; Hebr., X, 26). C'est encore la « manifestation de la vérité » (II Cor., IV, 2). C'est enfin, d'une part, la foi en la vérité (II Thess., II, 13) en contre-partie du refus de croire en la vérité (II Thess., II, 12), et, d'autre part, la foi et la vérité présentées côte à côte (I Tim., II, 7).

L'expression imagée de *lumière* est peut-être encore plus fréquente que celle de vérité. Les chrétiens sont des enfants de lumière, parce qu'ils sont éclairés par la révélation (Luc., XVI, 8; Eph., V, 8; I Thess., V, 5). L'illumination par laquelle, à la création, Dieu a fait sortir la lumière des ténèbres (II Cor., IV, 6) est l'image tout ensemble de l'illumination de la foi par laquelle il fait briller sa clarté dans nos cœurs et de l'illumination suprême de la gloire. Dès avant l'incarnation, le Verbe est la lumière qui éclaire tout homme (Joa., I, 9). Le Juif, avec sa loi imparfaite, se croit déjà la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres (Rom., II, 19). Que n'en est-il pas des chrétiens? Dieu les « fait passer des ténèbres à la lumière » (Act., XXVI, 18); il les « appelle des ténèbres à son admirable lumière » (I Petr., II, 9). Il éclaire les yeux de leur cœur, pour qu'ils sachent quelle est l'espérance à laquelle il les a appelés, quelles sont les richesses de la gloire de son héritage réservé aux saints (Eph., I, 18-19). Il met en lumière, aux yeux de tous, l'économie du mystère chrétien (Eph., III, 9). Le Christ, pour eux, illumine, par l'Évangile, la vie et l'immortalité (II Tim., I, 10). Dieu les rend capables d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière, en les délivrant de la puissance des ténèbres pour les transporter dans le royaume de son Fils bien-aimé (Col., I, 12). Là c'est lui-même qui les illuminera (Apoc., XXII, 5), comme sa gloire éclaire toute la cité céleste (Apoc., XXI, 23).

La vérité et la lumière sont parfois remplacées par des termes équivalents. Le principal est celui d'*Évangile.* L'Évangile est par excellence ici-bas l'expression de la vérité et la source de la lumière spirituelle (Rom., I, 1, 9, 16; II, 16; XI, 28; XV, 16, 19; XVI, 25; I Cor., IV, 15; IX, 12, 14, 18). Non content de se substituer à ces termes, il s'associe à eux : c'est « la vérité de l'Évangile », c'est-à-dire (nous l'avons vu col. 1261) la vraie doctrine religieuse qui trouve son expression dans l'Évangile (Gal., II, 5, 14; Col., I, 5); c'est la lumière de l'Évangile, c'est-à-dire la lumière qu'il contient (II Tim., I, 10); c'est « la parole de vérité de l'Évangile » (Col., I, 5), la « foi à l'Évangile » (Phil., I, 27). Cette association de l'Évangile se fait parfois avec la génération de la vie surnaturelle; c'est par l'Évangile que saint Paul a engendré spirituellement les fidèles de Corinthe (I Cor., IV, 15); avec le salut même, l'Évangile du salut (Eph., I, 13); elle se fait surtout avec l'illumination surnaturelle, soit celle de la foi (Phil., I, 27), soit celle de la gloire; saint Paul parle de la splendeur de l'Évangile où reluit la gloire du Christ qui est l'image de Dieu (II Cor., IV, 4), de l'Évangile de la gloire du Dieu bienheureux (I Tim., I, 11).

Un autre terme équivalent est celui de *sagesse.* Chez saint Jacques, conformément à la tradition de l'Ancien Testament (cf. col. 884), la sagesse représente la grâce (Jac., I, 5; III, 17; cf. col. 1088). Chez saint Paul, sans relever moins de la grâce, elle représente plutôt une source d'illumination ou de connaissance surnaturelle, car elle est fréquemment associée à des termes d'ordre intellectuel; elle est encadrée entre la richesse de Dieu et sa science (Rom., XI, 33). Les Éphésiens sont riches de sagesse et d'intelligence (I, 8); ils demandent un esprit de sagesse et de révélation, c'est-à-dire une sagesse qui leur révèle Dieu (I, 17). Les Colossiens sont invités à solliciter une sagesse qui les instruise (III, 16). Il faudrait ajouter tous les noms de « science », « connaissance » (Rom., XV, 14; I Cor., I, 5; VIII, 1, 7, 10, 11; XII, 8; XIII, 2; II Cor., IV, 6; VIII, 7; X, 5; Eph., III, 19; Phil., III, 8; Col., II, 3; Eph., I, 17; IV, 13; Phil., I, 9; Col., I, 9, 10; II, 2; III, 10), qui, non contents d'accompagner celui de « vérité » (Rom., II, 20; I Tim., II, 4; IV, 3; II Tim., II, 25; III, 7; Tit., I, 1), s'y substituent, tout aussi bien que ceux d'Évangile et de sagesse (Rom., XI, 33).

Le second aspect du monde surnaturel, l'aspect moral et mystique, est représenté par la « vie » et la « grâce » et leurs nombreux équivalents. Nous n'avons point à y insister ici; nous l'avons sans cesse rencontré au cours de cette étude : c'est la rémission des péchés, la rédemption, la justification, la sanctification, l'homme nouveau, la nouvelle créature, etc.

En présence de ces deux faces du tableau, il est facile au lecteur d'en faire le raccord pour avoir la pleine idée de l'ordre surnaturel. Mais, souvent, les écrivains

sacrés nous épargnent ce souci, car ils envisagent eux-mêmes les deux aspects simultanément ou côte à côte. Cette dualité d'aspect tantôt se condense en quelques expressions à l'emporte-pièce, tantôt se déploie en larges développements emmêlés ou alternés.

Les formules condensées sont avant tout celles de saint Jean; d'abord : « grâce et vérité » (Joa., I, 14, 17) qui est notre thème, puis les formules analogues : « lumière et vie » (Joa., I, 4, 5, 8, 9), « vérité et vie » (Joa., XIV, 6). Saint Pierre, dans le même chapitre de sa IIe épître, appelle tour à tour le christianisme « le chemin de la vérité » (ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας, II, 2) et « le chemin de la justice » (ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης, II, 21). L'une et l'autre expression désignent le christianisme comme un tout ordonné (cf. Act., IX, 2; XIII, 10; XIV, 16; XVI, 17; XVIII, 25, 26; XIX, 9, 23; XXII, 4; XXIV, 14, 22), mais elles font bien ressortir la différence des deux aspects que nous envisageons : « le chemin de la vérité » marque un système de *pensée* et souligne les rapports du christianisme avec la foi; « le chemin de la justice » marque un système de *vie* et souligne les rapports du christianisme avec la sanctification (cf. E.-H. Plumptre, *Sur II Petr., II, 2 et 21*, dans *The Cambridge Bible*, p. 178, 188).

Saint Paul nous présente aussi quelques formules abruptes; il dit aux Colossiens qu'ils ont « connu la *grâce de Dieu dans la vérité* » (I, 6); la doctrine de Dieu ou du Christ, représentée par la vérité, est donc bien une grâce de Dieu. Il parle à son disciple Tite de la *vérité* (ordre de la pensée) qui est selon la *piété* (ordre de l'action) (I, 1). La *justice* qui vient de Dieu et qui est de l'ordre de la *vie* ne se sépare pas, non seulement de la *foi*, dont elle procède, mais encore de la *connaissance de Jésus-Christ*, à laquelle elle conduit, *afin de le connaître, lui et la vertu de sa résurrection*, foi et connaissance qui sont bien l'une et l'autre de l'ordre de la *pensée* (Phil., III, 9-10).

Plus compréhensive est la formule de saint Paul aux Thessaloniciens quand il leur déclare qu'ils sont sauvés « par la sanctification de l'esprit et par la foi en la vérité » (II Thess., II, 13). L'aspect intellectuel est bien désigné par la *foi en la vérité;* la foi représente l'intervention du sujet, et la vérité l'objet de cette foi (cf. col. 1259). L'aspect moral et mystique n'est pas moins bien marqué par la Ire partie de la formule : *la sanctification de l'esprit.* La sanctification indique la transformation opérée dans l'âme par la grâce, que l'esprit soit *le Saint-Esprit*, auteur de cette transformation (cf. I Petr., I, 2; Swete, *The Holy Spirit in the New Test.*, p. 175) ou bien plutôt l'*esprit de l'homme* dans lequel s'opère cette transformation, comme le demandent le contexte et l'analogie des deux parties de la formule, avec un double génitif d'objet; comme la foi s'applique à la vérité, ainsi la sanctification à l'esprit de l'homme (cf. Findlay, *Sur II Thess., II, 13*, dans *The Cambridge Bible*, p. 155).

L'ordre le plus logique et le plus fréquent chez saint Paul, c'est l'aspect de la pensée d'abord, puis celui de la vie : ainsi la foi et la sanctification (I Tim., II, 15). Ici, au contraire, la sanctification a été mise en avant; c'est qu'elle est appelée par l'antithèse avec la pensée précédente. Saint Paul oppose à ceux qui se perdent (II Thess., II, 10-12) ceux qui se sauvent (II, 13). Le contraste met en vif relief l'opposition des effets de la grâce sur les uns et les autres : à la « sanctification de l'esprit » chez les sauvés répond, chez les réprouvés, le refus d'ouvrir leur cœur à l'« amour de la vérité » (II, 10); à la « foi des élus en la vérité » répond une double antithèse : non seulement le refus de la foi en la vérité (II, 12), mais une sorte de foi au mensonge, pour laquelle Dieu leur envoie des illusions (II, 11); on dirait presque, en face de la grâce qui sauve les élus, une sorte d'« anti-grâce » qui perd les réprouvés, ce qui n'est qu'une manière énergique de traduire l'attitude qu'impose à Dieu l'obstination des impies dans leurs mauvaises dispositions.

Une des plus riches formules de saint Paul est celle que saint Luc lui met sur les lèvres devant Festus et Agrippa pour exprimer la mission qu'il a reçue de Jésus-Christ envers les gentils. Cette mission comprend une double tâche; d'abord une tâche d'ordre intellectuel, d'illumination : « ouvrir les yeux des païens afin de les faire se convertir des ténèbres à la lumière »; puis une tâche d'ordre moral et mystique qui comporte elle-même deux parties, une partie négative, la délivrance du mal : qu' « ils passent de la puissance de Satan à Dieu et qu'ainsi ils reçoivent la rémission des péchés »; enfin une partie positive, la sanctification proprement dite, exprimée ici par « la réception de l'héritage parmi les sanctifiés ». Et le principe de toutes ces grâces chez l'Apôtre, c'est la foi en Jésus, foi dont nous entrevoyons ici tout le *processus*, depuis le moment où les yeux de l'âme s'ouvrent aux premières clartés surnaturelles jusqu'à celui où l'heureux élu entre en jouissance de l'héritage suprême dans la pleine lumière de la gloire (Act., XXVI, 18; cf. Col., I, 12; Eph., II, 2; V, 8; II Cor., IV, 4; Act., XX, 32).

Les deux salutations de la IIe épître de saint Pierre, celle du début (I, 1) et celle de la fin (III, 18) ont ce caractère commun d'envisager simultanément les deux aspects du domaine surnaturel. C'est dans la salutation finale que ce caractère éclate le mieux : « Croissez dans la *grâce* et dans la *connaissance* de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (III, 18). Il faut sans doute mettre ici, entre la grâce et la connaissance, la même relation que, dans la formule johannique, entre la grâce et la vérité, quoique l'une et l'autre appartiennent bien au domaine de la grâce. Le second terme n'est pas un simple équivalent du premier : le premier, la *grâce*, concerne le point de vue de la sanctification; le second, la connaissance ou la *vérité*, le point de vue de l'illumination de l'esprit. Il faut sans doute entendre et opposer de la même façon, dans la salutation initiale, les termes « grâce » et « connaissance » : « Que la *grâce* et la paix croissent en vous de plus en plus par la *connaissance* de Dieu et de Jésus-Christ Notre-Seigneur » (I, 2). Et la distinction des deux aspects, si nettement indiquée au début et à la fin de l'épître, est encore accentuée dans l'intervalle, quand il est question de la libéralité avec laquelle nous ont été communiqués les dons de la grâce. Ces dons qui concernent la vie et la piété, qui nous mettent en possession de si grandes et si précieuses promesses et qui nous rendent participants de la nature divine nous sont, d'une part, accordés par la connaissance pénétrante (διὰ τῆς ἐπιγνώσεως) de celui qui nous a appelés (I, 3-4) et nous conduisent, d'autre part, à une connaissance plus complète de Jésus-Christ, puisque les vertus dérivées de cette grâce ne nous laissent pas oisifs ni stériles pour la connaissance (εἰς τὴν ἐπίγνωσιν) de Notre-Seigneur Jésus-Christ (I, 7-8).

Après ces formules condensées, il conviendrait d'examiner des exposés plus copieux du domaine de la grâce et d'y suivre le développement alterné ou simultané des deux aspects de la pensée et de l'action, de la lumière et de la vie. L'alternance est remarquable dans le tableau où saint Paul met au centre de l'économie chrétienne « la parole de la croix » (I Cor., I, 18-30). Cette doctrine, malgré ses apparences de *folie* (aspect de la pensée) et de *faiblesse* (aspect de l'action) aux yeux des hommes, est, en fait, *sagesse* de Dieu (pensée) et *force* de Dieu (action) (I Cor., I, 18, 24). Ce qui serait folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes (I, 25; cf. I, 21 : premier aspect); ce qui serait faiblesse de Dieu est plus fort que la force des hommes (I, 25 : deuxième aspect). Parmi les chrétiens, il n'y a pas

beaucoup de sages (premier aspect), ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles (second aspect). Mais ce que le monde tient pour insensé, c'est ce que Dieu a choisi pour confondre les sages (premier aspect); ce que le monde tient pour rien, c'est ce que Dieu a choisi pour confondre les forts (second aspect) (I, 27, etc.). Et cette alternance prolongée aboutit à une conclusion remarquable qui porte bien le même cachet : « Le Christ a été fait pour nous *sagesse* (point de vue de la pensée) et *justice* et *sanctification* et *rédemption* » (point de vue de la vie) (I Cor., I, 30).

C'est dans les parties dogmatiques des épîtres aux Éphésiens (I-III) et aux Colossiens (I-II) qu'atteint son point culminant l'amalgame des deux aspects du plan divin de la grâce; tout en s'enlaçant l'un dans l'autre, ils laissent distinguer leurs éléments : le tableau grandiose de l'économie surnaturelle s'y déploie comme une révélation du mystère caché depuis des siècles aux générations précédentes et dévoilé maintenant aux apôtres et par eux à la génération présente, mais aussi comme une abondante effusion des richesses de la grâce divine. C'est donc une *révélation*, avant d'être une *rédemption* et une *sanctification*, une manifestation de *vérité* avant d'être une communication de *grâce*, une œuvre de *lumière*, avant d'être une œuvre de *vie*.

Veut-on des expressions de l'œuvre de *lumière ?* C'est l'esprit de sagesse et de révélation que nous donne, pour se faire connaître, le Dieu de gloire, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ (Eph., I, 17); c'est l'illumination des esprits (Eph., I, 18; III, 9, 16). C'est, du côté de Dieu, la manifestation du mystère, c'est-à-dire du plan divin pour le salut de l'humanité (Eph., III, 3, 4, 9; VI, 19; Col., I, 26; II, 2; IV, 3). C'est, du côté de l'homme, la pleine connaissance de ce mystère (Eph., III, 3, 9, 18, 19; Col., I, 27), la connaissance de Dieu et de sa sagesse infiniment variée (Eph., III, 10), la connaissance du Fils de Dieu (Eph., IV, 13), du Christ en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science (Col., II, 3; cf. Rom., XI, 33); c'est, à son sujet, la pleine connaissance... en toute sagesse et intelligence spirituelles (Col., I, 9); c'est la pleine conviction de l'intelligence sur le mystère de Dieu et du Christ (Col., II, 2).

Veut-on des expressions de l'œuvre de *vie?* La matière n'est pas moins riche. Le mystère dévoilé aux regards de la foi est aussi le mystère de la volonté de Dieu (Eph., I, 9; Col., I, 9). C'est une « économie de grâce » confiée à l'Apôtre et à ses successeurs (Eph., III, 2). L'illumination accordée à l'esprit du fidèle lui dévoile aussi la richesse (Eph., I, 7, 8), la surabondante richesse (Eph., II, 7), l'incompréhensible richesse de la grâce du Christ (Eph., III, 8), l'espérance à laquelle sont appelés les chrétiens (Eph., I, 18), les richesses de la gloire de l'héritage divin réservé aux saints (Eph., I, 18). A côté de la pleine conviction de l'esprit, il y a l'abondance de la charité qui réconforte les cœurs (Col., II, 2). Bref, à mesure que les expressions se déroulent sous la plume de l'Apôtre, l'esprit n'a pas de peine à les répartir, comme sur deux registres, entre l'ordre de la pensée et l'ordre de la vie. Qu'il ne soit point aussi facile de les séparer ni de les isoler les unes des autres, c'est ce que l'on constate en envisageant l'autre point de vue.

d) Deuxième aspect de la formule « grâce et vérité » : la compénétration des deux domaines du surnaturel. — Ces deux domaines, en effet, si distincts qu'ils soient, demeurent intimement unis, au point de se compénétrer. C'est saint Jean qui, au moment même où il les distingue, sous la forme de la *lumière* et de la *vie*, établit entre eux un rapprochement si intime qu'il ressemble à une identification : la *vie* qui était dans le Verbe était la *lumière* des hommes (Joa., I, 4). Le Verbe apparaît donc à saint Jean comme une source de vie spirituelle dont l'action commençait par la lumière. Celui qui suivra Jésus, lumière du monde, aura « la *lumière* de la *vie* » (Joa., VIII, 12). Si ces textes sont caractéristiques de la mentalité johannique, ils ne constituent point cependant une innovation qui fasse, avec le quatrième évangile, son apparition dans la révélation chrétienne.

La vie et la lumière étaient déjà associées dans l'Ancien Testament : « Auprès de toi, Yahweh, est la source de la *vie;* c'est dans ta *lumière* que nous voyons la *lumière* » (Ps., XXXVI, 10). « Apprends où est la prudence, où est la force, où est l'intelligence, afin que tu saches en même temps où est la longueur des jours et la *vie*, où est la *lumière* des yeux et la paix » (Bar., III, 14). Dans le Nouveau Testament, même avant saint Jean, saint Paul unit la vie et le salut avec la pensée, soit sous la forme imagée de la lumière, soit sous la forme spirituelle de la vérité. Le Messie est la *lumière* des nations et leur *salut* (Act., XIII, 47; cf. Is., XLIX, 6). La parole de la *vérité* est l'Évangile du *salut* (Eph., I, 13). Le conflit de la lumière et des ténèbres, qui est considéré comme caractéristique de saint Jean, n'est pas étranger à l'apôtre des gentils. Les chrétiens, avant leur conversion, étaient *ténèbres;* maintenant ils sont *lumière* dans le Seigneur; ils doivent marcher comme des enfants de *lumière*. Un des fruits de la lumière est la *vérité* (Eph., V, 8-9; cf. Col., I, 12; I Petr., II, 9).

La doctrine de saint Jean sur la lumière accompagne aussi la présentation de la *vérité*, cet équivalent de la lumière. Si la vérité s'adresse à l'esprit, elle suppose des conditions préalables qui mettent en cause le cœur ou plutôt la volonté. Cette vérité, pour être accueillie, demande de saines dispositions morales, la fidélité à la lumière de la conscience, la parfaite sincérité de la pensée et de la conduite; pour croire cette vérité, il ne suffit pas de la connaître (Joa., VIII, 32), ni même de l'admettre (VIII, 45), il faut l'aimer (III, 19-20). Les âmes vraiment sincères, même dans le paganisme, ont une affinité avec le Christ (Joa., XII, 20); celles qui n'arrivent pas à lui doivent l'attribuer à des défaillances morales de leur part (VII, 17-18). C'est une vérité qui demande à être faite, pratiquée (Joa., III, 21; I Joa., I, 6); les erreurs et l'ignorance auxquelles elle est opposée sont plutôt d'ordre moral que d'ordre intellectuel. A vrai dire, cette vérité a pour antithèse le péché plutôt que l'erreur (I Joa., I, 8; II, 4); elle a pour vraie pierre de touche, dans le cours de la vie, les commandements de Dieu (I Joa., II, 4-5). Tel est bien encore le sens de la célèbre déclaration de Notre-Seigneur sur la véritable adoration du Père qui doit se faire « en esprit et en *vérité* » (Joa., IV, 23), c'est-à-dire dans une disposition sincère à l'égard de la vérité (cf. I Joa., III, 18; II Joa., 3, 4; III Joa., 1, 3; II Cor., VII, 14; I Tim., II, 7). Le symbolisme qui domine le quatrième évangile, l'opposition de la lumière et des ténèbres, semble d'ordre intellectuel; au fond il est d'ordre moral. Le royaume de la lumière est celui du bien; le royaume des ténèbres, celui du mal. Le premier est celui de Dieu et de son Fils, Jésus; le second est celui de Satan, le vrai père des Juifs obstinés contre Jésus (Joa., VIII, 44); Satan ne s'est pas tenu dans la vérité; la vérité n'est pas en lui; comme le monde qu'il inspire, il est plongé tout entier dans le mal (I Joa., V, 19).

Cette vérité une fois reçue produit des effets d'ordre vital. Effets d'abord négatifs. La vérité délivre (Joa., VIII, 32) et, d'après le contexte, cette délivrance est celle du péché et de sa servitude (Joa., VIII, 34). Effets positifs : la vérité sanctifie. Jésus se sanctifie pour ses disciples, afin qu'eux aussi soient *sanctifiés* dans la *vérité* (Joa., XVII, 19; cf. Eph., IV, 24 : « la sainteté de la vérité »). Elle assure l'observation des commandements (I Joa., II, 4) et la vie de l'amour chrétien (I Joa.,

III, 18). Mais aussi, de cette qualité morale et vitale de la vérité, jaillit la puissance de l'illumination spirituelle. La vérité qui est vie conduit à la vérité qui est lumière (Joa., III, 21). Quiconque est de la vérité entend la voix du Christ (XVIII, 37). Quiconque est disposé à faire sa volonté connaîtra sa doctrine (VII, 17), car l'Esprit de vérité, quand il sera venu, conduira les disciples dans toute la vérité (XVI, 13).

Ces caractères moraux de la vérité ne sont point réservés à saint Jean; ils brillent aussi chez les autres apôtres, surtout chez saint Paul. La réception de « cette vérité » préserve des péchés communs parmi les païens. Si le vieil homme est corrompu, l'Apôtre, sans désavouer la cause originelle de la chute primitive, semble attribuer une part dans cette corruption à l'erreur où nous induisent les convoitises qui sont ici appelées des convoitises *trompeuses*, ou, selon l'hébraïsme du texte original, des convoitises *de tromperie* (κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, Eph., IV, 22). Au contraire, la *vérité* est un des principes qui entrent dans la constitution de l'homme nouveau (Eph., IV, 24). Ainsi comme les convoitises sont principes d'erreur, la justice et la sainteté sont principes de vérité.

Nous avons vu (col. 1265) comment saint Paul oppose à ceux que Dieu a choisis pour les « sauver par la sanctification de l'esprit et la foi en la *vérité* » (II Thess., II, 13) ceux qui n'ont pas ouvert leur cœur à l'*amour de la vérité* qui les eût sauvés (II Thess., II, 10), mais ont refusé leur *foi à la vérité* et ont, au contraire, pris plaisir à l'injustice (II, 12), aussi Dieu leur a-t-il envoyé de puissantes illusions qui les feront croire au mensonge, en sorte qu'ils tombent sous son jugement (II, 11-12). Comme on le voit, la vérité est l'objet d'actes multiples qui ne relèvent pas moins de la volonté que de l'intelligence; on peut déchoir de cette vérité (II Tim., II, 18), on peut y résister (II Tim., III, 8), en détourner son attention (II Tim., IV, 14), s'en éloigner (Tit., I, 14); mais, surtout, il en est d'elle comme de la foi : elle demande la disposition morale de l'obéissance. Comme saint Paul parle de l' « obéissance à la foi » (εἰς ὑπακοὴν πίστεως, Rom., I, 5; XVI, 26; cf. Act., VI, 7), ainsi fait saint Pierre, de l' « obéissance à la vérité » (ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας, I Petr., I, 22; cf. III, 6). « Qui vous a arrêtés, dit saint Paul aux Galates, pour vous empêcher d'*obéir à la vérité* » (ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, Gal., V, 7)? Ceux qui reçoivent cette vérité, lui sont obéissants, littéralement : se laissent *persuader* par elle (πείθεσθαι, Rom., II, 8). Saint Pierre les appelle des « fils d'obéissance » (τέκνα ὑπακοῆς, I Petr., I, 14). Ceux, au contraire, qui la repoussent sont appelés par saint Paul des *fils de contention* (οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας, Phil., I, 17; Rom., II, 8), des *fils de désobéissance*, littéralement : des fils de *non persuasion* (οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, Eph., II, 2; V, 6; Col., III, 6); ils sont indociles à la vérité (ils ne se laissent pas persuader par la vérité, ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ, Rom., II, 8) comme ils sont indociles à Dieu (Rom., XI, 30), à l'Évangile de Dieu (I Petr., IV, 17), à la parole (I Petr., II, 8; III, 1) ou simplement (sans complément) indociles, incrédules (Act., XIV, 2; XVII, 5; XIX, 9; Rom., X, 21; XV, 31; Hebr., III, 18; XI, 31; I Petr., II, 7; III, 20). Non contents d'être indociles à la vérité, ils sont dociles (se laissant persuader, πειθομένοις, Rom., II, 8) à l'injustice (Rom., II, 8; II Thess., II, 12), comme au mensonge (II Thess., II, 11). D'après saint Pierre, cette « obéissance à la vérité » est comme l'instrument qui accomplit la purification de l'âme (I Petr., I, 22).

A l'égard de cette vérité, ce n'est pas seulement la volonté, c'est aussi le cœur qui a son rôle. Dans notre langage, ce rôle du cœur se réduit au sentiment; dans le grec sémitisant du Nouveau Testament, comme en hébreu, ce rôle comprend la connaissance sans exclure le sentiment. Aussi saint Paul a-t-il des formules que nous croirions modernes : devant la vérité de l'Évangile, il connaît « les yeux *illuminés du cœur* » (Eph., I, 18), mais aussi l'« aveuglement du cœur » (Eph., IV, 18), de ce cœur qui, pour l'Apôtre, est le lieu d'habitation de la foi (Eph., III, 17) et par conséquent de la grâce.

De même que le sentiment favorable à la vérité n'est pas simplement la foi (II Thess., II, 12, 13), mais aussi l'amour (II Thess., II, 10), le principe qui lui est opposé n'est pas seulement l'erreur ou le mensonge (II Thess., II, 11), mais encore l'iniquité ou l'injustice (Rom., II, 8; II Thess., II, 12), celle-là même qui est mise en contraste avec la justice, attribut divin (Rom., III, 5). Cette vérité, par la nature de son objet, ne se recommande pas seulement à l'intelligence des hommes, mais à leur conscience (II Cor., IV, 2). La puissance de l'Apôtre et de ses collaborateurs n'est pas autre que la puissance même de la vérité, à laquelle ils n'ajoutent rien, contre laquelle ils ne peuvent rien; et le sentiment de cette puissance de la vérité les met dans l'obligation de pratiquer la plus parfaite sincérité de langage et d'action (II Cor., XIII, 8).

Cette vérité, identifiée avec la doctrine évangélique (Eph., I, 13; II Tim., II, 15), a pour propriété la *justice* et la *sainteté;* c'est elle qui les produit, car c'est bien la justice et la sainteté *de la vérité;* la présence de l'article devant le mot « vérité » ne permet guère de traduire : la justice et la sainteté véritables. Cette formule n'est-elle pas la plus haute expression de ces fruits surnaturels de la vérité?

Enfin cette qualité à la fois intellectuelle et morale de la vérité n'éclate nulle part avec plus d'énergie que dans l'intraduisible formule : ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ (Eph., IV, 15; cf. Gal., IV, 16; I Cor., XIII, 6); c'est unir, dans la pensée et dans l'action, la vérité et la charité; c'est avoir souci de penser la vérité et de vivre la charité. « Ce n'est pas seulement dire la vérité charitablement, c'est tout à la fois dire et pratiquer cette réelle vérité qui est incarnée dans le Christ » (T.-K. Cheyne, art. *Truth*, dans *Encycl. bibl.*, t. IV, col. 5219).

4. *Grâce et justice.* — Le mot de « justice » est souvent associé à celui de « grâce » dans le Nouveau Testament, particulièrement chez saint Paul (Rom., III, 24; IV, 4, 5; V, 1, 2, 17, 21; VI, 13, 14; II Cor., VIII, 9; Gal., II, 21; V, 4, 5; Eph., II, 5, 8; Tit., III, 7). Dès l'Ancien Testament, ce même mot se présente déjà en compagnie des termes qui préparent celui de grâce : ce sont tantôt les substantifs « miséricorde » et « justice » (Prov., XXI, 21; Bar., V, 9), tantôt les adjectifs « miséricordieux » et « juste » (Ps., CXII, 4; CXV, 5; cf. Ps., CXLI, 5; Prov., XIII, 13), « juste » et « sauveur » (Is., XLV, 21; LI, 5; Zach., IX, 9). Il apparaît, au premier aspect, que les rapports de ces expressions seront complexes, car si les mots « grâce » et « miséricorde » ont de nombreuses acceptions, il en est de même du mot « justice ». Et tout d'abord la justice, comme la grâce, peut être envisagée en *Dieu* et en l'*homme*.

a) La justice considérée en Dieu nous ménage sans tarder une vraie surprise : cette *justice* de Dieu se présente, au premier coup d'œil, comme associée à la *grâce*, alors que l'évolution du langage ordinaire nous a amenés à concevoir en Dieu la justice comme l'attribut opposé à la miséricorde dont relève la grâce. Est-ce cette impression du langage courant qui a provoqué chez Luther l'énorme méprise, pour ne rien dire de plus, que le P. Denifle a relevée, non sans vigueur, mais avec une incontestable justesse? Le chef de la Réforme n'a-t-il pas osé prétendre qu'avant lui tous les docteurs, sauf saint Augustin, avaient entendu la justice de Dieu de l'épître aux Romains (I, 17) de la justice *vindicative*, c'est-à-dire de l'attribut par lequel Dieu rend à chacun selon ses œuvres et punit le pécheur?

Sur quoi Luther, réagissant contre cette fâcheuse aberration, aurait repris l'enseignement de saint Augustin, réconcilié la justice de Dieu avec sa grâce et rendu confiance à l'âme humaine que les docteurs catholiques avaient laissée dans la terreur devant la rigueur d'un Dieu impitoyable. Le P. Denifle a pris la peine de démontrer, en citant des textes de soixante-six auteurs occidentaux, imprimés ou manuscrits (H. Denifle, O. P., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom., I, 17) und Justificatio,* Mayence, 1905), que personne avant Luther, pas même Luther lui-même dans son célèbre *Commentaire,* de 1515, *sur l'épître aux Romains* (cf. Lagrange, *Revue bibl.*, 1915, p. 456-484; 1916, p. 90-120) n'avait songé à prendre cette justice de Dieu pour la justice vindicative. Car si l'enseignement catholique a modifié son langage et s'est éloigné de la terminologie scripturaire, jamais personne ne s'est mépris sur le sens du langage de l'Écriture relativement à la *justice de Dieu.*

Dès l'Ancien Testament, l'association fréquente du mot « justice » de Dieu (צדק ou צדקה) avec celui de « miséricorde » (חסד) fait pressentir ce que sera, dans le Nouveau Testament, le rapport de la « justice » avec la « grâce » qui y prend la suite de la miséricorde (Os., II, 7; Mich., VI, 8; Jer., IX, 23; Ps., CI, 1; Prov., XXI, 3, 21; cf. Ps., XXXIII, 5; cf. F. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. II, p. 346).

Mais quelques psaumes, et surtout la IIe partie d'Isaïe, contiennent déjà, comme un des points caractéristiques de leur théologie, la doctrine qui s'épanouira dans le Nouveau Testament, surtout dans l'épître aux Romains. La justice de Dieu est présentée comme le principe de ses actions rédemptrices. C'est un enseignement commun aux prophètes que, en raison de l'infidélité du peuple, l'intervention de Dieu peut seule lui changer le cœur et le sauver; Jérémie le voit d'avance écrire lui-même sa loi dans les cœurs (XXXI, 33); mais Isaïe est seul, dans la IIe partie de sa prophétie, à donner le nom de « justice de Dieu » à cette intervention surnaturelle et à la délivrance qu'elle opère (XLII, 6; XLV, 8, 13, 23, 25; XLVI, 13; LI, 6, 8; LVI, 1; LVII, 12). Dans ce sens, la justice est souvent en parallélisme avec le salut : « Je fais approcher ma *justice*, dit Yahweh; elle n'est pas loin et mon *salut* ne tardera pas; je donnerai le *salut* à Sion » (XLVI, 13). « Je suis le Dieu *juste* et il n'y a pas d'autre *sauveur* que moi » (XLV, 21). « En Yahweh seul résident la *justice* et la force...; en lui sera *justifiée* et glorifiée toute la race d'Israël » (XLV, 24, 25). « Mon *salut* durera éternellement, et ma *justice* ne périra pas » (LI, 6). « Ma *justice* subsistera à jamais, et mon *salut*, jusqu'aux siècles des siècles » (LI, 8).

Justice et *salut*, les deux mots ne sont pas tout à fait équivalents. Le salut, c'est le côté négatif, la délivrance. La justice, c'est le côté positif; elle comporte la félicité temporelle qui est une garantie pour la nation; mais cette félicité n'est que l'extérieur de la justice; c'est l'intérieur qui est la vraie justice du cœur et de la vie. « Dans ton peuple tous seront *justes* » (Is., LX, 21). « Tous tes fils seront disciples de Yahweh; tes fils jouiront d'une grande paix. Tu seras affermie sur la *justice* » (LIV, 13-14). Yahweh « m'a revêtu des vêtements du *salut* et m'a couvert du manteau de la justice » (LXI, 10). Yahweh est intervenu : « Son bras lui est venu en aide et sa justice a été son soutien. Il a revêtu la *justice* comme une cuirasse et il a mis sur sa tête le casque du *salut*... » (LIX, 16, 17). Cette justice est tantôt celle du peuple et tantôt celle de Dieu. Elle est au peuple, parce qu'il la possède, mais c'est gratuitement qu'elle lui a été donnée. C'est la justice de Dieu; elle lui appartient originairement et il la communique aux hommes. Chez ceux-ci elle ne reste pas purement extérieure ou forensique, car elle ajoute au pardon des péchés la transformation intérieure du cœur.

Cette justice de Dieu n'est pas l'attribut divin que Dieu exerce au jugement. C'est un effet de l'action de Dieu, effet par lequel le monde et les hommes sont mis dans l'état même où est Dieu, dans l'état de justice. Cet effet correspond à la nature de Dieu, car « Yahweh est *juste* et il aime la *justice* » (Ps., XI, 7). En somme, c'est la projection dans le monde de la justice de Dieu. Nous sommes habitués à l'antithèse : Je suis un Dieu *juste* et [cependant] un *sauveur*. Or la vraie pensée d'Isaïe c'est : Je suis un Dieu juste et [donc] un sauveur » (XLV, 21). C'est la propre justice de Dieu qui lui fait produire la justice chez les hommes; toutes ses opérations rédemptrices s'accomplissent dans la sphère de la *justice*. Il a suscité Cyrus dans sa *justice* (XLV, 13). Il a appelé son Serviteur dans la *justice* (XLII, 6). Le terme final de son dessein sera la justice réalisée sur la terre : il a créé de nouveaux cieux et une nouvelle terre où habite la *justice* (LXV, 17).

C'est la même doctrine que nous trouvons dans l'épître aux Romains, mais à une étape plus avancée de son développement et avec de plus profondes répercussions sur toute la théologie de l'Apôtre. Sans doute la justice de Dieu désigne une fois ou l'autre l'attribut divin auquel nous donnons ce nom, celui qui se manifeste au jugement. « Dieu jugera le monde selon la *justice* » (Act., XVII, 31; cf. Rom., III, 5). Mais il n'en est pas ainsi d'ordinaire. Dès qu'elle apparaît dans l'épître aux Romains, à la proposition même du sujet (I, 17), elle ne se présente pas comme opposée à la miséricorde et à la grâce, mais, au contraire, comme plus voisine de la miséricorde que de la justice vindicative, comme en accord intime avec la grâce considérée en Dieu et envisagée sous l'aspect de faveur divine. La révélation de la justice de Dieu par l'Évangile (Rom., I, 17) fait contraste avec la révélation de la colère de Dieu qui éclate du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes (Rom., I, 18). Cette justice de Dieu, comme l'Évangile qui la manifeste (Rom., I, 16), agit pour le salut de l'homme. Cette action s'exerce par la foi, elle part de la foi et y conduit : « justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ pour tous ceux et à tous ceux qui croient » (Rom., III, 22). La fin même de la Loi, c'est « le Christ pour la justification de tout homme qui croit » (Rom., X, 4).

La *justice* de Dieu et la *grâce* de Dieu sont donc deux notions parallèles, fort voisines et bien près de s'identifier. D'ailleurs l'une et l'autre remontent à Dieu comme source : comme il y a la grâce de Dieu, il y a aussi la justice de Dieu. L'une et l'autre passent par Jésus-Christ comme intermédiaire : comme il y a la grâce de Jésus-Christ, on pourrait dire, dans le même sens, quoique l'expression ne semble guère employée, la justice de Jésus-Christ. Bref, la justice de Dieu n'étant autre que l'activité de Dieu s'employant à justifier l'homme, rien ne ressemble plus à la grâce de Dieu qui sauve (Tit., II, 11) que la justice de Dieu qui justifie : Dieu est juste et il justifie celui qui croit (Rom., III, 2, 6). C'est bien le Dieu de la grâce que le Dieu qui justifie (cf. Rom., IV, 5; Joa., VIII, 33).

b) La justice dans l'homme. — C'est l'état dans lequel l'homme est établi, lorsque la justice de Dieu le déclare et, du même coup, le rend juste, car cet état de justice de l'homme est une communication de la justice de Dieu : il en est de la justice de Dieu comme de l'amour de Dieu qui est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint (Rom., V, 5). C'est la réalité de cette justice communiquée que l'exégèse luthérienne a niée pour la remplacer par une simple imputation, par une pure fiction juridique qui laisse subsister dans l'âme la souillure du péché.

Cette réalité intérieure de la justice par la transformation du cœur, ajoutée au pardon des péchés, est déjà clairement envisagée par le prophète Isaïe (XL-LXVI) qui parle tantôt de justice de Dieu et tantôt de justice de l'homme : c'est la *justice de Dieu*, parce que c'est en lui qu'elle réside d'abord et c'est de lui qu'elle procède, quand elle passe à l'homme; mais elle est bien aussi *justice de l'homme*, parce que, si elle vient de Dieu qui l'accorde par faveur, c'est l'homme qui la possède, c'est en lui qu'elle réside.

Cette *justice communiquée ou inhérente* peut être confrontée avec les principales acceptions de la grâce, avec la grâce subjective ou faveur divine (deuxième acception : cf. col. 756) et avec la grâce objective ou don de Dieu à l'homme (troisième acception; cf. col. 757). Par rapport à la grâce, faveur divine, la justice de l'homme en est le fruit; c'est la grâce de Dieu qui produit la justice de l'homme. Quand saint Paul dit que « nous sommes justifiés gratuitement *par la grâce de Dieu* » (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, Rom., III, 24; δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι, Tit., III, 7), la grâce, qui est d'ailleurs appelée grâce de Dieu, ne désigne pas la grâce sanctifiante, cause formelle de la justification (troisième acception), mais bien la faveur de Dieu, cause efficiente de cette justification (deuxième acception). Il en est de même quand l'Apôtre déclare à diverses reprises aux Éphésiens qu'ils sont « sauvés par la grâce » (χάριτι ἐστε σεσωσμένοι, II, 5; τῇ γὰρ χάριτι ἐστε σεσωσμένοι, II, 8); le salut dont il s'agit ici est le salut initial, équivalent de la justification; le datif instrumental du terme χάριτι indique bien la causalité efficiente.

Si les cas précédents sont plus obvies, en voici de plus significatifs. Dans le parallèle des deux Adam (Rom., V, 12-21) les termes « grâce » et « justice » sont plusieurs fois confrontés. « Ceux qui reçoivent l'abondance de la *grâce* et du don de la *justice* régneront dans la vie par le seul Jésus-Christ » (V, 17). Cet énigmatique ℣. 17 s'explique par le ℣. 15, auquel il fait pendant : « La *grâce* de Dieu et *le don dans la grâce* d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont répandus sur tous en abondance. » L'abondance de la grâce du ℣. 17 répond à la grâce de Dieu du ℣. 15 et le don de la justice du ℣. 17, au don dans la grâce de Jésus du ℣. 15. La grâce de Dieu, c'est la bienveillance divine, source des dons, du don de la justice, comme de celui de la gloire, mérités et accordés par Jésus-Christ. La grâce est en Dieu, sa source; mais, par Jésus-Christ, elle devient un don, le don de la justice, qui n'est pas seulement imputé à l'homme, mais infusé en lui (cf. Cornely, Lagrange, sur Rom., V, 17). « Comme le péché a régné dans la mort, ainsi la *grâce* doit régner par la *justice* pour la vie éternelle par Jésus-Christ Notre-Seigneur » (V, 21). Le *règne de la grâce* est opposé au règne du péché (cf. col. 1236). Il a pour instrument la *justice*, pour but, la vie éternelle, pour fondateur, Jésus-Christ. La *justice*, c'est le don divin fait à l'homme, don par lequel celui qui est né enfant de colère est transféré dans l'état de grâce et de filiation divine et devient, de pécheur, juste, d'ennemi, ami et héritier en espérance de la vie éternelle. Ce don nous est procuré par la *grâce*, c'est-à-dire par la vertu de l'Esprit-Saint que le Christ nous a méritée (cf. R. Cornely, *Comm. in epist. ad Romanos*, sur V, 21, p. 307-308). On pourrait encore faire le même rapprochement sur le ℣. 16 : « Tandis que le jugement porté sur un seul pèse comme une condamnation, le *don gratuit*, après de nombreuses fautes, [aboutit] à la *justification*. » Sans doute, ce n'est ni la grâce (χάρις) comme cause, ni la justice (δικαιοσύνη) comme effet; mais la cause, c'est un don gratuit (χάρισμα), c'est-à-dire un don particulier qui est bien du domaine de la grâce (χάρις); l'effet, c'est bien la justification ou la justice conférée : car le terme δικαίωμα est bien du domaine de la δικαιοσύνη; il a le même sens actif que δικαίωσις (℣. 18); il a été choisi de préférence à cause de l'allitération avec les autres substantifs en -μα: δώρημα, κρίμα, κατακρίμα, χάρισμα.

Parfois les textes indiquent plus explicitement le mode ou l'instrument par lequel la grâce divine produit la justification ou le don de la justice. Si nous sommes justifiés par la grâce de Dieu, c'est « par le moyen de la rédemption qui est dans le Christ Jésus » (Rom., III, 24). « Nous sommes justifiés dans le sang du Christ qui est mort pour nous » (Rom., V, 9; cf. III, 25). « Nous sommes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils » (Rom., V, 10). Mais ce moyen ou cette condition de la justification par la grâce, c'est surtout la foi. Si nous sommes « sauvés par la grâce » (Eph., II, 5, 8), c'est par le moyen de la foi (Eph., II, 8). « La justice de Dieu [nous vient] par la foi en Jésus-Christ pour tous ceux et à tous ceux qui croient » (Rom., III, 22). Le Christ Jésus, auteur de notre justification par sa rédemption, a été « présenté par Dieu comme instrument de propitiation expiatoire par la foi en son sang » (Rom., III, 25). Mais nous retrouverons bientôt le rôle de la foi dans son intime association à la grâce.

Si l'on compare la *justice dans l'homme* avec la *grâce, don de Dieu à l'homme* (troisième acception; cf. col. 757), on constate que cette justice communiquée est identique avec la *grâce sanctifiante* ou *état de grâce*. L'épître aux Romains est décisive en faveur de cette identification. La justice que prône saint Paul vient de Dieu et ne peut pas venir d'ailleurs; voilà pourquoi il l'appelle volontiers « justice de Dieu »; mais elle est aussi don de Dieu à l'homme; elle devient une réalité dans l'homme qu'elle rend vraiment juste, agréable à Dieu; elle n'enlève pas seulement les péchés; elle transforme positivement l'âme, elle y introduit un principe nouveau. Saint Paul appelle ce don de Dieu (Eph., II, 8) le « don de la justice » (ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης, Rom., V, 17); cette justice constitue donc le don divin fait à l'homme, don par lequel le pécheur est mis en état de grâce et l'enfant de colère transformé en enfant bien-aimé. Ce n'est pas seulement la concession d'un titre juridique, c'est l'infusion d'un principe réel. Ce don vient par Jésus-Christ, comme le péché est venu par Adam : comme c'est le péché d'Adam qui a constitué pécheurs tous ses descendants, c'est la donation de Jésus qui rend justes tous ceux qui se rattachent à lui (Rom., V, 19).

Ce principe nouveau, introduit dans l'âme, est la source d'une vie plus haute. « La justice exercée par un seul (Jésus-Christ) procure à tous les hommes la justification de *vie* » (Rom., V, 18), c'est-à-dire la justification qui donne la vie ou qui consiste dans la vie. D'après saint Pierre, Jésus a expié pour nous, « afin que, morts au péché, nous *vivions* pour la *justice* » (I Petr., II, 24); la justice qui nous est acquise par la rédemption de Jésus-Christ est donc bien une vie. Chez le chrétien, « le corps est mort à cause du péché, mais l'*esprit* est *vie en vue de la justice* » (Rom., VIII, 10). « Ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice *régneront dans la vie* par le seul Jésus-Christ » (Rom., V, 17). Le règne de Dieu, c'est la *justice*, la *paix* et la *joie* dans l'Esprit-Saint (Rom., XIV, 17). La justice est donc, comme la paix et la joie, un apanage des chrétiens.

L'acquisition de cette justice (δικαίωσις) est la démarche qui nous introduit dans cette enceinte qu'est la grâce sanctifiante, d'après l'image de Rom., V, 2. L'état de justice (δικαιοσύνη, δικαίωμα) est l'effet de cette introduction. Si nous avons trouvé cet état de grâce exprimé par le mot χάρις (Rom., V, 2; I Petr., V, 12, etc.; cf. col. 1206), il faut convenir qu'il est beaucoup plus souvent rendu par le mot « justice » (δικαιοσύνη); l'épître aux Romains qui, de tout le Nouveau

Testament, est incontestablement le plus riche document sur l'état de grâce (v, 1-11 ; vi, 1-13; viii, 1-17) connaît sans doute le terme « grâce » (χάρις), mais c'est le verbe « justifier » (δικαιοῦν, 15 fois) et surtout le substantif « justice » (δικαιοσύνη, 36 fois) qui sont les mots dominants de l'épître et qui en expriment l'idée maîtresse. Or il y a équivalence pratique entre χάρις et δικαιοσύνη, aussi y a-t-il des passages entiers de saint Paul où l'on pourrait substituer le premier terme au second (Rom., vi, 13-23).

Le langage de l'Apôtre sur la justice communiquée donne bien nettement l'idée que cette justice est réelle et inhérente à l'homme. Cependant l'impression contraire ne semble-t-elle pas se dégager de quelques passages, en particulier de ceux où l'Apôtre nous montre «la foi imputée à justice, comptée pour justice» (Rom., iv, 3, 5, 6, 9, 11, 22; Gal., iii, 6, 21)? La justice et par conséquent la grâce qui lui équivaut, ne seraient-elles pas pure imputation, comme le soutiennent les réformés? Ces textes ne soulignent pas sans doute la réalité et l'inhérence de la justice communiquée, mais ils ne l'excluent pas non plus. Ce qu'ils se contentent de souligner, c'est la gratuité de cette justice, c'est par conséquent le trait par lequel elle réalise le mieux son caractère de grâce.

La justice a d'autres équivalents que la grâce. Elle se présente parfois en compagnie de la « sanctification » (ἁγιασμός, I Cor., i, 30, les deux substantifs; I Cor., vi, 11, les deux verbes correspondants) ou de la « sainteté » (ὁσιότης, Luc., i, 75; Eph., iv, 24). La justice ou justification et la sanctification désignent pratiquement la même réalité, mais sous des aspects différents. La justification est logiquement antérieure et, dans les énumérations, elle est habituellement mise en avant (I Cor., i, 30); cependant I Cor., vi, 11 : « Vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés. » Il en est de même de l'ordre respectif de « la justice et de la sainteté » (Eph., iv, 24) ou de « la sainteté et de la justice » (Luc., i, 75). Dans le premier de ces deux cas, la justice et la sainteté sont deux propriétés de la vérité (Eph., iv, 24). Dans la belle déclaration de la Ire épître aux Corinthiens : « Le Christ Jésus a été fait pour nous *sagesse et justice et sanctification et rédemption* » (i, 30), la justice est associée à la sanctification et à la rédemption qui sont comme ses deux suivantes; pendant que toutes trois représentent l'ordre de la vie surnaturelle, la sagesse est seule à leur faire pendant, pour représenter l'ordre intellectuel; enfin toutes les quatre ont dans le Christ leur source qui est à la disposition des hommes. Si le Christ est ainsi devenu pour nous *justice*, réciproquement « nous devenons nous-mêmes en lui *justice de Dieu* » (II Cor., v, 21), en allant puiser à cette source. « Saint Paul ne dit pas que nous devenons justes, mais que nous devenons *justice* et cette justice est celle de Dieu » (saint Jean Chrysostome). La justice à laquelle nous participons est bien en effet celle de Dieu. La *paix* et la *joie* qui sont les deux plus habituelles compagnes de la grâce (pour la paix, cf. col. 1243; pour la joie, col. 1249) se font à l'occasion les suivantes de la justice dans la vertu de l'Esprit-Saint (Rom., xiv, 17). Enfin comme chez le prophète Isaïe (cf. col. 1271), la justice vient en parallélisme avec le *salut* : « C'est en croyant de cœur qu'on parvient à la justice; c'est en confessant de bouche qu'on arrive au salut » (Rom., x, 10; cf. i, 16-17).

La justice partage encore un des caractères les plus saillants de la grâce; comme celle-ci (cf. col. 1236), elle est en opposition avec le péché et la mort. Nous avons suivi, dans les huit premiers chapitres de l'épître aux Romains, l'antagonisme entre la grâce et le péché, entre la vie que produit la grâce et la mort que cause le péché (col. 1236-1239); nous retrouvons ce même antagonisme avec la *justice* qui vient souvent renforcer la grâce ou s'y substituer. Dans ce conflit, la justice aussi est personnifiée, comme la grâce qu'elle seconde, comme le péché et la mort qu'elle combat. Le péché est un maître tyrannique qui exige l'obéissance de ses esclaves; il exige un dur service auquel il faut s'assujettir; il dirige une véritable lutte contre les puissances du bien; il prétend user des membres comme d'armes à sa disposition pour faire prévaloir l'injustice dans l'homme qui est le théâtre et l'enjeu du combat. Et comme récompense de cette obéissance, comme solde de ce service, il n'offre à ses partisans que la mort (Rom., vi, 13-22). Sur tous ces terrains se dresse contre lui la *justice*. Elle est un autre maître auquel il faut obéir, une fois qu'on a échappé à la tyrannie du péché. « Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice » (Rom., vi, 20). « Mais une fois affranchis du péché, vous êtes devenus les esclaves de la justice » (vi, 18). Cet esclavage, il est vrai, n'a rien que de doux et de glorieux. La justice a aussi son service auquel on est astreint, dès qu'on est affranchi du service du péché. « Ne vous mettez plus au service du péché pour la mort, mais au service de Dieu, pour la justice » (vi, 13, 16). La justice aussi comporte une lutte où les membres sont les armes de combat. « Après avoir mis vos membres comme des armes d'injustice au service du péché, mettez-les au service de Dieu comme armes de justice » (vi, 13). « Après les avoir mis au service de l'impureté et du désordre pour le désordre, mettez-les au service de la justice pour la sanctification » (vi, 19). Mais cette obéissance, ce service, cette lutte pour la justice ont pour fruit la sainteté, pour fin et pour gratification, la vie éternelle par Jésus-Christ Notre-Seigneur (Rom., vi, 22-23).

Enfin la justice, comme la grâce encore, en vient à désigner parfois tout le régime nouveau dont elle représente un des aspects caractéristiques. Comme il y a, en effet, le régime de la grâce, il y a le régime de la justice. Le régime de la grâce a succédé à celui de la Loi. Comme la Loi a aussi sa justice, pour faire ressortir la supériorité du régime nouveau, on oppose, à la justice de la Loi, la justice de la foi, la seule vraie justice, la justice par excellence.

Cette désignation globale de *justice* devient à son tour le centre de convergence de toute une série d'expressions qui en marquent les différents aspects; ce sont comme autant de rayons qui, du centre, projettent son éclat dans toutes les directions. C'est d'abord la « parole de justice » (Hebr., v, 13), expression assez obscure (Crampon traduit : « la parole de perfection »), qui semble désigner l'éclat même de la doctrine et de la vie chrétiennes (cf. Hebr., xi, 4, 7) dont la splendeur échappe aux fidèles inexpérimentés comparés aux enfants encore au régime du lait. C'est ensuite la « voie de la justice » (II Petr., ii, 21), il s'agit de l'ensemble du christianisme qui est en même temps la « voie de la vérité » (II Petr., ii, 2), par le rayonnement de la doctrine et la « voie de la justice » par l'épanouissement de la vie surnaturelle. C'est encore le « fruit de la justice », expression assez fréquente et commune à plusieurs auteurs (Phil., i, 11; Hebr., xii, 11; Jac., iii, 18). Les textes portent le « fruit de la justice », au singulier, pour marquer l'unité du principe; nous disons plutôt : les « fruits de la justice », au pluriel, pour souligner le nombre et la variété des résultats. Ces fruits sont les bonnes œuvres que produit l'âme en état de justice, c'est-à-dire en état de grâce. Ces fruits sont censés remplir l'âme (Phil., i, 11); ils se sèment (Jac., iii, 18) et se récoltent (Hebr., xii, 11) dans la *paix*, comme dans la *grâce*. C'est enfin la « couronne de justice (II Tim., iv, 8) : la parole de justice et le fruit de justice par la voie de la justice conduisent à la couronne de justice. Quelle est cette couronne que saint Paul

attend du juste juge? La justice, dans la doctrine de saint Paul, est l'entrée dans la vie chrétienne; elle n'en est pas la consommation. « Il n'y a pas de justification eschatologique dans ses textes. On ne trouve jamais chez lui la justice comme synonyme de la vie éternelle (M.-J. Lagrange, *Épître aux Galates*, sur v, 5, p. 137). Cependant, ici, le contexte de la récompense suprême attendue, l'analogie de la « couronne de vie » de saint Jacques (I, 12), de la « couronne de gloire » de saint Pierre (I Petr., v, 4) et de l' « espérance de la justice » de saint Paul lui-même (Gal., v, 5) feraient songer à la gloire éternelle : du moins faut-il que ce soit l'espérance du terme où conduit spontanément l'état de justice, c'est-à-dire la grâce sanctifiante d'ici-bas.

c) La justice opposée à la grâce. — Il est cependant, chez saint Paul, une forme de justice qui ne répond pas à la grâce, qui lui est même opposée. En effet l'Apôtre présente souvent, en antithèse avec la véritable justice qu'il exalte, une justice qu'il désavoue et qu'il caractérise d'une façon assez complexe.

La vraie justice est la « justice de Dieu » (Rom., I, 17; III, 22; x, 3 *a*, *b*; cf. Jac., I, 20), parce qu'elle vient *de* Dieu (Phil., III, 9) qui en est l'auteur et le distributeur. C'est aussi la « justice de la foi », parce qu'elle vient *de* la foi (ἐκ πίστεως, Rom., IX, 30; x, 6), ou mieux : elle vient *de* Dieu (ἐκ Θεοῦ) *par* la foi (διὰ πίστεως, Phil., III, 9; cf. Rom., III, 22). En somme, elle vient de la grâce et nullement des efforts ni des mérites de l'homme.

La fausse justice que l'Apôtre lui oppose a des caractères tout différents. Elle est d'abord une « justice propre » (Rom., x, 3; Phil., III, 9), parce que l'homme l'acquiert ou du moins croit l'acquérir par ses propres moyens. Elle est aussi « justice de la Loi » (Rom., x, 5; Phil., III, 6, 9) et « justice des œuvres » (Rom., III, 20; IX, 32), parce que les Juifs croient l'obtenir par la pratique de la *Loi*, par les *œuvres* de la Loi. Or, qu'il s'agisse de l'une ou l'autre de ces trois formes de la justice, l'Apôtre déclare sans cesse qu'elle est sans valeur, que ce n'est qu'une justice prétendue, que, dans cette voie, il n'y a pas pour l'homme de véritable justification devant Dieu. C'est son argument capital contre la Loi elle-même et contre l'attachement que lui gardent les judaïsants. Il leur reproche de n'avoir pas connu la justice de Dieu ou plutôt de l'avoir méconnue (Rom., x, 3), car ils l'ont connue (Rom., x, 19); s'ils ne l'avaient pas connue, ils ne seraient pas coupables; il leur reproche surtout de ne s'y être pas soumis (Rom., x, 3). Nul ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la Loi (Rom., III, 20; Gal., II, 16). Celui qui serait justifié par les œuvres de la Loi aurait lieu de se glorifier devant Dieu, ce qui, pour saint Paul, est le comble de la conséquence inadmissible (Rom., IV, 2). S'il eût été donné une Loi capable de procurer la vie, la justice viendrait réellement de la Loi, autre conséquence absurde, aux yeux de l'Apôtre (Gal., III, 21), car il n'y a pas d'autre source de la justice que le Christ et la foi en lui. « Que par la Loi nul ne soit justifié devant Dieu, cela est manifeste, puisque : Celui qui est juste par la foi vivra » (Gal., III, 11; cf. Hab., II, 4). Les Juifs, en cherchant leur justice propre, se sont mis en pire condition que les gentils; des gentils, qui ne poursuivaient pas la justice, ont atteint cette justice, parce que, sans avoir été mis d'avance, comme le peuple choisi, sur le chemin de la vraie justice, ils ont obtenu cette justice par la foi en Jésus-Christ que la grâce leur a présentée. Au contraire, Israël, poursuivant une loi de justice, non seulement n'est point parvenu à cette justice, mais n'a pas même obtenu la réalisation de la Loi, parce qu'il n'a pas cherché le résultat par la foi, mais par les œuvres (Rom., IX, 30-32).

D'où vient, en dernière analyse, cette différence entre la vraie et la fausse justice? De la *grâce*. La vraie justice n'est telle que parce qu'elle vient de la grâce : de Dieu comme source, de Jésus-Christ comme médiateur, de la foi comme instrument. Inversement, la justice que saint Paul désavoue ne mérite cette réprobation que parce qu'elle exclut la grâce, qu'elle lui est opposée. « Si l'on isole cette justice de la grâce, ce qui va de soi, quand on la distingue de la justice de la foi, c'est un leurre, c'est une prétendue justice propre à laquelle on ne peut arriver » (M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, sur x, 5, p. 254). La justice propre compte sur les efforts et les mérites de l'homme; c'est la négation même de la grâce qui suppose la gratuité et exclut le mérite. La justice de la Loi et la justice des œuvres ne sont elles-mêmes réprouvées que parce que, en dernier lieu, elles se ramènent à la justice propre; car si elles comptent sur la Loi et les œuvres, c'est en tant que celles-ci sont accomplies par les forces naturelles, sans recours au Christ ni à la foi en lui. Saint Paul le déclare nettement aux Galates : « Vous avez été séparés du Christ, vous qui cherchez votre justification dans la Loi; vous êtes déchus de la grâce » (v, 4); c'est décisif : en dehors du Christ il n'y a plus ni *grâce*, ni *justice*.

5. *Grâce et foi.* — La justice, qui est le fruit de la *grâce* (Rom., III, 24; Tit., III, 7; Eph., II, 5, 8, etc ; cf. col. 1274) est aussi le produit de la *foi* (Rom., III, 22, 30; IV, 11, 13; v, 1; IX, 30; x, 6; Gal., II, 16; III, 8, 24); elle est donc le centre de convergence de la grâce et de la foi; elle donne la clef de leurs rapports. Ces rapports sont fort complexes, car l'un et l'autre terme ont de nombreuses significations. Pour la *foi*, on distingue d'abord la foi *objective*, l'ensemble des vérités à croire, l'équivalent de l'Évangile (Rom., I, 5; III, 31; IV, 14; x, 8; XVI, 26; Gal., I, 23; III, 2, 23, 25, etc.), puis les deux formes de la foi *subjective* : l'acte de foi ou la foi *actuelle* (Rom., III, 22, 28, 30; IV, 5, 9, 11, 13, 16; v, 1; Gal., II, 16; III, 8, 9, 11; Phil., III, 9) et la vertu de foi ou la foi *habituelle* (Rom., I, 8, 12; I Cor., XIII, 13; XVI, 13; II Cor., v, 7; x, 15; Gal., II, 20; v, 22; I Thess., I, 3, 8; III, 2, 5, 6, 7; II Thess., I, 4; I Tim., I, 14, etc.). La grâce, dont nous avons présenté les nombreuses acceptions, s'accommoderait fort bien d'une division analogue; la grâce *objective* répond à la troisième acception et s'oppose à la grâce *subjective* qui représente la deuxième acception; la grâce *actuelle* et la *grâce habituelle* constituent les deux manifestations principales de la grâce subjective ou grâce divine et les deux modalités fondamentales de la grâce objective ou grâce communiquée à l'homme.

Pour élucider ces rapports de la grâce et de la foi, il importe de commencer par les caractères communs aux deux notions, puis d'en venir aux traits particuliers à chacune d'elles. Il faut envisager, dirait-on en style d'école, d'abord le genre prochain, puis la différence spécifique. Les traits communs se rapportent surtout à la foi objective et à la foi habituelle. C'est la foi actuelle qui nous fournira le plus grand nombre des traits particuliers.

a) La grâce et la foi objectives. — La *foi* (comme la *grâce*) désigne parfois tout l'ensemble de l'économie chrétienne, particulièrement dans son opposition à la loi mosaïque; grâce et foi représentent, en effet, des éléments caractéristiques qui appartiennent pleinement à la nouvelle alliance et qui manquaient plus ou moins complètement à l'ancienne. Ce langage est surtout celui de saint Paul qui a traité avec plus d'ampleur le thème de la Loi et, par contraste, ceux de la foi et de la grâce. Dans ces cas, d'ailleurs, la grâce et la foi ont généralement leur sens objectif.

Voici d'abord qu'à l'ancienne économie, qualifiée de Loi, la nouvelle est opposée sous le seul nom de *foi*. « Détruisons-nous la Loi par la *foi*? Loin de là; nous la

confirmons » (Rom., III, 31). « Avant que vînt la *foi*, nous étions enfermés sous la garde de la Loi, en vue de la *foi* qui devait être révélée » (Gal., III, 23; cf. III, 25). « Si ceux qui ont la Loi sont héritiers, la *foi* est vaine » (Rom., IV, 14). L'Apôtre parle volontiers, d'une part de « ceux de la foi » (Gal., III, 7, 9), d'autre part de « ceux de la loi » (Rom., III, 26), de « ceux de la circoncision » (Rom., IV, 11).

Voici maintenant qu'en antithèse au même nom de Loi, à celui de foi se substitue celui de *grâce*. « Nous ne sommes plus sous la Loi, mais sous la *grâce* », proteste saint Paul à plusieurs reprises (Rom., VI, 14, 15). C'est ce même régime que semble désigner la grâce du Christ dans laquelle les Galates ont été appelés (Gal., I, 6), mais à laquelle ils ont renoncé pour se laisser ramener par les judaïsants au régime mosaïque.

Il est vrai que l'économie nouvelle elle-même est parfois appelée aussi une loi, comme pour souligner les traits qu'elle a en commun avec l'ancienne; mais alors, pour spécifier la nouvelle, on ajoute qu'elle est la *loi de la foi* (Rom., III, 27), tandis que l'ancienne est dite loi des œuvres (Rom., III, 27).

L'antithèse se complique avec l'intervention du mot « justice ». La justice est du même ordre que la grâce et la foi; cependant elle s'applique aussi à la Loi. Mais la justice de la Loi (Rom., X, 5; Phil., III, 6, 9; Gal., II, 21; III, 21) — et il faut en dire autant de la justice des œuvres — n'est qu'une justice propre (Phil., III, 9), c'est-à-dire une justice prétendue. La seule vraie justice, celle qui mérite le nom de « justice de Dieu » (Rom., X, 3; II Cor., V, 21; Phil., III, 9) est la justice de la foi (Rom., IV, 11, 13; IX, 30; X, 6; Gal., V, 5), aussi bien chez les circoncis que chez les incirconcis (Rom., III, 30; cf. IV, 11). A l'inverse des païens qui, sans la poursuivre, ont atteint la justice qui vient de la foi, les Israélites n'ont pas atteint la justice qu'ils poursuivaient, parce qu'ils l'ont demandée non à la foi, mais aux œuvres (Rom., IX, 32).

D'ailleurs, quand saint Paul établit ce contraste sans nuance entre la Loi, d'une part et, d'autre part, la foi, la grâce et même la justice, il s'accommode (nous l'avons vu col. 1236), à la position des judaïsants qui demeurait celle des pharisiens du temps de l'Évangile. La vraie pensée de l'Apôtre est que l'économie ancienne avait déjà une certaine mesure de foi et de grâce; celles-ci étaient renfermées dans la promesse qui l'emporte sur la Loi et qui, comme la justice, est aussi du même ordre que la foi et la grâce.

Cette vue spirituelle de l'Ancien Testament est présentée avec plus d'énergie encore par l'épître aux Hébreux qui attribue à la foi tous les exploits des héros antiques (Hebr., XI, 1-40). La foi désigne ici tout l'ensemble des motifs surnaturels qui animaient ces saints personnages; la foi est toujours à la base, mais pour obtenir les résultats signalés, elle devait contenir le complément des dispositions requises. Bref, la foi, dont le sens est d'ordinaire plus restreint, se dilate ici à la mesure de celui de grâce.

b) La grâce et la foi habituelles. — Il est bien d'autres domaines où le langage biblique met sur le même pied la *grâce* et la *foi*. Les deux noms reçoivent les mêmes qualificatifs, se voient attribuer les mêmes divisions; car, en dépit de la différence des rôles qu'elles y jouent, la foi et la grâce sont l'une et l'autre au centre de l'ordre surnaturel. L'économie nouvelle est tout aussi bien appelée une économie de *foi* (I Tim., I, 4) qu'une économie de *grâce* (Eph., III, 2). Comme il y a un esprit de *grâce* (Hebr., X, 29; cf. Zach., XII, 10), il y a un esprit de *foi* (II Cor., IV, 13). La formule de saint Paul : *la joie de la foi* (Phil., I, 15), à défaut d'un équivalent littéral, a de multiples expressions analogues pour rendre la *joie de la grâce* (Act., XI, 23; cf. col. 1254). Dans la répartition des charismes, il y a la mesure de la *foi* (Rom., XII, 3), comme il y a la mesure du *don*, c'est-à-dire de la *grâce* (Eph., IV, 7).

Il est vrai que, lorsque le Nouveau Testament parle de *foi de Dieu* et de *foi du Christ*, comme de *grâce de Dieu* et de *grâce du Christ*, il faut y regarder de plus près. Les expressions « grâce de Dieu » et « grâce du Christ », sont des génitifs d'origine; il s'agit de la grâce ou faveur dont Dieu et le Christ sont la source. Avec la foi de Dieu, il n'y a pas encore d'équivoque possible. Le génitif d'origine ou d'appartenance est à écarter. La foi n'est pas applicable à Dieu. Il ne peut être question que d'un génitif d'objet. La foi *de* Dieu est la foi *en* Dieu (Marc., XI, 22; cf. Rom., III, 3; I Thess., I, 8). D'ailleurs l'expression est assez rare. Plus fréquente est l'expression : foi de Jésus (Rom., III, 26; Apoc., XIV, 22), foi du Christ (Gal., II, 16; Phil., III, 9), foi de Jésus-Christ (Gal., II, 16; III, 22; Rom., III, 22), foi du Fils de Dieu (Gal., II, 20), foi du Christ Jésus (Eph., III, 12), foi de Notre-Seigneur (Jac., II, 1; cf. Apoc., II, 13). Quelques exégètes récents ont proposé, selon l'analogie des expressions : grâce de Dieu et grâce du Christ, d'y voir aussi un génitif d'appartenance; il s'agirait de la foi qu'a eue le Christ pendant sa vie terrestre (J. Haussleiter, *Der Glaube Jesu Christi und der christl. Glaube*, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, t. II, 1891, p. 109-145, 205-230; G. Kittel, Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ *bei Paulus*, dans *Stud. und Krit.*, t. LXXIX, 1906, p. 419-436; cf. F. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. II, p. 360). Cette interprétation, qui d'ailleurs n'a pas été suivie, est inacceptable; selon la doctrine uniforme du Nouveau Testament, le Christ ne saurait avoir de foi subjective et personnelle; la vision béatifique dont il jouit sans interruption est incompatible avec les obscurités de la foi. De fait le Christ n'est jamais pris comme sujet du verbe πιστεύειν, même dans saint Jean qui prodigue ce verbe (une centaine de fois dans le seul quatrième évangile) à défaut du substantif πίστις qu'il n'emploie pas. Il faut donc que, pour le Christ, comme pour Dieu, le génitif du mot « foi » soit aussi un génitif d'objet : la foi *du* Christ ne peut être que la foi *au* Christ. Cette forme, en effet, constitue un sémitisme fréquent dans le Nouveau Testament; on le trouve avec le mot « foi » associé à d'autres termes : la foi *de* son nom (Act., III, 16) est la foi *en* son nom; la foi *de* l'Évangile (Phil., I, 27) est la foi *en* l'Évangile; la foi *de* la vérité (II Thess., II, 13) est la foi *en* la vérité; la foi *de* la puissance de Dieu (Col., II, 12) est la foi *en* la puissance de Dieu. Quand c'est avec le nom du Christ que le mot « foi » est associé, il faudra donc traduire foi *de* Jésus par foi *en* Jésus, foi *du* Christ par foi *au* Christ, foi *de* Jésus-Christ par foi *en* Jésus-Christ, etc. Cette traduction est d'ailleurs confirmée par un certain nombre d'expressions où cette nuance de sens est expressément formulée : « Nous avons cru en le Christ Jésus » (Gal., II, 16); la foi au Christ Jésus (Gal., III, 26; Eph., I, 15; I Tim., III, 13; II Tim., III, 15), la foi au Christ (Col., II, 5), la foi au Seigneur (Act., XX, 21; XXIV, 24; Phil., 5), la foi en moi (Act., XXVI, 18, parole du Christ).

En somme, quand le mot « grâce », appliqué à Dieu et à Jésus-Christ, a sa seconde acception, celle de faveur, il ne peut être assimilé au mot « foi », car si la grâce appartient aussi bien à Dieu qu'à l'homme, la foi ne peut appartenir qu'à l'homme. Mais quand le mot « grâce » prend sa troisième acception, celle de bienfait, et désigne la grâce communiquée, la symétrie reparaît entre la grâce et la foi. D'où un grand nombre d'expressions interchangeables avec la grâce d'un côté et la foi de l'autre. Ces expressions désignent ordinairement des états et s'appliquent, d'une part, à la foi habituelle, d'autre part, à la grâce habituelle; le point de vue diffère un peu, mais c'est toujours le même état de grâce.

Comme on est dans la grâce, comme on vit de la grâce, ainsi est-on « dans la foi » (II Cor., xiii, 5), vit-on « de la foi » : « Le juste vit de la foi » (Rom., i, 17; Gal., iii, 11; Hebr., x, 38; cf. Hab., ii, 4). « Je vis « dans la foi » au Fils de Dieu » (Gal., ii, 20). Comme on persévère, littéralement, on se tient, « dans la grâce » (Rom., v, 2; I Petr., v, 12, ἵστημι), de même on persévère « dans la foi » (Rom., xi, 20; II Cor., i, 24, ἵστημι; I Cor., xvi, 13, στήκειν). On demeure « dans la foi » (I Tim., ii, 15, μένειν; Act., xiv, 22, ἐμμένειν; Col., i, 23, ἐπιμένειν), comme « dans la grâce » (Act., xiii, 43, προσμένειν). De même qu'on se fortifie « dans la grâce » (II Tim., ii, 1; ἐνδυναμοῦν), on se fortifie « dans la foi » (Rom., iv, 20, ἐνδυναμοῦν), on est inébranlable dans la foi (Rom., iv, 19, μὴ ἀσθενεῖν), on s'affermit dans la foi (Act., xvi, 5, στερεοῦσθαι), on résiste au démon, en étant fermes dans la foi (I Petr., v, 9, στερεοί), mais on peut aussi être faible dans la foi (Rom., xiv, 1, ἀσθενεῖν). Comme on a le cœur affermi « par la grâce » (Hebr., xiii, 9, βεβαιοῦσθαι), on est affermi « par la foi » (Col., ii, 7, βεβαιούμενον). De même qu'on déchoit « de la grâce » (Gal., v, 4, ἐκπίπτειν) on erre « dans la foi » (I Tim., vi, 21, περὶ τὴν πίστιν ἀστοχεῖν), on fait naufrage « dans la foi » (I Tim., i, 19, περὶ τὴν πίστιν ναυαγεῖν), on s'égare loin « de la foi » (I Tim., vi, 10, ἀποπλανᾶν ἀπὸ τῆς πίστεως). Comme saint Étienne est « plein de grâce » (Act., vi, 8), il est aussi « plein de foi » (vi, 5), de même que saint Barnabé (xi, 24). Comme on abonde « en grâce » (Rom., v, 17, 20; II Cor., viii, 7; ix, 8; Eph., i, 8, περισσεύειν), on abonde aussi « en foi » (II Cor., viii, 7; cf. Rom., xv,13).

Le nombre des rapprochements se multiplierait singulièrement si, à côté des termes « grâce » et « foi », on envisageait, sinon tous leurs équivalents, du moins ceux qui s'associent en des expressions analogues. La plénitude de grâce et de foi se complète de la plénitude d'Esprit-Saint (Luc, iv, 1; Act., vi, 3, 5; vii, 55; xi, 24; cf. vi, 10), de sagesse (Act., vi, 3; cf. vi, 10), de force (Act., vi, 8). Comme on abonde en foi et en grâce, on peut aussi abonder en connaissance (Phil., i, 9), en espérance (Rom., xv, 13), en charité (I Thess., iii, 12), en joie (Rom., xv, 13; II Cor., viii, 2), en paix (Rom., xv, 13). Comme dans la grâce et la foi, on est, on vit, on marche, on demeure, on persévère, ainsi on vit à Dieu (Gal., ii, 19), à la justice (I Petr., ii, 24), on vit selon Dieu par l'esprit (I Petr., iv, 6), on vit à Dieu dans le Christ (Rom., vi, 11; cf. Rom., viii, 2); on est dans le Christ (I Cor., i, 30; II Cor., v, 17; xii, 2; xiii, 5), on marche dans le Christ, on demeure en lui (I Joa., ii, 27, 28), dans son amour (Joa., xv, 9, 10); on marche dans le Seigneur (Col., ii, 6); on y demeure (Joa., xv, 4, 5, 6, 7); on y persévère (Act., xi, 23); on marche dans l'Esprit (II Cor., xii, 18; Gal., v, 16; Eph., ii, 10); on marche dans la vérité (II Joa., 4; III Joa., 3, 4), on y persévère (Joa., viii, 44); on marche dans la lumière (I Joa., i, 7), comme des enfants de lumière (Eph., v, 8), on marche dans le jour (Rom., xiii, 13); on marche dans la sagesse (Col., iv, 5); on est dans l'amour (I Cor., xvi, 14); on marche dans l'amour (Rom., xiv, 15; Eph., v, 2; II Joa., 6), on y est enraciné (Eph., iii, 18), on y demeure (I Joa., iv, 16), etc.

La grâce dont il s'agit ici est la grâce habituelle et les nombreuses expressions que nous en avons rapprochées n'en sont que des aspects divers et des équivalents pratiques. Quant à la foi, c'est bien aussi la foi habituelle ou la vertu de foi, mais celle-ci n'est pas, par elle seule, l'équivalent de l'état de grâce, si elle n'est que ce que la théologie catholique définit comme la vertu spécifique de foi, c'est-à-dire l'adhésion surnaturelle à la parole de Dieu; cette vertu de foi peut subsister sans la grâce sanctifiante, c'est le cas ordinaire des chrétiens en état de péché mortel.

Mais on peut poser en principe que la foi dont il est question dans le Nouveau Testament se réduit rarement à cette étroite notion; elle y ajoute ordinairement tout ce qu'il faut pour réaliser l'état de grâce. Il est manifeste qu'il en est ainsi chez saint Paul, surtout dans l'épître aux Romains. La foi que l'Apôtre demande pour la justification ne comporte pas seulement l'adhésion de l'esprit à la vérité révélée, mais toutes les dispositions de la volonté que sollicite le message évangélique, la crainte et l'espérance du pardon, la contrition de ses fautes et le désir du baptême. « Nous sommes justifiés par la foi de Jésus-Christ et nous vivons dans la foi du Fils de Dieu (Gal., ii, 20), parce que cette foi, loin d'être confinée dans le domaine de l'intelligence, est une foi pratique, active, obéissante, qui reçoit de la charité sa forme et sa valeur » (F. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. ii, p. 340).

Saint Jean est encore plus explicite. A défaut du mot « foi » qu'il n'écrit qu'une fois (I Joa., v, 4), il emploie très fréquemment le verbe « croire ». Ce seul mot résume pour lui toutes les conditions requises pour la justification et le salut. Pour devenir enfants de Dieu, il suffit de croire en son nom (Joa., i, 12). Il ne faut que croire au Fils de l'homme, au Fils unique, pour ne pas périr, mais pour avoir la vie éternelle (Joa., iii, 15, 16). Les hommes se partagent eux-mêmes en deux catégories : ceux qui sont sur le chemin du salut, ce sont ceux qui croient; ceux qui marchent à la perdition, ce sont ceux qui ne croient pas.

Pour saint Jacques, la seule foi qui compte est la foi qu'accompagnent les œuvres, c'est-à-dire la foi vivante (Jac., ii, 24). La foi sans les œuvres est morte (ii, 17, 26); c'est une foi de démon (ii, 19). L'Apôtre des juifs est donc bien d'accord avec l'apôtre des gentils sur « la foi qui opère par la charité » (Gal., v, 6).

C'est ainsi que dans tout le Nouveau Testament, *l'état de foi*, si l'on peut ainsi dire, s'identifie pratiquement avec l'*état de grâce*, car la vertu de foi y est complétée par l'espérance et la charité.

La foi appelle l'espérance, comme l'espérance suppose la foi. La foi est principe d'espérance en même temps que l'Esprit (Gal., v, 5). « Justifiés par la foi et introduits par Jésus-Christ dans la grâce, nous nous glorifions dans l'*espérance* de la gloire de Dieu » (Rom., v, 1-2). Les Colossiens, fondés et affermis dans la foi, sont, de ce chef, inébranlables dans l'*espérance* donnée par l'Évangile (Col., i, 23). L'Apôtre souhaite aux Romains que le « Dieu de l'*espérance* les remplisse de toute joie et paix dans la foi pour les faire abonder dans l'*espérance* » (Rom., xv, 13). Selon l'apôtre saint Pierre, c'est la foi qui garde la vivante *espérance* d'un héritage incorruptible que le Christ nous a assuré par sa résurrection (I Petr., i, 3-6). L'épître aux Hébreux associe étroitement la plénitude de la foi (x, 22; cf. Col., ii, 2; I Thess., i, 5) et la plénitude de l'espérance (vi, 11); le plein accomplissement de cette espérance repose sur le zèle et l'imitation de ceux qui, par la foi et la persévérance, entrent dans l'héritage promis (vi, 12).

La foi, principe de vie dans le Christ (Gal., ii, 20; II Cor., xiii, 5), tend d'elle-même à la charité où elle trouve son principe d'action (Gal., v, 6). Rien de plus fréquent chez l'Apôtre que l'association de la foi et de la charité; il loue la foi et la charité des Thessaloniciens (I Thess., iii, 6), la charité et la foi de Philémon (Phil., 5); il recommande à Timothée la foi et la charité qui est en Jésus-Christ (II Tim., i, 13) et il lui enjoint d'être lui-même un modèle, entre autres vertus, de foi et de charité (I Tim., iv, 12; cf. I Tim., ii, 15; II Tim., ii, 22). Comme on est fondé et affermi sur la foi (Col., i, 23), on est aussi fondé et enraciné sur la charité (Eph., iii, 17).

Ainsi, d'un côté, la foi et l'espérance; de l'autre, la foi et la charité. La troisième est incluse. Quand la foi et l'espérance s'associent, la charité est dans la perspective; quand la foi et la charité se rencontrent, l'espérance leur sert de trait d'union. D'ailleurs elles se présentent souvent toutes trois ensemble; cette doctrine est très ferme chez saint Paul, dès le début de la Ire de ses épîtres. Il loue chez les Thessaloniciens « l'œuvre de la foi, le labeur de la charité et le support de l'espérance » (I Thess., I, 3); il les engage à revêtir « la cuirasse de la foi et de la charité et le casque de l'espérance » (I Thess., V, 8). Par opposition aux charismes qui passent, « la foi, l'espérance et la charité demeurent » (I Cor., XIII, 13; cf. Gal., V, 5-6; Rom., V, 1,2,5; Col., I, 4-5; Eph., I, 15-18; III, 17; Col., I, 23). Enfin toutes trois rejoignent la grâce; d'un côté, la foi et la charité : « La grâce de Notre-Seigneur a surabondé avec la foi et la charité » (I Tim., I, 14); de l'autre côté, l'espérance : c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même et Dieu notre Père qui nous a donné par sa *grâce* une consolation éternelle et une bonne *espérance* (II Thess., II, 16).

c) La grâce et la foi actuelles. — Les nombreuses expressions interchangeables que nous venons d'énumérer marquent bien le terrain commun entre la grâce et la foi. Ce terrain commun, c'est l'ordre surnaturel même dont l'une et l'autre constituent des éléments caractéristiques; mais, loin de s'y confondre, elles y jouent des rôles qui se distinguent et se complètent; c'est, après le genre prochain, la différence spécifique.

Si le genre prochain nous est apparu surtout dans les *équivalences* de termes, la différence spécifique va se montrer principalement dans la *rencontre* de ces termes. En effet, quand les mots « grâce » et « foi » voisinent dans la même proposition, dans la même phrase ou tout au plus dans le même contexte, ils n'y peuvent faire double emploi; il est nécessaire que chacun d'eux assume sa signification particulière et désigne son rôle distinctif.

Or il apparaît, avant toute analyse de détail, que nombreuses et caractéristiques sont, dans tout le Nouveau Testament, les rencontres des mots « grâce » et « foi ». Saint Pierre, à l'assemblée de Jérusalem, déclare d'une part que Dieu, sans mettre de différence entre les païens et les Juifs, leur a donné à tous le Saint-Esprit et a purifié leurs cœurs *par la foi*, d'autre part, que c'est *par la grâce* du Seigneur Jésus-Christ qu'ils sont tous sauvés de la même manière (Act., XV, 9, 11). Saint Paul a reçu de Jésus-Christ la *grâce* en général et en particulier la *grâce* de l'apostolat pour amener en son nom tous les gentils à l'obéissance de la *foi* (Rom., I, 5). Dans le cas de la justification d'Abraham, la foi du patriarche lui est comptée comme justice. Or à celui qui a des œuvres, le salaire n'est pas compté comme grâce, mais comme dette, tandis que celui qui n'a pas d'œuvres, mais qui croit en celui qui rend juste l'impie, voit sa foi lui être comptée comme justice (Rom., IV, 3-5). Bref, c'est par *grâce* que la *foi* est comptée comme *justice*. Et c'est devant ce cas que l'Apôtre, quelques versets plus loin, formulera l'abrupte déclaration suivante : « [Tout vient] de *la foi*, afin que [tout se passe] *par grâce* » (Rom., IV, 16). La grâce et la foi entrent encore en conjonction au début du chapitre suivant : « Étant donc justifiés *par la foi*, nous avons la paix avec Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ à qui nous devons d'avoir eu accès [*par la foi*] à *cette grâce* dans laquelle nous demeurons fermes » (Rom., V, 1-2). Le rapprochement subsiste, quand même le second : *par la foi* ne serait pas authentique (cf. M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 101). Si l'Apôtre vit dans la *foi* au Fils de Dieu, c'est qu'il ne tient pas pour nulle la grâce de Dieu (Gal., II, 20-21). « Vous qui cherchez la justification dans la Loi, écrit-il aux judaïsants galates, vous êtes déchus de la *grâce;* nous, c'est de *la foi* par l'Esprit que nous attendons l'espérance de la justice. Car ce qui seul vaut dans le Christ, c'est *la foi* agissante par la charité » (Gal., V, 4-6). Enfin, avec plus de netteté que jamais, il écrit aux Éphésiens : « C'est *par la grâce* que vous êtes sauvés *au moyen de la foi* » (Eph., II, 8; cf. I Tim., I, 14).

La fréquence de ces rencontres est déjà remarquable Le phénomène serait plus impressionnant encore si, au lieu de s'en tenir strictement aux termes « grâce » et « foi », on prenait en considération leurs équivalents respectifs. Comme c'est dans la question du salut ou de la justice que grâce et foi jouent leur rôle, c'est aussi autour de ce thème que se font généralement les rencontres. Il n'est guère d'exposé sur ce sujet où la grâce et la foi n'interviennent à diverses reprises et sous diverses formes. On le constate particulièrement dans les deux épîtres de saint Paul qui sont les plus dogmatiques, l'épître aux Romains et l'épître aux Éphésiens.

Dans l'épître aux Romains, III, 21-26 représente, sinon le centre de toute la théologie de saint Paul, comme le soutiennent bien des exégètes, du moins ce qui, dans tout son exposé, approche le plus d'une définition de la justification. L'idée centrale du passage est celle de la justice de Dieu; elle semble d'abord désigner l'attribut divin de ce nom; mais il ne tarde pas à devenir manifeste qu'il s'agit bien de la justice communiquée à l'homme, c'est-à-dire de la justification. Le terme qui la désigne revient jusqu'à sept fois, quatre fois le substantif δικαιοσύνη, (℣. 21, 22, 25, 26) et une fois chacun des suivants, le participe actif, δικαιῶν (℣. 26), le participe passif, δικαιούμενος (℣. 24) et l'adjectif δίκαιος (℣. 26). Autour de cette idée centrale s'enroulent un grand nombre d'autres idées, de manière à former un écheveau très touffu. Dégageons du moins les deux principaux fils, celui de la *foi* et celui de la *grâce*. Voici d'abord la *foi* dont la mention rythme tout le passage et revient jusqu'à quatre fois : cette « justice de Dieu », c'est-à-dire accordée par Dieu, vient « de la foi en Jésus-Christ »; elle est « pour tous ceux et à tous ceux *qui croient* » (℣. 22) c'est-à-dire, explique F. Prat, « elle se dirige d'une tendance spontanée *vers* (εἰς) *tous* les croyants à qui elle est également destinée et elle arrive et se repose *sur* (ἐπί) *tous* les croyants » (*Théol. de saint Paul*, t. II, p. 349). Jésus-Christ, ayant été disposé par Dieu comme instrument de propitiation expiatoire, c'est moyennant la *foi* en son sang (℣. 25) que Dieu rend juste celui qui a eu foi en Jésus, littéralement, celui qui est *de la foi* de Jésus (℣. 26). Voici maintenant la grâce; elle est d'abord énoncée explicitement et même avec redondance : « ils sont justifiés *gratuitement* (δωρεάν) par sa *grâce* » (τῇ αὐτοῦ χάριτι) (℣. 24). Puis cette grâce est représentée par sa grande manifestation qui revêt une double forme; c'est d'abord par le moyen (διά) de la rédemption qui est en le Christ Jésus (℣. 24); c'est ensuite, d'une façon plus précise, « dans » (ἐν) le sang de Jésus, la victime expiatoire (℣. 25).

Avec l'épître aux Éphésiens, il n'est plus question de justice, mais de salut. Le thème n'en est pas moins direct. Le plan divin sur l'humanité qui s'est déjà déroulé tout entier dans la seule phrase initiale (I, 3-14), avec deux fois le mot « grâce » (℣. 6, 7) et une fois le verbe « croire » (℣. 13), est aussitôt repris en détail (I, 15-19). La foi et la grâce y collaborent activement. Voici dès l'abord la foi (℣. 15 *a*) avec tout son cortège, la charité (℣. 5 *b*), l'espérance (℣. 18), avec ses nombreux équivalents : l'esprit de sagesse et de révélation (℣. 17), la connaissance intime de Jésus-Christ (℣. 17), les yeux éclairés du cœur (℣. 18). Quant à la grâce, il est vrai que son nom, quoique fréquent dans l'épître, ne figure pas ici, mais il y est représenté par d'énergiques

équivalents, par exemple, l'intraduisible ℣. 19 qui, tout en rappelant l'idée de la foi, exprime, avec une singulière redondance, celle de la grâce. L'Apôtre prie Dieu de faire connaître aux Éphésiens « quelle est la suréminente grandeur de sa *force (grâce)* envers nous qui *croyons (foi)*, selon l'énergie de la vigueur de sa force qu'il a exercée dans le Christ » *(grâce)*.

Dans cette même épître, l'exposé principal fait par saint Paul de ce qu'il appelle le mystère (Eph., III, 1-12) commence avec « l'économie de la *grâce* de Dieu qui lui a été confiée » (℣. 2), continue avec le don de « la *grâce* de Dieu qui lui a été accordée par son opération toute-puissante » (℣. 7), avec « la *grâce* qui lui a été faite d'annoncer parmi les gentils la richesse incompréhensible du Christ » (℣. 8). Il se termine sur « la *foi* en Jésus-Christ, par qui nous avons la hardiesse de nous approcher de Dieu avec confiance » (℣. 12).

Voici enfin l'exposé le plus net de ce concours convergent de la « grâce et de la foi dans l'œuvre du salut » (Eph., II, 4-10); l'Apôtre, dans une ample période, oppose à l'état antérieur des chrétiens, soit dans le paganisme (II, 1-2), soit dans le judaïsme (II, 3) leur commun état actuel avec l'épanouissement de la *grâce* et de la *foi* (II, 4-10). C'est la grâce de Dieu qui se présente la première. Elle est précédée et annoncée par la miséricorde et l'amour de Dieu (II, 4); elle est suivie de sa bénignité (II, 7). Son rôle est nettement exprimé. La pensée dominante, *le salut par la grâce*, sans attendre sa place dans le cours de la phrase, est jetée à la dérobée dans une parenthèse : « C'est par grâce [χάριτι] que vous êtes sauvés » (℣. 5); puis la période reprend son développement et, quand le mouvement de la phrase amène l'idée fondamentale, elle s'exprime avec plus d'ampleur et de précision et elle mentionne, après la *grâce*, la *foi* : « C'est par la grâce [τῇ χάριτι] que vous êtes sauvés par le moyen de la foi » (℣. 8). Nous retrouvons ici la plus caractéristique des rencontres verbales signalées plus haut (col. 1278); mais combien ne prend-elle pas de relief dans le contexte où elle nous apparaît et avec la conclusion qui lui est donnée! Car, pour renforcer le rôle de la grâce, l'Apôtre ajoute : « Cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu; ce n'est point par les œuvres, afin que nul ne se glorifie » (II, 8-9).

Ces rencontres des termes « grâce » et « foi » ou de leurs équivalents ne sauraient être l'effet du hasard; elles procèdent des profondeurs du sujet et sont la manifestation d'une doctrine. C'est cette doctrine qu'il importe de préciser. Quels sont les rapports de la grâce et de la foi? Quelle est leur part respective dans l'œuvre commune de la justification et du salut?

Quelques-uns des textes envisagés laissent la question indécise. Les deux déclarations de saint Pierre, à l'assemblée de Jérusalem (Act., XV, 9, 11) semblent mettre la foi et la grâce sur le même pied; les effets attribués à l'une et à l'autre sont du même ordre : d'un côté la purification des cœurs et la donation du Saint-Esprit, de l'autre le salut qui commence ici-bas par la justification. Or c'est le premier effet qui est attribué à la *foi* et le second à la *grâce*. Si les deux formules sont assez voisines, cependant celle de la *foi* (datif instrumental) serait plus énergique que celle de la *grâce* (διά avec le génitif d'instrument).

D'autres textes semblent subordonner les deux principes entre eux, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Parfois c'est la grâce qui semble conduire à la foi : Apollos est d'un grand secours aux Corinthiens qui avaient *cru* par la *grâce* (Act., XVIII, 27). Parfois c'est la foi qui paraît produire la grâce : « Nous avons eu accès par la foi à la grâce » (Rom., V, 2). Le cercle vicieux est pure apparence. Il faut distinguer une double signification de la foi et de la grâce, la foi et la grâce actuelles, la foi et la grâce habituelles. C'est la grâce actuelle qui conduit les Corinthiens à la foi habituelle (Act., XVIII, 27). C'est, au contraire, la foi actuelle qui a donné aux Romains accès à la grâce habituelle (Rom., V, 2).

Ce que nous avons à examiner ici, c'est le rôle respectif de la grâce actuelle et de la foi actuelle dans la production de l'état qui, nous l'avons vu (col. 1281), est tout à la fois un *état de grâce* et un *état de foi*. Quelle action exercent-elles au moment où l'une et l'autre ne sont encore « ni la justice, ni équivalentes à la justice, ni agissantes par la charité » (M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 138)?

C'est sur ce point que s'est élevée, au début de la Réforme, et que persiste en partie entre catholiques et protestants, une controverse relative, sinon au rôle de la grâce, du moins à celui de la foi dans la justification. On sait la place qu'a tenue dans l'exégèse, depuis quatre siècles, la doctrine luthérienne de la foi justifiante ou mieux de la justification par la foi seule. Luther a toujours protesté que la foi ne devait pas à la charité le pouvoir de justifier, parce qu'elle justifiait « sans la charité et avant elle » (*In epist. ad Galatas*, III, 12). Cette thèse a souvent trouvé place dans les professions de foi : *Credimus nos* SOLA FIDE *fieri hujus justitiæ participes (Confession gallicane*, formulée en 1559, présentée au colloque de Poissy en 1561). *Merito cum Paulo dicimus : Nos* SOLA FIDE *justificari, seu fide absque operibus* (*Actes du synode de Dordrecht* de 1561, n. 22; F. Prat, *Théol. de saint Paul*, t. II, p. 357). Cette doctrine semble, comme elle s'en vante, exalter la foi; nous verrons que, tout au contraire, elle la ravale au point de lui refuser toute valeur morale.

Un moderne partisan de cette thèse la présente ainsi, de manière à essayer, dans le cadre de la vieille doctrine luthérienne, une solution du problème qui nous occupe, celui des rapports de la *grâce* et de la *foi*. « Le mode nouveau de justification que saint Paul oppose à celui des judaïsants a pour principe, du côté de Dieu, la *grâce*, c'est-à-dire l'amour libre et gratuit de Dieu (Rom., III, 24) et, du côté de l'homme, la *foi* (Rom., I, 17; IV, 5). Comme procédant de la grâce divine, la justification par la foi est totalement opposée à la justification par les œuvres qui dépend du mérite (Rom., IV, 4). Au lieu d'atteindre une justice par ses propres efforts, le croyant reçoit avec soumission une justice qui vient entièrement de Dieu et qui est un don de lui (Rom., V, 17; X, 3; Phil., III, 9). Ceci éclaire la notion paulinienne de la foi. Celle-ci n'est pas autre chose que la méthode par laquelle l'homme s'approprie subjectivement la grâce de Dieu. En tant que le croyant, au lieu d'agir de sa propre initiative, se laisse déterminer par Dieu (Rom., X, 3), la foi est une sorte d'obéissance; c'est ainsi que saint Paul parle de l'obéissance de la foi (Rom., I, 5). Mais, comme corrélative de la grâce ou du libre amour de Dieu, la foi est psychologiquement une confiance, une croyance « en Dieu » (Rom., IV, 24).

«... La justification, pour être complètement expliquée, demande les deux aspects corrélatifs : la grâce et la foi qui, dans l'esprit de saint Paul, sont associées de la manière la plus étroite. Ainsi parle-t-il de la révélation de la justice de Dieu par la foi (Rom., I, 17; III, 22). Le tout ne fait réellement qu'une idée. C'est la seule explication des curieux échanges de termes que fait saint Paul entre les deux points de vue en corrélation. La justification est généralement associée d'une façon plus étroite avec la foi, c'est-à-dire avec l'aspect subjectif (Rom., III, 26; V, 1). Mais, dans la IIe épître aux Corinthiens (V, 19), saint Paul dit que Dieu était dans le Christ, n'imputant pas aux hommes leurs péchés, phrase qui est synonyme de : « justifiant les « hommes », de sorte qu'ici la justification est associée avec le point de vue objectif, ou la révélation de la grâce (cf. Rom., III, 24). Le sacrifice de Jésus-Christ

appartient au point de vue objectif de la corrélation; pourtant saint Paul parle du Christ (Rom., III, 25) comme propitiation par la foi en son sang. Évidemment la grâce et la foi sont si organiquement enchaînées que l'une implique l'autre et que chacune ne se comprend que par sa corrélative » (Robert S. Franks, art. *Justification*, dans *Dict. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 918).

Nous avons déjà vu percer la doctrine qui déprécie la foi, en la réduisant à n'être qu'un organe de « perception » et d' « appréhension », l'œil qui perçoit, la main qui saisit (cf. Gerhard, *De justificatione*, § 153). Mais voici que la déviation va s'accentuer. Ce qui retient les protestants de trop accorder à la foi, c'est la crainte d'en faire « une œuvre » et de rétablir par là cette doctrine de la justification par les œuvres si rigoureusement exclue par saint Paul. Ce qui les amène surtout à réduire la foi à un rôle purement passif, c'est la nécessité de l'accorder avec la doctrine de la justice imputative, de la justification conçue comme une sentence purement déclaratoire de la part de Dieu.

Pour saint Paul, « la foi n'est pas une œuvre, mais une pure puissance réceptive *(a receiving)*; elle n'est pas un second principe de justification, en plus de la grâce; elle n'est que le reflet de la grâce divine dans l'homme. La grâce ne voit donc dans la foi que le reflet d'elle-même et, en justifiant le pécheur par la foi, en réalité elle le justifie pour elle-même » (littéralement, sur la base d'elle-même; cf. Is., XLIII, 25). En langage philosophique, la justification, considérée comme une sentence déclaratoire de Dieu, n'est pas un jugement analytique, mais un jugement synthétique, dont l'attribut n'est pas renfermé dans la notion du sujet. Ce jugement n'est basé sur rien qui existe dans le pécheur, pas même sur sa foi qui n'entre en ligne de compte qu'en tant qu'elle est le reflet de la grâce divine. Dans la justification, Dieu « justifie l'impie » (Rom., IV, 5), non pas que Dieu reconnaisse en l'impie la présence d'un attribut [de justice]; au contraire, Dieu ajoute à l'impie un attribut, pendant que celui-ci est encore pécheur, l'attribut de justice. L'impie qui demeure impie est déclaré juste. Sa justification s opère toute en Dieu. Dieu, voyant sa foi, mais non à cause de sa foi, lui impute la justice du Christ, sans la lui donner cependant. L'impie justifié est toujours impie en lui-même, mais il est juste devant Dieu qui lui a décerné la justice (cf. Robert S. Franks, *op. cit.*, t. I, p. 918; F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 353-354).

C'est ainsi que la foi justifiante des protestants perd toute sa valeur morale; elle est un simple instrument passif, une pure capacité réceptive de justification qui n'exerce aucune causalité et n'est qu'une condition *sine qua non*. Ce n'est que par un abus de langage qu'on peut dire qu'elle justifie.

Robert S. Franks convient que cette doctrine est un paradoxe; il prétend même que saint Paul a dû choisir à dessein ces expressions paradoxales; bien mieux, il va jusqu'à reconnaître que ce paradoxe, depuis le temps de l'Apôtre, a provoqué des méprises (Rom., III, 8; VI, 1). C'est trop peu de parler de paradoxe, c'est contradiction qu'il faut dire. Aussi n'est-il pas étonnant que cette doctrine soit généralement abandonnée. Chez les protestants eux-mêmes, pour quelques tenants obstinés de la vieille thèse luthérienne qui ne voient dans la foi qu'un instrument passif, la plupart admettent aujourd'hui que la foi a une certaine efficacité. Quand ils ne tombent pas dans le pur rationalisme, ils se rapprochent un peu de la doctrine catholique, mais sans s'attacher à rien de ferme.

Quelle est donc la réponse que donne, au problème, la doctrine catholique, appuyée sur l'exégèse du Nouveau Testament? Que la grâce soit la part de Dieu et la foi, la part de l'homme, les catholiques le reconnaissent, comme les protestants. Sur la causalité de la grâce, il n'y a point trop de divergences entre les uns et les autres. Il n'en est pas de même sur la causalité de la foi. Les luthériens conviennent qu'elle est une condition nécessaire; si, comme ils le déclarent, Dieu procède à la justification uniquement à la suite de ce fait que l'homme a la foi, il s'ensuit que la foi est indispensable. Elle ne devient pas pour cela une œuvre à laquelle la justice serait due; car la justice est gratuite. La foi est donc au moins une condition *sine qua non*. Mais les textes du Nouveau Testament et, à leur suite, la doctrine catholique, demandent davantage : la foi, comme la grâce, exerce une véritable causalité. Et de ce seul chef se trouve condamné le système qui réduit la justification à une sentence déclaratoire; que signifierait une expression comme celle-ci : l'homme est déclaré juste par la foi?

Il importe de suivre parallèlement, d'une part, la *causalité de la grâce* et, d'autre part, la *causalité de la foi*, afin d'en discerner les traits communs et les traits distinctifs et d'en constater la coordination ou la subordination.

Le Nouveau Testament, pour exprimer cette causalité, emploie trois formules principales. La première et la plus énergique est le *datif instrumental;* c'est celle qui souligne le mieux le rôle de l'instrument, en portant directement l'attention sur lui. La seconde est διά avec le génitif. Le sens est au fond le même, il désigne l'instrument. Mais la nuance est plus faible, car l'attention est portée en premier lieu sur l'agent principal qui manie l'instrument, en second lieu seulement sur l'instrument lui-même. La troisième est ἐκ avec le génitif, du moins avec πίστεως, sinon avec χάριτος; la nuance est encore plus faible : elle désigne moins la production directe que la source et la provenance. Il suffit de mentionner quelques formules plus exceptionnelles avec ἐπί, κατά et ἐν.

La causalité de la *grâce* est exprimée ordinairement par la première et la plus énergique des trois formules, le *datif instrumental :* « Ils sont justifiés gratuitement *par la grâce* [de Dieu] » (τῇ αὐτοῦ χάριτι; Rom., III, 24). « Vous êtes sauvés par grâce » (χάριτι; Eph., II, 5). « Vous êtes sauvés par la grâce » (τῇ χάριτι; Eph., II, 8). « Justifiés par sa grâce » (τῇ ἐκείνου χάριτι; Tit., III, 7). « C'est par la grâce (χάριτι) de Dieu que je suis ce que je suis » (I Cor., XV, 10). Si Hebr., II, 9 : par la grâce de Dieu, est un peu vague, Hebr., XIII, 9 est très clair : « Le cœur est affermi *par la grâce* ». La première et la troisième formules sont mises en antithèse : « Si c'est *par grâce* (χάριτι), ce n'est donc pas *des* (ἐκ) *œuvres* » (Rom., XI, 6; cf. Act., XV, 40).

Cependant, on rencontre quelquefois διά avec le génitif. C'est le même sens d'instrument, mais, tandis que, précédemment, l'attention se portait avant tout sur la grâce, ici elle se porte d'abord sur Dieu qui agit par la grâce : « Nous croyons être sauvés *par la grâce* (διὰ τῆς χάριτος) du Seigneur Jésus-Christ » (Act., XV, 11). Dieu a appelé saint Paul « par sa grâce » (διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ; Gal., I, 15). « Retenons la grâce *par laquelle* (δι' ἧς) nous rendons à Dieu un culte agréable» (Hebr., XII, 28). « Ceux qui avaient cru *par la grâce* » (διὰ τῆς χάριτος) ou bien : « Apollos servit beaucoup *par la grâce* ceux qui avaient cru » (Act., XVIII, 27; cf. Rom., I, 5).

La troisième formule, ἐκ, avec le génitif, ne se rencontre pas avec χάρις. Les quelques cas qu'on rencontre avec ἐπί (I Cor., I, 4) ou avec κατά (Rom., IV, 4, 16; I Cor., III, 10; II Thess., I, 12) n'ont point tout à fait le sens visé ici. Au contraire, les cas avec ἐν (Rom., V, 15; II Cor., I, 12; VIII, 7; Gal., I, 6; II Thess., I, 16), signifiant d'ordinaire l'atmosphère (« dans »), désignent parfois l'instrumentalité (« par »).

La causalité de la *foi*, comme celle de la grâce, s'exprime aussi par le datif instrumental. La fréquence relative de cette forme (Act., xv, 9; xxvi, 18; Rom., iii, 28; iv, 20; v, 2; xi, 20; II Cor., i, 24) est accentuée par une circonstance exceptionnelle; l'épître aux Hébreux l'emploie coup sur coup jusqu'à dix-sept fois dans l'intervalle de quelques versets (xi, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 17, 20, 21, 23, 24, 27, 28, 29, 30 et 31). Du seul fait de cette expression se trouvent déjà marquées avec énergie la causalité de la foi et la collaboration de l'homme qu'elle implique.

La seconde formule, avec la préposition διά, qui n'était qu'exceptionnelle pour la grâce, est assez fréquente pour la *foi*. Avec l'accusatif, cette préposition signifierait : « à l'occasion de ». Dieu pourrait, à l'occasion de la foi, déclarer l'homme juste; le sens déclaratif des protestants ne serait donc pas exclu. Mais, de fait, cette forme ne se rencontre jamais. La préposition διά est toujours accompagnée du génitif qui désigne l'instrument (Rom., iii, 22, 25, 30; II Cor., v, 7; Gal., ii, 16; iii, 12, 26; iii, 7; II Tim., iii, 15; Hebr., vi, 12; xi, 23, 29; I Petr., i, 5). La formule souligne donc aussi, quoique avec un peu moins de force, le rôle actif de la foi; Dieu s'en sert pour agir, car l'expression ne s'emploie qu'à l'actif et ne s'applique qu'à Dieu. Elle ne se dit pas de l'homme, même au passif.

La troisième forme, ἐκ, avec le génitif, que nous n'avons pas rencontrée avec la grâce, est pratiquement la plus fréquente avec la foi (Rom., i, 17 *a, b;* iii, 26, 30; iv, 16 *a, b;* v, 1; ix, 30, 32; x, 6; xiv, 23 *a, b;* Gal., ii, 16; iii, 7, 8, 9, 11, 12, 27, 28; v, 5; I Tim., i, 5; Hebr., x, 38; Jac., ii, 24). Elle est appliquée à l'actif à Dieu et au passif à l'homme. C'est la formule qui s'oppose le plus directement aux fausses notions de la justification directement combattues par saint Paul : la justification qui vient « de » (ἐκ) la Loi (Rom., iv, 16; x, 5; Gal., iii, 21; Phil., iii, 9) ou « des » (ἐκ) œuvres de la Loi (Rom., iii, 20; iv, 2; Gal., ii, 16; Jac., ii, 21, 24, 25). L'expression « être justifié (ἐκ πίστεως) » semble dire que la justice sort de la foi, que la foi est en quelque sorte la source de la justice. Mais cette justice étant la justice de Dieu, c'est-à-dire qui vient de Dieu, la foi ne saurait en être la source véritable et première. Ce qui résulte au moins de l'expression, c'est qu'on n'arrive pas à la justice sans passer par la foi. Quoique cette troisième forme présente une nuance de causalité encore inférieure à la précédente, il ne faut pas trop l'en séparer, car toutes deux sont parfois employées ensemble dans le même contexte et sans différence appréciable de sens : « Dieu rendra justes le circoncis « en suite de sa foi » (ἐκ πίστεως) et l'incirconcis « par sa foi » (διὰ τῆς πίστεως) » (Rom., iii, 30; cf. Rom., iii, 25-26; Gal., ii, 16).

Les quelques formes avec ἐπί (Act., iii, 16; Phil., iii, 9) ou avec κατά (Hebr., xi, 7, 13; cf. Matth., ix, 29) n'ont que des significations approchantes. Quant aux formes avec ἐν, qui sont nombreuses et caractéristiques du Nouveau Testament, elles désignent d'ordinaire l'atmosphère surnaturelle où la foi réalise ses effets mystiques, mais elles prennent quelquefois le sens de l'instrumentalité et équivalent alors aux précédentes (Gal., ii, 20; Col., ii, 7; II Thess., ii, 13; cf. M.-J. Lagrange, *Comment la foi concourt à la justification*, dans *Épître aux Romains*, p. 137-141; B.-B. Warfield, art. *Faith*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. i, p. 837; P. Antoine, art. Foi, dans le *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. iii, col. 299-302).

Il résulte de cette brève enquête que la foi, comme la grâce, a une vraie causalité dans la production de la justice; elle y exerce une action réelle; on peut lui appliquer ce que saint Paul dit de la parole de Dieu accueillie par les Thessaloniciens : elle agit (ἐνεργεῖται) dans les âmes. D'ailleurs comment cette parole y agit-elle, sinon par la foi qu'elle y suscite : « Elle agit en vous qui croyez » (I Thess., ii, 13).

Mais il apparaît du même coup que la causalité de la grâce et celle de la foi ne doivent pas être placées au même niveau. La seconde semble d'un ordre inférieur; si elle bénéficie parfois, comme la première, des deux formules les plus expressives, le datif instrumental et le génitif avec διά, elle doit souvent se contenter d'une troisième (ἐκ avec le génitif) que la grâce ne tolère pas. Cette infériorité comporterait-elle une subordination?

Pour le décider, il faut recourir aux passages où se fait la rencontre immédiate des deux termes et où cette rencontre oblige chacun d'eux à assumer son rôle distinctif. Dans ce cas, c'est la grâce qui accapare le datif instrumental; la foi doit alors se contenter de l'une ou l'autre des deux expressions inférieures; si elle bénéficie, à l'occasion, du datif instrumental lui-même, c'est quand elle ne se trouve pas en présence de la grâce, indice manifeste de la subordination de la causalité de la foi à celle de la grâce.

Les deux textes décisifs — à vrai dire, les deux seuls où le problème soit directement impliqué — sont Rom., iii, 21-26 et Eph., ii, 4-10. Dans le premier, la *grâce* ne paraît qu'une fois, mais elle a la forme privilégiée du datif instrumental, renforcée de l'adverbe δωρεάν; le datif instrumental accentue la causalité; l'adverbe δωρεάν souligne la gratuité (iii, 24). La *foi*, elle, revient trois fois, mais avec les formules inférieures de causalité, deux fois avec διά (ỳ. 22, 25) et une fois avec ἐκ (ỳ. 26). Il est clair que les trois mentions de la foi sont subordonnées à l'unique mention de la grâce, de la même manière qu'est aussi subordonné à cette grâce le moyen de la rédemption (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως, ỳ. 24); comme nous sommes justifiés par la grâce au moyen de la rédemption, nous le sommes aussi par la grâce au moyen de la foi.

Le passage de l'épître aux Éphésiens (ii, 4-10) va nous livrer la même conclusion avec plus de précision. Ici le terme de « grâce » paraît deux fois. Dans l'énoncé abrégé jeté en parenthèse, le mot, sans article, n'est mis qu'incidemment et n'a guère que la valeur de l'adverbe δωρεάν : « Vous êtes sauvés *par grâce* » (ii, 5). Mais dans l'énoncé complet, le mot « grâce » est repris avec emphase; cette fois il est accompagné de l'article et se réfère ainsi à la richesse de la grâce dont il vient d'être question (ỳ. 7), c'est à cette grâce qu'est attribué le salut à l'aide du datif instrumental : « C'est *par la grâce* que vous êtes sauvés » (ii, 8). Quand l'Apôtre ajoute « par le moyen de la foi » (διὰ πίστεως), il est manifeste qu'il détermine l'expression précédente, mais aussi qu'il subordonne l'action de la foi à celle de la grâce : « Vous êtes sauvés *par la grâce* » et cela « par la foi », comme instrument de la grâce de Dieu (ii, 8).

Il est vrai que, dans son discours à l'assemblée de Jérusalem où saint Pierre fait appel successivement à la causalité de la foi et à celle de la grâce (Act., xv, 9, 11), c'est la foi qui bénéficie du datif instrumental : « C'est *par la foi* (τῇ πίστει) que Dieu purifie les cœurs » (Act., xv, 9), pendant que la grâce doit se contenter de διά avec le génitif : « C'est *par la grâce* (διὰ τῆς χάριτος) du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés » (Act., xv, 11). Sans oublier que, pratiquement, les deux formules ont le même sens, remarquons que les deux termes sont trop éloignés l'un de l'autre, pour que le cas puisse être assimilé aux précédents et faire échec à la règle que nous y avons constatée.

Pour subordonnée qu'elle soit, cette causalité de la foi est réelle. Mais quel en est le caractère? Les expressions qui l'affirment semblent en même temps la restreindre et la limiter au rôle d'instrument. Mais faut-il parler purement et simplement de la foi comme cause instrumentale de la justification, étant donné qu'il

s'agit d'un instrument réservé à Dieu? Le P. Prat (*Théol. de saint Paul*, t. II, p. 350), l'anglican Warfield (art. *Faith*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. I, p. 837) acceptent l'expression; le P. Lagrange, sans rien dénier de la doctrine, préfère s'en abstenir; à la suite du concile de Trente, il la réserve au baptême qui, comme acte extérieur et sensible, convient mieux à la notion d'instrument (cf. *Épître aux Romains*, p. 140).

La grâce représente donc bien la part de Dieu et la foi, celle de l'homme. Mais alors, si le salut, par la foi, vient de nous et de nos œuvres, ne retombons-nous pas dans la justice propre et le légalisme, désavoués par saint Paul? C'est pourquoi les protestants tiennent tant à établir que la foi n'est pas une œuvre. N'est-il pas contradictoire d'être sauvé tout ensemble par la grâce et par la foi? Si c'est la grâce qui sauve, que reste-t-il à faire à la foi? Si c'est la foi, qu'a-t-on besoin de la grâce?

Il y a là une équivoque que suffit à lever le simple examen des caractères de la foi. Si celle-ci représente la part de l'homme dans la justification, elle est loin de venir tout entière de lui; tout en demandant son action, elle ne tire point sa valeur de lui ni de sa force propre, elle la tient de Dieu. Elle n'est pas, à côté de la grâce et sur le même pied qu'elle, une seconde cause du salut; mais elle lui est subordonnée; elle est, elle-même, le produit de la grâce.

Après avoir affirmé que nous sommes sauvés « par la grâce au moyen de la foi » l'Apôtre continue : « Cela ne vient pas de vous, c'est *le don de Dieu;* ce n'est point par les œuvres, afin que nul ne se glorifie » (Eph., II, 8-9). Faut-il faire tomber l'assertion directement et exclusivement sur la foi qui est nommée immédiatement avant? Il semble préférable, avec la plupart des exégètes, d'appliquer l'expression à tout le passage : ce qui est un don de Dieu, c'est l'idée totale du salut par la foi. Or, dans ce total, la foi elle-même est comprise. Donc, que ce soit l'assertion formelle de saint Paul ou que ce soit une légitime déduction de son langage, il est incontestable que la foi est un don de Dieu.

L'Écriture tout entière le confirme dans les termes les plus variés. L'acte de foi suppose l'appel divin fait au moment propice. Dieu a choisi dès le commencement les Thessaloniciens pour les sauver par la foi en la vérité (II Thess., II, 13). L'Apôtre écrit aux Philippiens : « C'est une grâce que Dieu vous a faite (ὑμῖν ἐχαρίσθη) à l'égard du Christ, de souffrir pour lui, mais déjà de *croire* en lui » (Phil., I, 29). Ce sens est très net dans l'abrupte formule : « [Tout vient] *de la foi*, afin que [tout se passe] *par grâce* » (Rom., IV, 16). Il est aussi inclus dans l'expression : λογίζεται. Saint Paul ne dit pas que la justice fut imputée à Abraham, il dit que la foi lui fut imputée à justice, lui fut comptée pour justice (Rom., IV, 3). La foi est inférieure à la justice et la justice est néanmoins octroyée à raison de la foi. Ce n'est pas que Dieu reconnaisse l'équivalence entre la foi et la justice, mais sa grâce comble le déficit.

Cette foi nous vient, avec la charité, de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ (Eph., VI, 23). Mais elle nous vient aussi par le Christ : « C'est à cause de la foi reçue de lui que son nom a raffermi [le paralytique]; c'est la foi qui vient de lui qui a opéré cette parfaite guérison » (Act., III, 16). « C'est par lui que vous avez la foi en Dieu » (I Petr., I, 21). Elle nous est communiquée par le Saint-Esprit qui est appelé pour cela l'Esprit de foi (II Cor., IV, 13). « Pour nous, écrit saint Paul aux Galates, c'est par l'*Esprit* que, de la *foi*, nous attendons l'espérance de la justice » (Gal., V, 5). Le moyen normal de sa venue, c'est la prédication de la parole (Rom., X, 17; Gal., III, 2, 5). Mais c'est toujours Dieu qui en est la source (II Petr., I, 1; Jud., 3; I Petr., I, 21). C'est à lui qu'il en faut rendre grâce (Col., I, 4; II Thess., I, 3.)

De cette manière est exaucé le vœu suprême de saint Paul : toute glorification humaine est exclue. Le salut est conçu, dans tous ses éléments, comme le pur produit d'une grâce sans alliage qui ne sort pas des bonnes œuvres, mais qui y aboutit (Eph., II, 8-10). « Non pas seulement dans une portion, mais dans toute l'étendue de l'Écriture, la foi est conçue comme une bénédiction qui vient aux hommes d'en haut, sans doute par le canal de leur propre activité, mais non pas comme un effet de leur énergie et plutôt comme un don que Dieu dépose dans le sein de l'âme. C'est de cœur qu'on croit [pour obtenir] la justice (Rom., X, 10), mais cette croyance ne naît pas d'elle-même ni de n'importe quel cœur; ce n'est même pas sur les puissances propres du cœur qu'elle repose; elle repose plutôt sur la bonté et la libéralité de Dieu et elle vient à l'homme comme une bénédiction du ciel » (Warfield, art. *Faith*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. I, p. 837-838).

Bref, ce n'est pas tant la grâce et la foi qui justifient et sauvent. C'est Dieu qui justifie et sauve par la grâce et par la foi. Dieu se sert de deux instruments conjugués : l'un est entièrement sien, c'est la *grâce;* l'autre appartient à l'homme, mais parce que Dieu le lui a donné, c'est la *foi.*

6. *Grâce et vie.* — L'apôtre saint Pierre engage les maris chrétiens à traiter leurs épouses avec sagesse et honneur, parce qu'elles sont avec eux héritières de la *grâce de vie*, c'est-à-dire de la grâce qui donne la vie, ou mieux : qui consiste déjà elle-même dans la vie [spirituelle] et qui conduit à la forme suprême de cette vie (I Petr., III, 7). Pour unique qu'elle soit, cette expression ouvre la plus magnifique perspective sur le monde de la grâce et forme le digne couronnement des alliances de mots que nous venons de parcourir.

Si l'association des deux termes « grâce » et « vie » ne se fait que cette fois directement, elle en révèle et en accentue un nombre incalculable d'autres; souvent les deux mots se contentent d'entrer en étroite conjonction dans la même proposition ou la même phrase; plus souvent encore l'association ne se réalise que d'une façon équivalente; les nombreux termes qui escortent le mot « grâce » et qui en expriment les divers aspects sont eux-mêmes accompagnés du mot « vie ». Bref, la grâce, dans tout le Nouveau Testament et même parfois dans l'Ancien, baigne dans une atmosphère de vie. Il faut constater d'abord ces associations de termes, avant de préciser les formes de vie que réalise la grâce.

a) Les associations des termes « grâce » et « vie ». — Recueillons quelques cas où la grâce et la vie entrent en étroite conjonction. « Comme le péché a régné par la mort, la *grâce* [doit] régner par Jésus-Christ pour la *vie* éternelle » (Rom., V, 21). « Comme la solde du péché, c'est la mort, la « gratification » (χάρισμα, *donativum*) de Dieu, c'est la *vie* éternelle en Jésus-Christ » (Rom., VI, 23). La grâce produit la vie; si saint Paul ne *vit* plus lui-même, mais si c'est le Christ qui *vit* en lui, c'est qu'il ne néglige pas la *grâce* de Dieu, mais la met en œuvre. Alors qu'il semble ne *vivre* que de sa vie naturelle, il *vit* dans la foi au Fils de Dieu; chez lui la vie corporelle est dominée par la *vie* surnaturelle dont le principe objectif est la *vie* divine du Christ et dont le principe subjectif est sa foi au Fils de Dieu (Gal., II, 20-21). La grâce se manifeste par la vie : « La *grâce*, accordée avant tous les temps, a été manifestée par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ qui a détruit la mort et mis en lumière, par l'Évangile, la *vie* et l'immortalité » (II Tim., I, 10). Dans la plus pénétrante définition que la Bible nous donne des biens de la grâce, elle les appelle « les dons qui concernent *la vie* et la piété » (II Petr., I, 3).

La *grâce* rencontre la *vie* par l'intermédiaire de ses équivalents, la *lumière* et la *justice*. A côté de la belle expression de saint Pierre la « grâce de vie », il faut

placer les expressions analogues de saint Jean, la « lumière de vie » (Joa., VIII, 12), et de saint Paul, la « justice ou justification de vie » (Rom., V, 18).

Saint Jean, dans son prologue, proclame, d'une part que le *Logos* est *vie* et *lumière* (I, 4, 5, 7, 8, 9), d'autre part, qu'il est « plein de *grâce* et de *vérité* » (I, 14; cf. I, 17); les commentateurs remarquent volontiers, depuis Tolet, que la vérité correspondant à la lumière, la *grâce* doit correspondre à la *vie*. Mais voici que le rapprochement s'accentue. Le Christ lui-même se proclame la *vérité* et la *vie* (XIV, 6); c'est encore une correspondance avec la *lumière* et la *vie* (I, 4, 5). Bien mieux, pendant que l'évangéliste déclare que la *vie* était la *lumière* des hommes (I, 4), le Christ, de son côté, affirme qu'il est la *lumière du monde* et que quiconque le suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura *la lumière de la vie* (VIII, 12). Saint Jean, qui ne nous parlera plus de grâce dans tout le récit évangélique, nous a ainsi prévenus dès le début qu'il faut voir la *grâce* partout où il y a la vérité, la lumière et la *vie* (cf. le Verbe de vie, I Joa., I, 1).

Saint Paul fait le même rapprochement par l'intermédiaire de la *justice*. La justice, nous l'avons vu (col. 1270), est un équivalent de la grâce: la justice en Dieu est un effet de sa *grâce* (deuxième acception); communiquée à l'homme, elle constitue en lui l'état de *grâce* (troisième acception). Or cette justice s'associe fréquemment à la *vie :* « La grâce règne par la *justice* pour la *vie* éternelle » (Rom., V, 21). « Si le corps est mort à cause du péché, l'esprit, lui, est *vie* en vue de la *justice* » (Rom., VIII, 10). « Morts au péché, *vivons* à la *justice* » (I Petr., II, 24). Mais la pensée éclate avec plus de force dans l'expression : *justification de vie*. « Comme par la faute d'un seul est venue sur tous la condamnation (qui entraîne la mort), ainsi, par la *justice* d'un seul, vient à tous les hommes la *justification de vie* (qui donne la vie; Rom., V, 18).

C'est dans cette atmosphère de vie que nous entrevoyons les trois personnes divines à l'œuvre dans la grâce. Cette grâce, qui vient de Dieu le Père et du Christ, traduit ce qu'ils ont de plus élevé, la vie (deuxième acception), et les biens qu'elle accorde par l'action du Saint-Esprit se réalisent aussi dans l'homme sous forme de vie (troisième acception) : aussi cette vie se manifeste-t-elle comme une vie *pour Dieu*, *par et dans le Christ*, sous l'impulsion *du Saint-Esprit*.

Cette grâce, présentée comme le fruit de la justification (Rom., V, 1-2), cette grâce qui surabonde où le péché avait abondé (V, 15, 17), qui règne par la justice pour la vie éternelle (V, 20, 21) est décrite, dans les chapitres suivants, surtout VI et VIII, comme une vie, vie déjà réalisée ici-bas, en attendant son épanouissement futur. Tous les principes de cette vie et tous ses caractères sont mis au jour. C'est une vie nouvelle : « Nous marchons dans la *nouveauté de vie* » (VI, 4). Comme la mort du Christ a été une mort au péché une fois pour toutes, si bien que [désormais] sa vie [ressuscitée] est une vie pour Dieu, de même les fidèles doivent se regarder « comme morts au péché et comme *vivants pour Dieu en Jésus-Christ* » (VI, 10, 11). « Offrez-vous vous-mêmes à Dieu comme *vivants*, de morts que vous étiez » (VI, 13). « La loi de l'Esprit de la *vie* m'a affranchi en Jésus-Christ de la loi du péché et de la mort » (VIII, 2). Pendant que les affections de la chair, c'est la mort, les affections de l'esprit, c'est la *vie* et la paix (VIII, 6). Si le Christ est en vous, le corps, il est vrai, est mort à cause du péché, mais l'esprit est *vie* à cause de la justice (VIII, 10). Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus est en vous, celui qui l'a ressuscité *rendra aussi la vie* à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous (VIII, 11). « Si, par l'Esprit, vous faites mourir les œuvres du corps, vous *vivrez*... » (VIII, 13).

Si ce tableau est le plus complet que saint Paul ait consacré à la vie nouvelle de la grâce (Rom., VI, VIII), tous les traits ici groupés se retrouvent épars à travers le reste des épîtres : la vie pour Dieu (Rom., XIV, 8; Gal., II, 19; Eph., IV, 18; cf. I Petr., IV, 6 : vivre selon Dieu par l'esprit); la vie *par le Christ :* vie qui nous est procurée par sa rédemption; la vie dans le Christ, vie qui se réalise en nous par notre union au Christ (Rom., VI, 23; Gal., II, 20; Phil., I, 21; Col., III, 4; cf. Joa., VI, 57; I Joa., IV, 9); la vie *par l'esprit, dans l'esprit* ou *selon l'esprit* (Gal., V, 25; VI, 8; cf. I Petr., IV, 6).

Cette atmosphère de vie divine se limite à quelques parties privilégiées du Nouveau Testament. C'est au contraire de la Bible tout entière que se lèvent les images de vie qui viennent auréoler les biens de la grâce. Dans tout l'Ancien Testament *Dieu*, auteur de la grâce, est sans cesse appelé le Dieu *vivant* (Deut., V, 23; Jos., III, 10; I Sam., XVII, 26, 36; II Reg., XIX, 4, 16; Ps., XLII, 3; LXXXIV, 3; Jer., X, 10; XXIII, 36; Dan., VI, 21; Os., II, 1). Le titre est repris avec plus d'insistance encore dans le Nouveau Testament (Act., XIV, 15; Rom., IX, 26; II Cor., VI, 16; I Thess., I, 9; I Tim., III, 15; IV, 10; VI, 17; Hebr., III, 12; IX, 14; X, 31; XII, 22; I Petr., I, 23; Apoc., VII, 2; X, 6; XV, 7). Dieu est la source de la vie comme de la lumière (Ps., XXXVI, 9); il est la source d'eau vive (Jer., II, 13; XVII, 3). Il est le Père vivant (Joa., VI, 57). Le *Christ*, lui aussi, est le Verbe de vie (I Joa., I, 1), la source d'eau vive (Joa., IV, 10), jaillissant jusqu'à la vie éternelle (IV, 14), le pain de vie (Joa., VI, 35, 48), le pain vivant (VI, 51), l'interprète des paroles de vie (Joa., VI, 63), des paroles de la vie éternelle (VI, 68). Il est la voie vivante (Hebr., X, 20), l'hostie vivante (Rom., XII, 2); il est la résurrection et la vie (Joa., XI, 25). Pour nous, c'est l'arbre de vie, celui de la Genèse (II, 9; III, 22, 24), celui des Proverbes qui procure la sagesse (III, 18; XI, 30; XIII, 12), ceux de l'Apocalypse qui donnent la vie éternelle (II, 7; XXII, 2, 14, 19). C'est l'inscription au livre de vie (Ps., LXIX, 29; Phil., III, 3; Apoc., III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XX, 12, 15, 21, 27). Ce sont les pierres vivantes que nous sommes, dans l'édifice de Dieu (I Petr., II, 4, 5); c'est le fleuve d'eau de la vie (Apoc., XXII, 1), les sources d'eau vive où nous puiserons (Apoc., VII, 17; XXI, 6; XXII, 17); ce sont les sentiers de la vie (Ps., XVI, 11) qui nous conduisent à la droite de Dieu; c'est enfin la couronne de vie (Jac., I, 12; Apoc., II, 10) et la résurrection de vie (Joa., V, 29) qui nous sont assurées.

Rien donc de plus intimement associé que la grâce et la vie. Mais aussi rien de plus complexe que le terme de vie. Quelle est donc la vie qui répond à la grâce et quelles en sont les diverses formes?

b) La vie au sens vulgaire. — La Bible, il est à peine besoin de le rappeler, emploie souvent le mot « vie » dans son sens vulgaire de *vie corporelle*. Ce sens se rencontre non seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans le Nouveau (Matth., II, 20; VI, 25; I Cor., XV, 19; Phil., I, 20), non seulement dans les récits ordinaires, mais aussi dans ce qu'on pourrait appeler les régions élevées. Le contexte seul permet de discerner ce sens. Il en est de même du nom de mort, pour désigner la *mort corporelle*, la dissolution de notre être physique (Rom., VIII, 38; I Cor., XV, 21; Phil., II, 8; II Cor., IV, 11, 12) par la séparation de l'âme et du corps (Matth., X, 28; Luc., XII, 22, 23).

La Bible ne dédaigne pas cette vie, tout inférieure qu'elle soit, car elle a sa source en Dieu. Dieu, en effet, a créé tous les êtres vivants, les plantes (Gen., I, 11), les animaux de la terre, des eaux et des airs (Gen., I, 20, 24). Il a donné à tous les êtres la vie, le souffle et tout (Act., XVII, 25). Après en avoir été le créateur, il demeure le soutien de cette vie sous toutes ses formes

(Ps., xxxvi, 6; civ, cxlv, *passim*). Dieu aime toutes les créatures et ne hait rien de ce qu'il a fait (Sap., xi, 25).

Les auteurs sacrés n'envisagent guère la vie chez les plantes; cependant, pour désigner les objets les plus relevés, ils empruntent volontiers leurs images à la vie des arbres, au tronc coupé qui repousse (Job, xiv, 7-9; Is., xi, 1); le juste est comparé à l'arbre florissant au bord des eaux (Ps., i, 3).

La vie chez les animaux attire davantage l'attention des écrivains sacrés. Le livre de Jonas contient une belle leçon sur la valeur de cette vie : les animaux sont associés à l'homme dans la pénitence (iii, 7), ils le sont aussi dans la tendresse et la compassion de Dieu (iv, 11). Le sort des animaux eux-mêmes inspire les supplications des prophètes à Yahweh (Joel, i, 18-20).

La vie humaine est particulièrement sacrée à titre de don de Dieu. Sa valeur est imprimée de cent façons dans la loi mosaïque qui, par les préceptes les plus précis et les sanctions les plus rigoureuses, la protège contre l'oppression, la mutilation et l'homicide. Le langage qui dénigre la vie et souhaite la mort (Job, vii, 16; Eccl., iv, 1) est l'expression d'un sentiment anormal, le résultat d'une expérience spéciale de la douleur et de la misère. D'ailleurs ce n'est point tant la vie elle-même qui est déplorée que les conditions fâcheuses dans lesquelles elle se déroule. Cette note pessimiste est particulièrement absente de l'Évangile. Les lamentations de quelques parties de l'Ancien Testament ne trouvent pas d'écho dans l'âme de Jésus; il ne médit jamais de la vie terrestre; il ne condamne pas la joie de vivre et les pharisiens vont jusqu'à lui en faire un reproche (Matth., xi, 19). A ses yeux la vie humaine est si sacrée qu'il accentue le commandement qui la protège (Matth., v, 21); elle est précieuse jusque sous ses formes les plus modestes : les passereaux mêmes sont l'objet de la providence du Père céleste (Matth., x, 29 ; Luc, xii, 6). Si Jésus déconseille le souci de cette vie, ce n'est point pour la déprécier, c'est pour y souligner la manifestation de la sollicitude divine; s'il demande, à l'occasion, de la sacrifier, c'est uniquement quand elle entre en conflit avec la vie supérieure (Matth., v, 29, 30; xviii, 8, 9; Marc., ix, 42, 44, 46).

Bien souvent donc, sous le nom de vie, il ne sera pas question d'autre chose que de la vie corporelle. Quand le psalmiste ou le sage demandent la vie, c'est la guérison d'une maladie, la délivrance d'un danger, la prolongation de la vie terrestre, la longueur des jours (Ps., xxi, 5; xxiii, 6; xci, 16; xciii, 5; Prov., iii, 2, 16; Eccli., i, 12).

Dans tous ces cas, nous n'avons point affaire à la grâce proprement dite. Sans doute cette vie, avec tous ses biens, est, de la part de Dieu, un don gratuit et, pour l'homme, un bienfait. L'Écriture lui applique même parfois le terme qui, dans l'Ancien Testament, exprime le mieux la grâce : « Avec la *vie* tu m'as accordé ta *faveur* (חֶסֶד); ta providence a gardé mon souffle » (Job, x, 12). « Il te demandait la vie : tu la lui as *donnée* » (Ps., xxi, 4). Ce ne saurait être une grâce que dans le sens abusif employé plus tard par les pélagiens, appelant grâce les dons mêmes de la vie terrestre, parce que tout en étant dus à la nature, ils sont gratuits pour la personne qui les reçoit (cf. col. 1233).

c) La vie au sens biblique. — Le mot « vie » a aussi, dans l'Écriture, un sens différent du précédent et spécial à la Bible : on peut donc l'appeler sens biblique. Mais ici encore le contexte seul doit nous avertir; quoiqu'il soit question d'une vie plus haute que la vie corporelle, le terme n'est pas autre que celui de vie. Rien ne nous donne une plus claire idée du contraste de ces deux vies que le célèbre paradoxe de l'Évangile : « Celui qui voudra sauver son âme (vie), la perdra; mais celui qui perdra son âme (vie) à cause de moi, la sauvera » (Luc., ix, 24; cf. Matth., xvi, 25; Marc., viii, 35; Joa., xii, 25), paradoxe assez intraduisible dans les langues modernes où les termes sont basés sur une psychologie différente. Le Sauveur joue sur le double sens du mot « âme » ou « vie ». Ce double sens répond précisément aux deux vies dont nous parlons : la vie corporelle, c'est le principe de la vie naturelle; la vie supérieure, c'est le sujet de la béatitude éternelle. Celui qui, en reniant Jésus, aura sauvé sa vie temporelle, perdra sa vie véritable, la vie éternelle; mais celui qui, pour le Christ, aura perdu sa vie temporelle, sauvera sa vie supérieure, la vie éternelle.

Cette vie supérieure nous est apparue dans toutes les parties de la Bible au cours de l'exposé historique, mais sous les aspects les plus variés et avec la terminologie la plus complexe; il importe de faire maintenant la synthèse de tous ces points de vue et de dissiper les équivoques par lesquelles la critique indépendante a cherché à obscurcir cette sublime doctrine; car cette variété d'aspects n'est pas confusion, mais richesse.

Cette vie supérieure éclate manifestement dans tout le Nouveau Testament. On la reconnaît moins volontiers dans l'Ancien. Les protestants y ont contribué en commençant par rejeter du canon quelques-uns des écrits où elle apparaît plus clairement, par exemple le livre de la Sagesse. La voie était ainsi tracée au rationalisme; celui-ci, décidé par ses principes à nier cette vie surnaturelle, était peu disposé à la discerner dans les textes. Et les exégètes catholiques, ces dernières années, ont mis parfois un peu de timidité à en revendiquer pour la Bible la ferme expression.

En fait, le Nouveau Testament n'a pas innové sur ce sujet. La manière dont Notre-Seigneur parle de cette vie montre que les Juifs, ses auditeurs, la connaissaient et y croyaient. A vrai dire, on convient unanimement que cette vie était familière aux Israélites depuis les derniers temps du judaïsme. En réalité elle remonte beaucoup plus haut et, d'une certaine façon, elle court à travers tout l'Ancien Testament.

Parce que la vie future n'est ni clairement présentée ni vivement désirée, il n'en faut pas conclure qu'elle soit ignorée ou méconnue; en entendant ces plaintes et ces regrets de quitter la terre des vivants (Ps., xxviii, 13; lii, 7; cxlii, 6), en parcourant ces tableaux désenchantés du schéol où l'on n'a plus de rapports ni avec Dieu ni avec les hommes, où l'âme n'a plus qu'une existence diminuée, il ne faut pas oublier la doctrine des limbes dont nous avons ici une confirmation inattendue. Les anciens sages ne montrent pas d'empressement à quitter ce monde, parce qu'il ne s'agit pas pour eux de rejoindre directement le paradis.

Il ne faut pas oublier non plus que, pour les Israélites, la conception de cette vie supérieure est bien différente de celle des Grecs; ceux-ci, avec leur idée philosophique de l'immortalité de l'âme séparée du corps, se croient et peuvent nous paraître bien supérieurs aux enfants d'Israël qui n'envisagent la vie future, avec les ombres qui l'entourent, que pour l'homme tout entier. Il suffira que saint Paul, dans un milieu grec, prononce le nom de résurrection pour devenir un objet de dérision (Act., xvii, 31). Et cependant c'étaient les Israélites qui, malgré leurs hésitations et leurs obscurités, étaient sur la voie de la pleine vérité.

Quel était donc leur véritable état d'esprit sur la vie humaine, du moins sur cette vie de l'homme qui commande sa destinée? Ils ne songent pas, certes, à borner leurs regards à la vie corporelle; nous en avons la preuve dans la vivacité avec laquelle l'auteur du livre de la Sagesse flétrit le matérialisme de quelques-uns de ses compatriotes qu'on dirait touchés par la doctrine épicurienne (ii, 1-20; v, 3, etc.). Pour orienter sa vie, l'Israélite a toujours les yeux levés vers Yahweh. Si

Yahweh est pour lui le *Dieu vivant* (cf. col. 1294) ce n'est pas seulement par contraste avec le néant et la faiblesse des idoles mortes, mais c'est parce que Dieu est la source de toute vie. Sa vie, à lui, a de bien autres profondeurs que la nôtre, elle échappe à nos limitations. Elle est en particulier la fontaine intarissable de la vie spirituelle pour les hommes. « En toi est la source de la vie et, dans ta lumière, nous voyons la lumière » (Ps., xxxvi, 9). Le psalmiste rapproche déjà la *vie* et la *lumière* en Dieu, comme saint Jean le fera dans le *Logos* (Joa., i, 4, 5; viii, 12).

C'est à l'image de la vie divine que l'Israélite se représente sa propre vie. La leçon se dégage clairement du récit de la création : l'homme a été créé à l'image et selon la ressemblance de Dieu (Gen., i, 26, 27); pour en faire un être vivant, Dieu a soufflé lui-même dans ses narines un souffle de vie (ii, 7); c'est, pour ainsi dire, sa propre vie qu'il lui a infusée. Dieu n'a rien fait de semblable pour les créations antérieures. Par là l'homme est mis bien au-dessus de tous les autres êtres, même des animaux avec lesquels il a en commun la vie sensible. La vraie vie de l'homme comme tel, c'est celle de sa nature supérieure, comportant le jeu de toutes ses activités, surtout des plus élevées.

Mais, dans la manière d'envisager cette vie, on pourrait dire, en employant le langage technique d'aujourd'hui, que les Israëlites ne s'attachent ni au point de vue *philosophique* ou *théologique*, ni au point de vue *eschatologique*, mais au point de vue *moral* et *mystique*.

Ils ne songent pas à distinguer, avec le philosophe, le principe spirituel qu'est l'âme, des éléments matériels qu'elle anime, ni, avec le théologien, les dons que Dieu devait à l'homme, de ceux qu'il lui a gratuitement concédés; ils envisagent du même coup d'œil tout l'ordre existant, c'est-à-dire l'ordre surnaturel, mais avec l'ordre naturel sur lequel il s'appuie. Ils ne s'attachent guère non plus au point de vue eschatologique, c'est-à-dire aux modalités du passage de la vie présente à la vie future; nous venons de voir comment, de ce côté, l'horizon leur était momentanément barré. C'est pourquoi, dans leurs énoncés, l'aspect de l'immortalité est peu apparent; il y est cependant inclus; c'est l'argument que Notre-Seigneur oppose aux sadducéens : Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants (Matth., xxii, 32; Marc., xii, 27; Luc., xx, 37).

Pour le sage Israélite, la vie chez l'homme a toujours « la note *morale* et *spirituelle* » (James Orr, *Christian view*, 1893, p. 393; cité dans Hastings, *Dict. of the Bible*, p. 546). Mais il faut corriger ce qu'a d'incomplet l'épithète de « morale », telle qu'on a pris l'habitude de l'entendre à l'époque du moralisme; aujourd'hui, on dirait plutôt « mystique », pour l'opposer à eschatologique.

La vie que le bon Israélite demande à Dieu comme une bénédiction, ce n'est pas une vie quelconque, mais une vie juste et pieuse, soumise à la volonté de Dieu et obéissante à ses commandements. Les biens temporels n'en sont pas exclus; ne sont-ils pas, de par la promesse même de Dieu à son peuple, l'accompagnement normal, la récompense naturelle d'une vie conforme à la volonté de Dieu? Ce qui est, sinon le plus apparent, du moins le plus décisif dans l'orientation de la vie, c'est l'union avec Dieu, la vie avec Dieu; c'est ce que saint Paul appellera la « vie véritable »(τῆς ὄντως ζωῆς, I Tim., vi, 19); les penseurs modernes diraient : la vie conforme aux véritables raisons de vivre. Comme Dieu est seul à posséder cette vie à son plus haut degré, la condition nécessaire à l'homme pour l'obtenir est l'amitié avec Dieu; c'est cette amitié consciente et persévérante, c'est le désir de ne pas se séparer de leur Dieu qui semble avoir été, chez les meilleurs des Israélites, le constant appui de leur foi en l'immortalité bienheureuse (Ps., xvi, 11; lxxiii, 23). « Le sentiment de la vie dont jouissait Israël était bien exprimé par le choix du nom de *vie* comme désignation de l'intime communion avec Dieu qui s'épanouissait au temps favorable comme fruit de l'obéissance et de la foi. Le psalmiste, le sage ou le prophète, dont le cœur avait cherché la face du Seigneur, avait conscience d'une seconde vie, d'une vie divine, dont la première ou vie naturelle était tout à la fois l'image et le fondement, une vie qui n'était pas emprisonnée dans quelque secret réduit de son âme, mais qui remplissait tout son être et débordait tout autour de lui » (Hort, *Hulsean Lect.*, p. 98, cité dans Sanday et Headlam, *The epist. to the Romans*, p. 196).

La notion de la mort est en corrélation avec celle de la vie. La mort, au sens biblique, ce n'est point la dissolution de notre être physique, la séparation de l'âme et du corps, c'est la volontaire séparation de Dieu par le péché. Ézéchias présente la mort comme la fin de toute communion avec Dieu et avec les hommes (Is., xxxviii, 11). Mais Dieu lui parle et il s'écrie : « Seigneur, c'est en cela qu'est la vie, en tout cela est la vie de mon esprit... Vous avez retiré mon âme de la fosse de perdition; vous avez jeté derrière votre dos tous mes péchés » (Is., xxxviii, 16-17). « Le schéol ne vous célèbre pas... Le vivant, le vivant, c'est lui qui vous célèbre, comme moi aujourd'hui » (Is., xxxviii, 18-19).

Telle est la conception qu'avec un peu d'attention on perçoit à travers tout l'Ancien Testament. Certains exégètes donnent ce sens à la fameuse parole du Deutéronome : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de tout ce qui sort de la bouche de Dieu » (viii, 3). En tout cas, c'est bien le sens de l'option que Dieu offre à Israël : « J'ai mis devant toi la *vie* et la *mort*, la bénédiction et la malédiction. Choisis donc la *vie*... » (Deut., xxx, 19). « Devant les hommes sont la *vie* et la *mort*; ce qu'il aura choisi lui sera donné » (Eccli., xv, 17). Ce choix n'a pas de sens par rapport à la vie corporelle. Il en est de même dans plusieurs textes d'Ézéchiel. « Quand j'aurai dit au juste qu'il vivra certainement, si, se confiant dans sa justice, il fait le mal... il *mourra*... Et quand j'aurai dit au méchant : tu mourras certainement, s'il se détourne de son péché et fait ce qui est juste et droit... il *vivra* certainement » (xxxiii, 13-15; cf. iii, 18-21; xviii, 4-32; xx, 11); cette *vie* que peut perdre le juste qui se pervertit et que peut acquérir le méchant qui se convertit, cette *mort* à laquelle s'expose le juste qui pèche et à laquelle échappe le méchant qui s'amende, ne peuvent être que la *vie* et la *mort éternelles*; le juste sait bien que sa perversion ne lui vaudra pas la mort physique et le méchant, que sa conversion ne le soustraira pas à la mort corporelle.

C'est pour cette vie spirituelle qu'on est inscrit à Jérusalem (Is., iv, 3). C'est cette vie que le Très-Haut rend à l'esprit des humbles, aux cœurs contrits (Is., lvii, 15). C'est pour alimenter cette vie que le prophète offre gratuitement ses aliments symboliques, image de la grâce, l'eau, le blé, le vin et le lait : « Venez aux eaux, ... achetez du blé et mangez, ... achetez sans argent du vin et du lait. Mangez ce qui est bon et que votre âme se délecte de mets succulents... et qu'elle *vive* » (Is., lv, 1-3). C'est la source de cette vie, Yahweh, « la fontaine des eaux vives » que les Israélites ont abandonnée pour des citernes crevassées (Jer., ii, 13; xvii, 13). Ne croirait-on pas entendre Notre-Seigneur promettre à la femme de Samarie l'eau vive (Joa., iv, 10), la source d'eau vive jaillissant jusqu'à la vie éternelle (Joa., iv, 14)? C'est par la pratique de cette *vie* que l'alliance avec Lévi fut une alliance de *vie* et de paix, que Lévi marcha avec Yahweh dans la paix et la droiture (Mal., ii, 5-6); ne croirait-on pas entendre saint Paul déclarer aux Romains que les affections de l'esprit, c'est la *vie* et la paix (Rom., viii, 6)?

La déclaration déjà rencontrée : « Les fils de l'homme... s'enivrent de la graisse de ta maison et tu les abreuves au torrent de tes délices; car auprès de toi est la source de la vie » (Ps., XXXVI, 9-10; cf. col. 880) n'est point isolée dans le psautier : « Ta *grâce* est meilleure que la *vie*... Mon âme est rassasiée comme de moelle et de graisse... Mon âme est attachée à toi, ta droite me soutient » (Ps., LXIII, 4, 6, 9). « C'est lui qui délivre ta *vie* de la fosse, qui te couronne de bonté et de miséricorde » (Ps., CIII, 4). « C'est là que Yahweh a établi la bénédiction, la *vie*, pour toujours » (Ps., CXXXIII, 3).

Dans les livres sapientiaux, Proverbes, Ecclésiastique, la vie que demande le sage n'est parfois que la vie terrestre. Mais souvent cette vie terrestre elle-même n'est que l'épanouissement des biens dont la source est plus haut. Ce sont bien les sentiers de la *vie* supérieure que ne retrouvent pas ceux qui vont vers la courtisane (Prov., II, 19), que ne considère pas la courtisane elle-même (V, 6), que prend, au contraire, celui qui s'attache à l'instruction (XI, 17). C'est bien en vue de cette *vie* supérieure que la sagesse est un *arbre de vie* pour ceux qui la saisissent (Prov., III, 18), que la sagesse et la crainte de Dieu sont des sources de vie (Prov., XVI, 22; XIV, 27; cf. XIX, 23). « Celui qui me trouve, déclare la Sagesse, a trouvé la *vie* » (Prov., VIII, 35). « Dans le sentier de la justice est la vie et dans le chemin qu'elle trace l'immortalité » (XII, 28). « [La sagesse], c'est le livre des commandements de Dieu, et la loi qui subsiste à jamais; tous ceux qui s'y attacheront [arriveront] à la *vie*, mais ceux qui l'abandonneront iront à la *mort* » (Bar., IV, 1).

Mais alors que la foi *mystique* a toujours régné de quelque façon, voici que l'espérance *eschatologique*, après avoir d'assez bonne heure jeté en passant quelques éclairs, va éclater ouvertement aux derniers siècles du judaïsme. Psalmistes, prophètes et sages mêlent leurs voix et donnent leurs notes variées dans ce concert.

Ce sont d'abord les déclarations isolées. Dès le début du recueil des psaumes, David énonce la ferme assurance que Yahweh lui fera connaître le *sentier de la vie*, qu'il y aura pour lui plénitude de joie devant sa face et délices éternelles dans sa droite (Ps., XVI, 11). On connaît les magnifiques professions d'espérance de deux autres psalmistes. Un des fils de Coré déclare avec fermeté que Yahweh l'arrachera à la puissance du schéol et le prendra avec lui (Ps., XLIX, 16; cf. col. 880). Asaph, après avoir subi une rude tentation de doute et de désespoir, affirme sa confiance en Yahweh, son bonheur d'être avec lui et l'invincible assurance que le Seigneur le prendra en gloire (Ps., LXXIII, 23-28; cf. col. 881). Isaïe voit, sur la montagne des élus, Yahweh déchirant le voile qui couvrait tous les peuples, essuyant les larmes sur tous les visages et détruisant la mort pour toujours (XXV, 7-8); c'est le pressentiment de l'assertion de saint Paul qui nous montre le Christ mettant en lumière, par l'Évangile, la vie et l'immortalité (II Tim., I, 10). Isaïe annonce encore la résurrection des morts : « Tes morts vivront, leurs cadavres ressusciteront! Réveillez-vous, chantez, vous qui gisez dans la poussière! Car ta rosée est une rosée de lumière... » (XXVI, 19). Au milieu de bien des assertions désolées (III, 12-19; X, 20-22; XIV, 13-15), Job fait entendre un sublime et solennel cri d'espérance en la résurrection des corps (XIX, 23-27). « Le sage suit un sentier de vie qui mène en haut, pour se détourner du séjour des morts qui est en bas » (Prov., XV, 24).

Voici maintenant la pleine et durable lumière. « Ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour *une vie éternelle*, les autres pour les opprobres, la réprobation éternelle » (Dan., XII, 2). « Tu nous ôtes la vie présente, dit au tyran le second des frères Macchabées, mais le roi de l'univers nous ressuscitera pour une *vie éternelle* » (II Macch., VII, 9). Et chacun des cinq autres frères reprend, en les variant, ces accents de foi et d'espérance (VII, 11, 14, 17, 36).

Avec le livre de la Sagesse, c'est l'harmonieuse compénétration de la foi mystique et de l'espérance eschatologique. C'est presque l'Évangile et non seulement les synoptiques, mais saint Jean (Sap., XV, 3; cf. Joa., XVII, 3). Les justes ont dès ici-bas la vraie *vie;* l'Esprit-Saint habite leur âme tant qu'elle reste pure, mais il s'en retire à l'approche de l'iniquité (I, 4). Quant aux méchants, ils ont déjà encouru la vraie *mort* par le mensonge et les égarements de leur vie (I, 11); ils sont les amis de la mort, ils l'appellent de la voix et du geste (I, 16). Le départ de ce monde est, pour les méchants, tout à la fois la mort corporelle et la mort éternelle. Pour les justes, ce n'est point la mort, car leur vraie vie demeure; ce redoutable passage n'est pour eux qu'un épisode; c'est même un bienfait, car c'est l'entrée dans la véritable vie qu'ils sont assurés de ne plus perdre et qu'ils possèdent désormais sans voile, car les justes vivront éternellement, leur récompense est *auprès* du Seigneur (III, 1, 2; V, 15; cf. col. 916).

De la fin de la révélation de l'Ancien Testament à l'Évangile, malgré tant d'obscurcissement chez le peuple juif infidèle à sa mission, le grand flambeau, allumé dans son sein aux derniers siècles, ne devait pas s'éteindre. Nous en avons pour garants les apocryphes contemporains, surtout ceux d'inspiration pharisienne, les *Psaumes de Salomon*, l'*Apocalypse de Baruch*, le *Livre d'Hénoch*, etc. Mais ils insistent plus sur le côté eschatologique de Dan., XII, 2 et de II Macch., VII, 9 sq., que sur la doctrine de la Sagesse où l'eschatologie et la mystique s'harmonisent. D'après les *Psaumes de Salomon*, ceux qui craignent Dieu ressusciteront *pour la vie éternelle* (III, 16; XIV, 2). Cette vie éternelle est la vie future, car elle est opposée à la perdition (IX, 9; XIII, 9). L'homme pieux économise dès ici-bas de la *vie* pour lui, mais elle lui est tenue en réserve auprès du Seigneur (IX, 9). Les commandements conduisent à la vie, mais cette vie commencera seulement auprès du Seigneur (XIV, 1, 2, 6; cf. *Hénoch*, XXXVIII-XLIV, LI, LXI, XCII, CIII, CVIII; *Apoc. de Baruch*, XXX, etc).

La grande révélation de l'Évangile ne sera donc pas la manifestation de cette vie supérieure; elle est depuis longtemps connue, désirée, attendue : ce sera la manifestation du rôle du Christ dans la transmission de cette vie. Le Christ, en effet, se présente comme la source et le médiateur de cette vie.

Il en est la source. Sans doute cette vie vient de Dieu le Père; si elle a été communiquée par lui au Fils, ce n'est pas comme à une source dérivée, mais bien comme à un principe. « Car de même que le Père a la vie en lui, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui » (Joa., V, 26). Aussi le Fils est-il vraiment la source de cette vie. « En lui était la vie » (Joa., I, 4). Il est « la résurrection et la vie » (XI, 25), comme il est « la vérité et la vie » (XIV, 6). Il est « le Verbe de vie » (I Joa., I, 1). C'est la vie qui, en lui, a été manifestée (I Joa., I, 2). La vie éternelle que Dieu nous a donnée « est dans son Fils. Celui qui a le Fils a la vie » (I Joa., V, 11-12). Il est « le Dieu véritable et la vie éternelle » (I Joa., V, 20).

Avec cette idée qui est capitale chez saint Jean, concorde pleinement la doctrine de saint Paul. « La *gratification* de Dieu, c'est la *vie éternelle* en Jésus-Christ Notre-Seigneur » (Rom., VI, 23). Le Christ n'est pas seulement médiateur pour les hommes, mais pour toute vie sur terre. « C'est en lui que toutes choses ont été créées. » Tout a été créé par lui et pour lui; toutes choses subsistent en lui » (Col., I, 15-18; cf. Joa., I, 3). « Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses... et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes » (I Cor.,

VIII, 6). Ce Christ vit en nous (Gal., II, 20); bien mieux, il est notre vie (Phil., I, 21; Col., III, 4).

C'est lui qui est chargé de nous communiquer cette vie. Si l'on peut dire que le Père nous la donne, c'est en la mettant dans son Fils pour qu'il nous la transmette. Ce Fils est plein de grâce et de vérité (Joa., I, 14), comme il est plein de vie et de lumière (I, 4, 5); il est donc aussi pleinement source que le Père auquel il est égal. C'est donc lui qui nous accorde cette vie; c'est de sa plénitude que nous recevons tous (Joa., I, 16). C'est en vue de cette communication qu'il est la source d'eau vive (Joa., IV, 10), la source jaillissant jusqu'à la vie éternelle (Joa., IV, 14), le pain de vie (VI), la voie qui conduit à la vie comme à la vérité (XIV, 6), la voie nouvelle et vivante, inaugurée à travers le voile, pour nous donner accès à Dieu (Hebr., X, 20).

Cette vie, le Christ la communique par sa parole. Cette parole est vraiment vivante et efficace (Hebr., IV, 12). Il a les paroles de la vie éternelle (Joa., VI, 68); ses paroles sont esprit et vie (VI, 63). Sa parole et lui, c'est, pour ainsi dire, tout un; il dit également : « Je demeure en vous » et « ma parole demeure en vous » (XV, 7). Son commandement, c'est la vie éternelle (XII, 50). Il communique cette vie par ses sacrements: il l'inaugure par le sacrement de la nouvelle naissance ou de la régénération (Joa., III, 3, 5); il l'entretient par le sacrement du pain de vie (Joa., VI). Il la réalise par l'union mystique avec ses disciples. Il est la vigne, eux sont les sarments; les sarments reçoivent la sève du cep. Ils demeurent en lui et lui en eux : la vie qu'il possède devient leur vie, jaillissant au dedans d'eux comme une source perpétuelle (Joa., XV, 1-7).

Pendant que le quatrième évangile parle ainsi sans cesse de *vie*, les évangélistes synoptiques insistent sur le royaume de Dieu, royaume à venir surtout, mais royaume déjà commencé, ou plutôt règne de Dieu prêché et établi par Jésus pour conduire à son royaume éternel. Il n'y a pas là de contradiction, c'est, au contraire, la marque d'un accord pénétrant. La notion de royaume est plus extérieure et convenait mieux à l'enseignement populaire de Galilée; quand on l'approfondit, on trouve, au centre, l'idée de vie. Saint Jean, qui n'ignore pas l'idée de royaume (Joa., III, 3, 5), va droit à cette notion de vie pour la mettre en vif relief.

La meilleure preuve de la convergence des points de vue, c'est que les synoptiques, eux aussi, désignent volontiers sous le nom de « vie », sinon la phase terrestre du royaume, du moins le royaume futur. A plusieurs reprises l'équivalence est clairement affirmée. Jésus dit indifféremment : « entrer dans la *vie* » (Marc., IX, 43, 45) et « entrer dans le *royaume* de Dieu » (Marc., IX, 47), « prendre possession du royaume » (Matth., XXV, 33) et « entrer dans la vie éternelle » (Matth., XXV, 46). Et pour la désignation de cette vie, les premiers évangélistes disent tantôt simplement la « vie » (Matth., VII, 14; XVIII, 8, 9; XIX, 17; Marc., IX, 43, 45), tantôt la « vie éternelle » (Matth., XIX, 16, 29; XXV, 46; Marc., X, 17, 30; Luc., X, 25; XVIII, 18, 30). Il ne semble pas y avoir entre les deux expressions la moindre différence de sens (Matth., XIX, 16-17; cf. col. 972).

Or cette vie, dans les synoptiques, représente invariablement la « vie future ». Plusieurs indices le montrent clairement. Cette vie est rattachée « au siècle à venir » et opposée « au temps présent »; ainsi dans la déclaration de Jésus sur le centuple (Marc., X, 30; Luc., XVIII, 30). Loin de s'appliquer à la vie d'ici-bas, elle en est donnée comme l'aboutissement; elle est le résultat d'une vie d'obéissance commencée sur terre. Cette vie fait pendant à la perdition (Matth., VII, 13-14), à la géhenne du feu (Matth., XVIII, 9; Marc., IX, 43, 45, 47), au feu éternel (Matth., XVIII, 8), inextinguible (Marc., IX, 43), à la séparation d'avec Dieu et au supplice éternel (Matth., XXV, 41, 46).

On peut dire que ce sens est le plus habituel, exception faite de saint Jean (Joa., I Joa.) dans l'ensemble du Nouveau Testament. Mais l'assertion comporte bien des nuances. Il n'y a guère d'exceptions dans l'épître aux Hébreux (VII, 3, 16) ni dans les épîtres de saint Jacques (I, 12), de saint Pierre (I Petr., III, 7; II Petr., I, 3) et de saint Jude (℣. 21). Dans le livre des Actes, la règle ne s'applique qu'à XIII, 46 et 48 où se trouve employée l'expression « vie éternelle ». Chez saint Paul, il n'y a pas d'exceptions avec les mots « vie éternelle » (Rom., II, 7; V, 21; VI, 22, 23; Gal., VI, 8; I Tim., I, 16; Tit., I, 2; III, 7). La règle subsiste, mais avec des exceptions, soit pour le nom de « vie » employé seul (Rom., V, 17, 18; VII, 10; II Cor., II, 16; V, 4; Phil., II, 16; IV, 3; II Tim., I, 10), soit pour le verbe « vivre » (II Cor., VI, 9; XIII, 4; Phil., I, 21; I Thess., III, 8; V, 10).

Avec saint Jean (quatrième évangile et Ire épître) éclate avec évidence un point de vue bien différent : la vie, même la vie éternelle, est déjà une *réalité présente*. Ce point de vue est bien en harmonie avec la doctrine du livre. Le but de l'évangéliste est de produire la foi en Jésus, Messie et Fils de Dieu, afin que les croyants aient [dès maintenant] la vie en son nom (XX, 31). En fait, celui qui croit en Jésus et en son Père n'entre pas en jugement, mais il « a passé de la *mort* à la *vie* » (V, 24); selon la force du parfait grec, ce passage de la mort [spirituelle] à la vie [spirituelle] est un fait accompli dont le résultat subsiste. « Nous savons, dit l'Apôtre, que nous avons passé de la mort à la vie, si nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (I Joa., III, 14). Le fidèle possède déjà dès ici-bas la vie éternelle. « Celui qui croit au Fils *a la vie éternelle* » (III, 36; cf. V, 24, 39; VI, 40, 47). Celui qui mange la chair du Fils de l'homme, a la vie en lui, a la vie éternelle » (VI, 53-54; cf. Joa., X, 28; I Joa., III, 15; V, 11, 12-13). Et de même que, pour la vie spirituelle future, les synoptiques ne distinguaient pas entre vie et vie éternelle (Matth., XIX, 16-17), de même, pour désigner la vie spirituelle présente, saint Jean ne met pas davantage de différence entre ces deux expressions (Joa., III, 36; V, 24, 39; VI, 53; I Joa., V, 12; cf. col. 1122).

On a voulu voir une incompatibilité entre cette doctrine de saint Jean et la doctrine commune des synoptiques et des épîtres apostoliques (cf. Bousset, *Kyrios Christos;* Loisy, *Le quatrième évangile*, etc.). On a prétendu rendre compte de cette anomalie par l'évolution historique du christianisme primitif; il y aurait eu substitution d'une doctrine mystique à l'espérance eschatologique dont on escomptait la prompte réalisation par la prochaine venue *(parousie)* du Christ. Celle-ci se faisant attendre au delà des prévisions, on l'aurait remplacée par une conception tout intérieure, à l'abri des déceptions sensibles. Bref, les synoptiques, comme les premiers chrétiens, n'auraient pensé qu'à l'avènement glorieux du Christ et à sa proximité; saint Jean aurait proposé à la place un avènement tout intérieur et spirituel.

C'est bien gratuitement qu'on imagine cette incompatibilité. Saint Jean reconnaît et partage la doctrine commune de l'espérance eschatologique. Sa conception de la vie éternelle rejoint celle des synoptiques. Un nombre notable de passages n'ont pas d'autre explication (Joa., III, 15; IV, 14, 36; V, 28, 29, 40; VI, 27, 39, 40, 44, 54; XII, 25; I Joa., IV, 17; V, 20). Saint Jean a en commun, avec les trois synoptiques, le paradoxe de Notre-Seigneur sur la double vie; la formule johannique accuse même plus explicitement que la formule synoptique l'opposition entre *ce monde* et la *vie éternelle* qui est donc bien la *vie future :* « Celui qui hait son âme *en ce monde* la gardera pour la *vie éternelle* » (Joa., XII, 25); il s'agit d'une conservation dont la durée dépasse l'horizon de cette vie. Il en est de même de la source d'eau vive qui jaillit jusqu'à la vie éternelle

(Joa., IV, 14), du moissonneur qui recueille du fruit pour la vie éternelle (IV, 36), de la nourriture qui ne périt pas, mais demeure pour la vie éternelle (VI, 27).

Saint Jean parle aussi de la vie future quand il met la vie, la vie éternelle, en connexion avec la résurrection au dernier jour. « Les morts sortiront des sépulcres, ceux qui auront fait le bien, pour une *résurrection de vie;* ceux qui auront fait le mal, pour une *résurrection de condamnation* » (Joa., V, 29). « C'est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle; et moi je le ressusciterai au dernier jour » (Joa., VI, 40; cf. VI, 39, 44). « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Joa., VI, 54). Parfois aussi, comme chez les synoptiques, on reconnaît que cette vie désigne la vie future à ce qu'elle est mise en contraste avec la perdition. « Tout homme qui croit en lui ne *périt point*, mais *a la vie éternelle* » (Joa., III, 15).

A une solution si péremptoire on a pourtant opposé un nouvel expédient : les passages qui, chez saint Jean, supposent la conception courante de l'espérance eschatologique (Joa., V, 28-30; VI, 39, 40, 44, 54) auraient été ajoutés après coup, précisément pour faire cadrer avec la doctrine ordinaire la pensée de saint Jean. Mais il n'y a pas la moindre trace du caractère adventice de ces passages. Il faudrait en enlever avec eux bien d'autres, par exemple tous ceux où le quatrième évangile parle de résurrection (XI, 24, 25; XIV, 2; XXI, 22); il faudrait expurger de même la I[re] épître qui contient cet enseignement : « Nous avons une confiance assurée au jour du jugement » (I Joa., IV, 17). Elle renferme même le terme de « parousie ». « Demeurez en lui, afin que, lorsqu'il paraîtra, nous ayons de l'assurance et que nous ne soyons pas rejetés loin de lui à son *avènement* » (ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, I Joa., II, 28).

Rien d'ailleurs, dans les idées, n'autorise à soupçonner l'interpolation. Le raccord des deux doctrines, loin d'être extérieur et artificiel, comme il arrive en pareil cas, se fait au contraire spontanément et par le dedans. Il est telle déclaration importante de Jésus qui tient aux deux doctrines et en fait, pour ainsi dire, la soudure. « Je suis la *résurrection* et la *vie;* celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (Joa., XI, 25). La vie spirituelle, ici, semble d'abord liée à la résurrection, puis elle se manifeste comme persistante en dépit de la mort temporelle, par conséquent comme existant dès cette vie. Plusieurs autres fois encore, on trouve côte à côte des mentions de la vie comme possession spirituelle présente et des allusions à la résurrection au dernier jour (VI, 40, 54).

Mais l'indice le plus caractéristique, le trait qui ne s'explique point sans l'harmonieuse compénétration des deux doctrines, c'est le langage de saint Jean sur la mort et le caractère tout relatif qu'elle prend dans sa perspective. C'est là que nous voyons s'épanouir la doctrine déjà nettement marquée au livre de la Sagesse. La seule vraie mort est celle qui s'attaque à la seule vraie vie, la vie spirituelle : c'est la *mort éternelle*, opposée à la vie éternelle, la mort que saint Jean, dans l'Apocalypse, appelle la « seconde mort » (II, 11; XX, 6, 14; XXI, 8). La mort temporelle n'est pour le fidèle qu'un incident, un sommeil (Joa., XI, 11), suivi bientôt du réveil; l'événement ne saurait atteindre la vraie vie déjà possédée ici-bas par le chrétien. C'est dans ce sens que saint Jean dit que le fidèle n'a rien à craindre de la mort. « Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (VIII, 51). « Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement » (VI, 51, 58; cf. XI, 26). « Le concept de mort est, pour ainsi dire, vidé de son sens, car mourir en pleine possession de la vie que donne Jésus, pour continuer à vivre éternellement en lui et près de lui, avec la certitude de la bienheureuse résurrection, ce n'est plus ce que la langue humaine avait coutume de désigner sous le nom de mort » (J.-B. Frey, *Le concept de « vie » dans l'évangile de saint Jean*, dans *Biblica*, t. I, 1920, p. 55).

La mort corporelle, comme l'indique notre mot « trépas », n'est qu'un *passage*. Pour Notre-Seigneur, elle est, au dire de saint Jean, le passage « de ce monde à son Père » (Joa., XIII, 1); pour nous, elle est le passage de la vie d'ici-bas à la vie future; elle n'est pas une interruption de la vie véritable déjà possédée par le fidèle, mais elle en assure la possession définitive et le déploiement parfait, car elle est la porte d'entrée de l'état glorieux. Le principe de vie possédé dès ici-bas ne sortira son plein effet qu'après la résurrection; c'est au delà du tombeau qu'est le plein épanouissement de la vraie vie; pour le croyant, comme pour le Christ, échapper à ce monde et à ses limitations, c'est entrer dans une plus large activité.

Cette doctrine de saint Jean confirme et explique l'identité fondamentale de la vie spirituelle sous les deux formes qu'elle revêt, celle de la grâce en cette vie, celle de la gloire dans l'autre vie. L'Apôtre donne à l'une et à l'autre les mêmes appellations, en particulier celle de « vie éternelle » (Joa., III, 36; V, 24, 39). Mais nul ne les distingue mieux que lui. Ici-bas nous ne connaissons Dieu que par la foi, nous ne le voyons que par le Christ et dans le Christ. Mais, dans l'autre vie, nous le verrons face à face (I Cor., XIII, 12). « Maintenant [déjà] nous sommes enfants de Dieu, [mais] il n'a pas encore été manifesté ce que nous serons un jour... Nous lui serons semblables, car nous le verrons tel qu'il est » (I Joa., III, 1). Ici-bas nous n'avons encore que la « semence de Dieu » (I Joa., III, 9); là-haut nous aurons le plein épanouissement de la vie divine.

Ce serait à tort, d'ailleurs, qu'on regarderait comme réservée à saint Jean cette doctrine de la vie éternelle possédée dès ici-bas; tous les autres écrits du Nouveau Testament en portent l'ébauche ou le reflet. Le phénomène que nous constatons chez saint Jean se reproduit en sens inverse chez les autres. Saint Jean n'ignore point les doctrines communes, mais il glisse sur elles, pour insister sur ses doctrines particulières. Les autres, plus attentifs à développer les thèmes communs, ne sont pas tout à fait étrangers aux doctrines particulières de saint Jean. Pour celle de la vie spirituelle d'ici-bas, nous avons vu qu'elle avait des attaches dans l'Ancien Testament (Ps., XXXVI, 9) et qu'elle était déjà presque entière dans le livre de la Sagesse (cf. col. 912). Les évangiles synoptiques, sans la formuler explicitement, la laissent supposer par instants. Quand Jésus répond à un candidat à l'apostolat : « Suis-moi et laisse les *morts* ensevelir leurs morts » (Matth., VIII, 22; Luc., IX, 60), il laisse entendre que, dès maintenant, les disciples entrent en possession d'une vie nouvelle et plus haute; ils sont les « vivants » opposés aux enfants de ce monde qui sont « morts » spirituellement. Le thème est plus ouvertement dévoilé dans la parabole de l'enfant prodigue : celui-ci était mort et il est redevenu vivant (Luc, XV, 24, 32) ; cette mort et cette résurrection ne peuvent être que d'ordre spirituel.

Chez saint Paul, ce point de vue de la vie spirituelle présente est presque aussi en relief que le point de vue de la vie spirituelle future. Si l'apôtre des gentils n'a pas aussi complètement que saint Jean abandonné l'expression de « royaume » (cf. col. 1048), du moins la relègue-t-il au second plan et la restreint-il au royaume futur. Quant au royaume présent, il le désignera autrement : sous le rapport extérieur, c'est l'Église; sous le rapport intérieur de la grâce, il lui réservera volontiers le terme de « vie » appliqué exclusivement par les

synoptiques au royaume à venir. L'œuvre de la grâce ici-bas est habituellement présentée par lui comme une vie nouvelle, la vie de l'esprit et de la grâce opposée à la vie de la chair, du péché et de la mort. L'Apôtre déclare que si, étant ennemis, nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, nous serons sauvés « dans sa vie » (Rom., v, 10). Si le salut est acquis dans la vie du Christ, c'est que cette vie aura été vécue par le chrétien. C'est de cette pensée que jaillit toute la conception de la vie nouvelle en Jésus-Christ. « Marchons dans une vie nouvelle » (littéralement, *dans la nouveauté de vie;* Rom., vi, 4). « La loi de l'esprit de *vie* m'a affranchi en Jésus-Christ de la loi du péché et de la mort » (Rom., viii, 2: cf. 10). « Si vous vivez selon la chair, il vous faut mourir; mais si vous faites mourir par l'esprit les œuvres du corps, vous *vivrez* » (Rom., viii, 13). « *Votre vie* est cachée avec le Christ en Dieu » (Col., iii, 3). La promesse de la vie est dans le Christ Jésus (II Tim., i, 1). « Regardez-vous comme *morts* au péché et *vivants* pour Dieu en Jésus-Christ » (Rom., vi, 11). Offrez-vous à Dieu comme étant vivants, de morts que vous étiez » (Rom., vi, 13). Il est clair, dans tous ces cas, qu'il s'agit de la vie surnaturelle présente (cf. Rom., xiv, 8; Gal., ii, 19, 20; v, 25).

Cette vie est bien la même que celle dont parle saint Jean. L'apôtre des gentils en connaît aussi les deux phases; il applique le terme de « vie » tantôt à l'une, tantôt à l'autre : vivre *dans* le Christ, c'est la vie surnaturelle présente; vivre *avec* le Christ (I Thess., v, 10; cf. II Cor., xiii, 4), c'est la vie surnaturelle future. Mais à l'inverse de saint Jean, saint Paul réserve l'épithète d' « éternelle » à la vie future (Rom., ii, 7 : v, 21 ; vi, 22, 23; Gal., v, 8; I Tim., i, 16; Tit., i, 2; iii, 7); cependant il semble bien faire une exception quand il exhorte Timothée à conquérir dès maintenant la « vie éternelle » (I Tim., vi, 12).

Il faut rapporter à la vie future Hebr., vii, 3, 16; Jac., i, 12 et Act., xiii, 46, 48. Quant aux autres passages des Actes (iii, 15; v, 20; xi, 18) et à ceux des épîtres de saint Pierre (I Petr., iii, 7; II Petr., i, 3), ils présentent une certaine indécision qui sera expliquée.

De l'ensemble du Nouveau Testament, se dégage donc, sur la vie dans ses rapports avec la grâce, une doctrine uniforme et cohérente dans le fond, mais complexe dans les aspects et nuancée dans les expressions. Le fond commun, c'est que cette vie spirituelle, toujours la même dans son essence, présente deux phases en continuité. La complexité des aspects consiste dans la part respective faite, suivant les auteurs sacrés, à l'une ou à l'autre de ces phases. Enfin le point le plus délicat réside dans les nuances d'expression : les évangiles synoptiques réservent à la deuxième phase le terme de « vie » ou de « vie éternelle ». Saint Jean, au contraire, applique aussi bien à la première phase qu'à la seconde le mot « vie », et même l'expression « vie éternelle ». Les autres écrivains sacrés, surtout saint Paul, tiennent le milieu entre ces deux attitudes extrêmes : la « vie éternelle », c'est bien la vie future; mais la « vie » simplement présente des nuances variées. Parfois même leur langage demeure indécis : c'est une image fidèle de la situation. On hésite souvent à rapporter ce mot « vie » exclusivement à la vie spirituelle présente ou à la vie spirituelle future : c'est que, peut-être, il se rapporte aux deux à la fois, en les envisageant dans la continuité de la même perspective. Les passages de ce genre sont assez nombreux. Le P. Lagrange, après avoir constaté, dans le quatrième évangile, des textes qui désignent clairement, les uns, la vie surnaturelle future (iii, 15 ; iv, 36 ; v, 29, 39, 40 ; vi, 27, 40; x, 28; xii, 25), les autres, la vie surnaturelle présente (v, 24; vi, 54), cite comme « textes plus vagues » à propos desquels « on peut être en doute » : iv, 14; vi, 33, 47, 63, 68; x, 10. La couronne de vie (Jac., i, 12; Apoc., ii, 10; cf. I Cor., ix, 25; II Tim., iv, 8), l'inscription au livre de vie (Ps., lxviii, 29; Phil., iv, 3; Apoc., iii, 5; xiii, 8; xvii, 8; xx, 12, 15; xxi, 27; cf. Ex., xxxii, 32, 33; Ps., cxxxviii, 16) désignent bien manifestement la vie future et la gloire (I Petr., v, 4, la couronne de gloire qui ne se flétrit jamais; Apoc., xx, 12, le livre de la vie d'après lequel sont jugés les morts). Mais l'arbre de vie (Gen., ii, 9; iii, 22, 24; Prov., iii, 18; xi, 30; xiii, 12; Apoc., ii, 7; xxii, 2, 14, 19), la vie dont le Christ est l'initiateur (Act., iii, 15), les paroles de vie que les apôtres reçoivent l'ordre d'annoncer (Act., v, 20), la parole de vie dont les fidèles sont en possession (Phil., ii, 16), la pénitence accordée par Dieu aux gentils en vue de la vie (Act., xi, 18), la justification de vie (Rom., v, 18), le commandement donné en vue de la vie (Rom., vii, 10), la grâce de vie (I Petr., iii, 7), toutes ces manifestations de vie ne reçoivent sans doute leur pleine signification que dans la gloire de la vie future, mais elles ont bien déjà un commencement de réalisation dans la vie surnaturelle présente. Nous avons vu que, dans l'Apocalypse, plusieurs des images de la grâce présentent la même indécision de perspective (cf. col. 1136) : elles ont un premier accomplissement d'ordre mystique avant leur complète réalisation d'ordre eschatologique.

L'existence de ces deux phases de la vie surnaturelle dans l'unité d'une même perspective donne une explication profonde de l'épithète d' « éternelle », appliquée à cette vie. On peut dire que l'épithète est méritée dans le sens le plus complet du mot, car cette vie, commencée dès ici-bas, se poursuit *après* la mort et *malgré* la mort. Mais, à vrai dire, l'épithète est moins une épithète de temps qu'une épithète de nature : c'est parce que cette vie est, de sa nature, durable, qu'elle est éternelle; elle est la vraie vie, la seule vraie vie (I Tim., vi, 19).

Les notions connexes que nous venons de présenter sont les principales, les plus fréquentes, les plus riches; il y en aurait encore d'autres. De plus, ces notions ne se contentent pas de s'accoupler ou de s'adjoindre une à une à celle de *grâce;* souvent elles se groupent pour lui faire cortège ou même pour la remplacer, car, parfois, le nom de grâce manque, mais c'est bien la chose que désigne toute une série d'équivalents. Saint Paul, qui est le plus riche dans l'emploi du mot « grâce », est aussi le plus fécond à multiplier ces équivalents.

L'Apôtre écrit aux Romains que « le *règne de Dieu* n'est pas aliment et breuvage, mais *justice* et *paix* et *joie* dans l'*Esprit-Saint* » (Rom., xiv, 17). Le règne ou royaume de Dieu est habituellement, chez saint Paul, le royaume futur ou eschatologique (cf. col. 1048); nous avons ici manifestement un des cas exceptionnels où il s'applique à la *vie de la grâce* du temps présent. Il est défini par la *justice* (justification) que possèdent les chrétiens, justice qui les met en *paix* avec Dieu et leur cause une *joie* spirituelle qui a sa source dans l'action de l'*Esprit-Saint;* c'est précisément ce que saint Paul appelle ailleurs la « grâce » (Rom., v, 2); il n'en prononce pas ici le nom, mais il le remplace par tout un groupe des notions connexes : c'est la *justice*, équivalent de la grâce (cf. Grâce et justice, col. 1270); c'est la *paix* et la *joie*, compagnes et fruits de la grâce (cf. Grâce et paix, col. 1243; Grâce et joie, col. 1249); enfin l'action du *Saint-Esprit* est la cause efficiente de la grâce. Il est même remarquable que les quatre termes ici groupés correspondent très exactement à l'esquisse de l'état de grâce tracé au début de l'épître : « Étant donc *justifiés* par la foi (c'est la *justice*), gardons la *paix* avec Dieu (c'est la *paix*) par Notre-Seigneur Jésus-Christ à qui nous devons et d'avoir eu accès par la foi à cette grâce dans laquelle nous sommes et de nous *glorifier*

(c'est la *joie*), [appuyés] sur l'espérance de la gloire de Dieu..., espérance qui ne trompe pas, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'*Esprit-Saint* qui nous a été donné » (Rom., v, 1, 2, 5).

Saint Paul termine la partie morale de l'épître aux Romains par un souhait qui a pour thème l'*espérance* et pour véritable objet la *grâce*, exprimée, ici encore, par une riche série d'équivalents : « Que le *Dieu* de *l'espérance* vous remplisse de toute *joie* et *paix* dans la *foi*, afin que vous abondiez en *espérance* par la vertu de l'*Esprit-Saint* » (Rom., xv, 13). En fait, l'Apôtre groupe, en terminant, les principales idées de l'épître : « Croire donne la joie et la paix qui sont un gage anticipé du bonheur futur, et par conséquent une raison d'espérer, et cette espérance grandira, en effet, par la vertu de l'Esprit-Saint » (M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 349). Ici encore la *joie* et la *paix* représentent la grâce qu'elles accompagnent et manifestent. De cette grâce, *Dieu* est la source et le *Saint-Esprit*, l'agent; quant à la grâce elle-même, elle se révèle par le cortège des vertus qui la suit : la *foi* et l'*espérance* dont la présence simultanée appelle la *charité*. La foi a la première place : d'après l'argument capital de l'épître, c'est elle qui produit la justification. L'espérance, deux fois mentionnée, est envisagée tout à la fois dans sa source en Dieu (le Dieu de l'espérance) et en elle-même comme vertu : à ce titre, elle évoque, au delà de la *grâce*, la *gloire* dont l'attente est son objet propre.

L'Apôtre vient de reprocher aux Galates de s'être *séparés du Christ* et, en cherchant leur justification dans la Loi, d'être *déchus de la grâce;* il leur oppose ceux qui, en gardant fidèlement son enseignement, restent attachés au *Christ* et à la *grâce :* « Pour nous, dit-il, c'est par l'*esprit* en vertu de la *foi* que nous attendons l'*espérance* de la *justice*. En effet dans le Christ Jésus... ne compte que la *foi agissant par la charité* » (Gal., v, 4-6). La grâce n'est mentionnée qu'à l'occasion de la déchéance des Galates, mais c'est bien encore elle qui, sans être nommée, fait, sous des noms équivalents, le fond du tableau que l'Apôtre oppose à cette déchéance. Voici d'abord l'*Esprit*, auteur de cette grâce. Sans doute il ne faut pas voir ici, avec les Pères grecs, l'Esprit-Saint lui-même, mais plutôt, avec les Pères latins, l'*esprit* opposé à la chair, c'est-à-dire le principe surnaturel des actions chrétiennes, en d'autres termes la *grâce* elle-même; mais cette grâce, cet esprit intérieur n'est-il pas une participation de l'Esprit divin? (Rom., viii, 14.) Voici ensuite la foi et une foi agissant par la charité, qui, non contente de produire la *justice*, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, fait attendre avec fermeté l'*espérance de la justice*, c'est-à-dire non pas la justice elle-même, qui est déjà possédée, mais l'espérance que donne la justice. Or cet objet de l'espérance du chrétien, c'est la *gloire*, couronnement de la *grâce*.

3° *Conclusion*. — Telle est la riche matière que la théologie biblique présente aux spéculations de la théologie rationnelle sur le thème de la grâce. Le terme lui même, sans atteindre encore l'ampleur du contenu que lui donnera le développement doctrinal, ébauche, dès le Nouveau Testament, son sens technique ou théologique et, du rapprochement de ses diverses acceptions, se constitue déjà une abondante doctrine. Cette doctrine se dilate et s'illumine des rayons qui lui viennent des notions connexes qui, souvent, sous le vêtement d'autres termes, recouvrent les mêmes réalités ou des réalités toutes voisines. Beaucoup de ces termes, quoique consacrés par l'Écriture, n'ont pas eu la même fortune théologique que celui de « grâce ». Pendant que celui-ci a grandi et a comme absorbé en lui le suc des termes voisins, ceux-là sont demeurés hors du courant du langage théologique des écoles; du même coup leur contenu est resté en partie inexploité. Il est d'autant plus urgent que la théologie biblique recueille ces trésors négligés, afin que la théologie rationnelle y trouve la source d'un véritable enrichissement.

De ces notions connexes à la grâce, les deux plus riches sont celles de *gloire* et de *vie* que nous avons rencontrées en conclusion de chacune de nos deux séries (cf. col. 1240 et 1291). Le nom de « gloire », ennobli, dès l'Ancien Testament, par conséquent bien avant celui de grâce, s'est appliqué parfois à la grâce elle-même (cf. col. 1241), mais il n'a pas tardé à être réservé au terme suprême où la grâce nous conduit. Et, sur ce point, la théologie n'a fait que sanctionner le langage de l'Écriture (Ps., lxxxiv, 12; J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*). Mais c'est encore la notion de *vie* qui l'emporte : elle n'est pas moins haute que celle de gloire et elle est plus étendue; elle se déploie en parallélisme tout à la fois, avec la grâce et la gloire; c'est elle qui recouvre le mieux toutes les phases du développement de la grâce, depuis sa mystérieuse naissance et son obscure croissance ici-bas jusqu'à son sublime épanouissement dans la gloire de la vie future. Bien mieux, elle englobe, avec la vie spirituelle, la vie sensible qui, chez l'homme, ne perd jamais ses droits; car si, ici-bas, le corps mortel fait écran à la manifestation de la grâce, quand ce corps, après s'être abîmé dans la mort physique, sera transformé par la résurrection, il reprendra sa vie sensible dans des conditions qui, loin de gêner la vie spirituelle de l'âme glorifiée, s'y harmoniseront et en augmenteront la splendeur : tout au contraire, si ce corps ressuscité n'avait pas l'exercice de ses facultés organiques, c'est alors qu'il ferait obstacle à la béatitude de l'âme (cf. J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, t. ii, p. 284).

Ainsi s'explique la prédilection pour ces termes de *gloire* et de *vie* chez le quatrième évangéliste qui nous a vraiment donné l'évangile *spirituel* et que l'on rencontre invariablement à tous les sommets de la pensée chrétienne. S'il ne s'est pas attaché au terme de « grâce », sans doute parce qu'il n'appartenait pas au langage de Jésus (cf. col. 950), ce n'est pas sans nous avoir averti de l'équivalence de ce terme avec ceux qu'il met sur les lèvres du Maître. Si Jésus glorifie son Père et demande à son Père de le glorifier pour lui et pour ses disciples, l'évangéliste nous a prévenus que le Fils unique est seul capable de manifester cette gloire du Père (Joa., i, 14, 18). Si Jésus se proclame souvent la vie (Joa., xi, 25; xiv, 6; cf. I Joa., i, 1) et la lumière (Joa., viii, 12; ix, 5; xii, 46; cf. xii, 35, 36) et la vérité (xiv, 6), l'évangéliste lui-même, dès le prologue, l'a proclamé non seulement « vie et lumière » (Joa., i, 4, 5, 9), mais aussi « grâce et vérité » (i, 14, 17). Le Christ, en effet, est la raison suprême de toute *gloire* et de toute *vie*, précisément parce qu'il est la source et le canal de toute *grâce*.

Toute *gloire* chez les créatures est un reflet et une participation de la sienne, comme il tient la sienne du Père. « Je t'ai glorifié sur la terre, dit Jésus à son Père, et maintenant glorifie-moi auprès de toi » (Joa., xvii, 5). « Pour moi, ajoute Jésus, parlant de ses disciples, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un, comme nous sommes un... afin qu'ils voient ma gloire que tu m'as donnée » (Joa., xvii, 22, 24).

Si le Christ tient du Père tout ce qu'il y a en lui de *vie* (Joa., i, 4; v, 26), c'est de lui et par lui que vient aux créatures raisonnables toute communication de la vie divine. Il est le Fils unique (i, 14, 18) qui veut associer tous les hommes à cette vie divine, en leur donnant le pouvoir de devenir enfants de Dieu (i, 12). Il est la lumière des intelligences par sa doctrine (i, 4, 9; iii, 19; viii, 12; ix, 5; xii, 46); il est la vie des âmes par la communication de la plénitude de sa propre vie (i, 4, 16; xi, 25; xiv, 6). Cette vie, il la produit par le baptême (Joa., iii, 3, 5), il l'entretient par l'eucharistie

(vi, 51, 53, 55, 56, 58), il la restaure par la pénitence (xx, 23). Il est la source d'eau vive qui étanche la soif de l'humanité (iv, 10, 14), le pain de vie qui entretient la vie des âmes (vi, 35, 51), le bon pasteur qui conduit ses ouailles aux pâturages de la vie éternelle (x, 3-14), la porte qui ouvre l'accès du salut auprès du Père (x, 7, 9), le cep qui transmet à tous les rameaux la sève de la vie divine (xv, 1-7). Il continue son œuvre de lumière et de vie, au dedans, par le Saint-Esprit qui est un Esprit de vérité (xiv, 17; xv, 26; xvi, 13) et un Esprit de vie (vi, 63; cf. Rom., viii, 2), au dehors, par l'Église qui est dépositaire de sa vérité par le magistère et dépositaire de sa vie par le ministère et les sacrements (Joa., xx, 22, 23; xxi, 16, 18). Principe de vie pour l'âme, il rendra aussi la vie au corps qui sera associé à la vie pleine et définitive de l'état de gloire (vi, 54; xi, 25).

Ainsi est-il véritablement, comme il l'a dit lui-même, « la voie et la vérité et la vie » (Joa., xiv, 6). Il est la voie parce qu'il est la vérité et il est la vérité, parce qu'il est la vie. Il est la voie parce que seul il est la vérité d'où rayonne toute lumière, parce que seul il est la vie d'où découle toute vie divine dans l'humanité. Enfin il est la voie et la vérité et la vie, parce qu'il est la *grâce :* la *voie*, c'est la grâce qui nous conduit au terme; la *vérité*, c'est la grâce qui nous éclaire de la lumière divine; la *vie*, c'est la grâce qui nous assure l'amour et le bonheur suprêmes dans la possession du bien infini.

Bibliographie. — Les travaux d'ensemble parus dans les dictionnaires, dans les théologies de l'Ancien et du Nouveau Testament ou dans les commentaires des différents livres de la Bible, travaux si souvent cités au cours de cette longue étude sur la grâce, ne figureront pas de nouveau dans cette nomenclature.

Ire part. : Introduction philologique. — Voir les lexiques de l'hébreu et du grec du Nouveau Testament, les concordances de l'hébreu, du grec de l'Ancien Testament et du grec du Nouveau Testament, mais surtout les monographies récentes sur les principaux termes qui annoncent ou désignent la grâce. Pour l'Ancien Testament : Nelson Glueck, *Das Wort Hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. xlvii, 1927. — W.-F. Lofthouse, *Hen and Hesed in the Old Testament*, dans *ibid.*, nouv. sér., t. x, 1933, p. 29-35. — L. Gulkowitsch, *Entwicklung des Begriffes « hâsid » im alten Testament*, 1931. — Rupert Storr, *Das Frömmigkeitideal der Propheten*, dans *Biblische Zeitfragen*, t. xii, Münster, 1926, fasc. 3-4; *Die Frömmigkeit im alten Testament*, Munchen-Gladbach, 1928. — Baumgartel, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*, Schwerin, 1932. — Joseph Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten, ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie*, Munster, 1930. — Pour le Nouveau Testament : G.-P. Wetter, *Charis, ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentum*, 1913. — Joseph Wobbe, *Der Charis-Gedanke bei Paulus, ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, dans *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. xii, Munster, 1932, fasc. 3. — A. d'Alès, *Grâce pour grâce* (sur Joa., i, 16), dans *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 384-386. — J.-M. Bover, *Grâce contre grâce* (sur Joa., i, 16), dans *Biblica*, 1925, p. 454-460; cf. Paul Joüon, *Recherches de science religieuse*, 1932, p. 206. — W. Lütgert, *Die Liebe im Neuen Testament*, 1905. — B.-B. Warfield, *Love in the New Testament*, 1918. — H. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes*, 1930. — H. Scholz, *Eros und Caritas*, 1929. — A. Nygren, *Eros und Agapè*, 1930. — L. Grünhut, *Eros und Agapè*, 1931. — Fr. Tillmann, *Die Frömmigkeit des Herrn und seines Apostels Paulus*, 2e éd., Dusseldorf, 1920. — T. Gregory, *Mercy and Faithfulness, studies in the Gospel according to St. John*, Londres, 1930. — Bömel, *Der Begriff der Gnade im Neuen Testament*, Gutersloh, 1903. — Ad. Schlatter, *Der biblische Begriff der Gnade*, dans *Schrift und Geschichte*, p. 177-217.

IIe part. : Exposé historique. — Voir les théologies de l'Ancien et du Nouveau Testament. — 1° *L'état primitif.* — A. Bainvel, *Nature et surnaturel*, c. iii : L'élévation primitive. — A. Verriéle, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, c. iv : La justice originelle. — Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire*, Paris, 1921. — Ét. Hugueny, *Critique et catholique*, 3 vol., Paris, 1910-1914, t. ii, c. vii : L'ordre surnaturel, Adam et le péché originel.

Signalons parmi les études récentes sur le récit de la création : Riehm, *Der biblische Schöpfungsbericht*, 1881. — Seisenberger, même titre, Freysing, 1882. — Karl Budde, *Die biblische Urgeschichte*, 1883. — Ryle, *The early narratives of Genesis*, 1892. — Trissl, *Das biblische Sechstagewerk*, Regensburg, 1892. — Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gœttingue, 1895. — M.-J. Lagrange, *L'Hexaméron*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 381-407; *L'innocence et le péché*, dans *ibid.*, 1897, p. 347-379 ; *La méthode historique. L'histoire primitive*, p. 182-210. — Zapletal, *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, Fribourg (Suisse), 1902. — Kaulen, *Der biblische Schöpfungsbericht*, Fribourg-en-Brisgau, 1902. — A. Wunsche, *Die Sagen von Lebensbaum und Lebenswasser altorientalischen Mythen*, Leipzig, 1905. — P. Dhorme, *L'arbre de vérité et l'arbre de vie*, dans *Revue biblique*, 1907, p. 271-274. — Gnandt, *Der mosaïsche Schöpfungsbericht*, Gräz, 1906. — Engert, *Die Weltschöpfung*, Munich, 1907. — H. Gressmann, *Mythische Reste in der Paradieserzählung*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. x, 1907. — A. Mercier, *Le surnaturel dans les trois premiers chapitres de la Genèse*, dans *Revue thomiste*, nov.-déc. 1908. — Jos. Nikel, *Die biblische Urgeschichte*, dans *Das alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen*, Münster, 1909. — Joh. Göttesberger, *Adam und Eva*, Münster, 1910. — Engelkemper, *Das Protevangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. viii, 1910, p. 351-371. — J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 507-545. — Ét. Hugueny, *Adam et le péché originel*, dans *Revue thomiste*, 1911, p. 64; cf. *Critique et catholique*, t. ii, c. vii. — Jos. Feldmann, *Paradies und Sündenfall : der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der ausserbiblischen Ueberlieferungen*, Münster, 1913, p. 575-605. — A. Strucher, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis, I, 26*, Münster, 1913. — W. Schmidt, *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, Kempten-Münich, 1913. — A. Lemonnyer, *La révélation primitive et les données actuelles de la science, d'après l'ouvrage allemand du R. P. Schmidt*, Paris, 1914. — F. R. Tenant, *The theologic significance of the early chapters of Genesis*, dans *Expository times*, 1918-1919. — H. Zuschlag, *Die Urgeschichte des Menschen*, Leipzig, 1919. — Theod. Halring, *Der Gedanke der « Urfalls »* (Gen., iii), dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1921, n. 29, p. 311-329. — J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas. Les sources. La doctrine*, 2e éd., Le Saulchoir, 1922; cf. A. d'Alès, *Justice primitive et péché originel d'après un livre récent*, dans *Nouvelle revue théologique*, sept.-oct. 1923, p. 416-427. — J. Bittremieux, *La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, avril-juin 1921. — A. Michel, *La grâce sanctifiante et la justice originelle*, dans *Revue thomiste*, 1922, p. 424. — J. Van der Meersch, *De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem*, dans *Collationes Brugenses*, 1922. — J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, Münster, 1927. — Karl Fruhstörfer, *Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel*, Linz, 1927; *Die Paradieses Sünde*, Linz, 1929. — Slomkowski, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris, 1928. — R. Kraemar, *Die biblische Urgeschichte*, Wernigerode, 1931. — Hans Schmidt, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, Tubingue, 1931. — Hubert Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*, Bonn, 1931. — Karl Budde, *Die biblische Paradiesesgeschichte*, Giessen, 1932, n. 60 des *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft*. — Joachim Begrich, *Die Paradieserzählung*, dans *Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft*, 1932, p. 93. — Benoit Attout, *Les premières pages de la Bible*, Bruxelles, 1933.

2° *Ancien Testament.* — 1. *Études.* — *a) Sur l'ensemble de l'Ancien Testament.* — A. Landgraf, *Die Gnadenökonomie des alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. lvii, 1933, p. 215-253. — Th. Paffrath, *Gott Herr und Vater. Die Gnadenführung der biblischen Offenbarung*, Paderborn, 1930; du même, *Das Gotteslicht im alten Testament*, Paderborn, 1936.

b) Sur le thème du salut et les thèmes connexes du péché, de la pénitence et de l'expiation, qui sont les principales manifestations de la grâce. — Kerswill, *The Old Testament doctrine of salvation*, Philadelphie, 1904. — G.-B. Stevens, *The christian doctrine of salvation*, Edimbourg, 1905. — P. Volz, *Die alttestamentliche Heilsgeschichte übersichtlich dargestellt*, Gütersloh, 1903. — Lorenz Dürr, *Ursprung und Ausbau des israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des alten Testaments*, Berlin, 1925. — K. Umbreit, *Die Sünde. Ein Beitrag zur Theologie des alten Testaments*, 1853. — W. Staerk, *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums*, 1905. — F. Bennewitz, *Die Sünde im alten Israel*, Leipzig, 1907. — J. Hempel, *Sünde und Offenbarung nach alt- und neutestamentlicher Anschauung*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. x, 1932, p. 163 sq. — J. Hehn, *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung*, Leipzig, 1903. — Andras Eberharter, *Sünde und Busse im alten Testament*, dans *Biblische Zeitfragen*, Münster, 1924. — E. Riehm, *Der Begriff der Sühne im alten Testament*, 1877. — J. Hermann, *Die Idee der Sühne im alten Testament*, Leipzig, 1905. — A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien Testament*, Rome, 1924; cf. art. Expiation dans le présent *Supplément*, t. iii, col. 1-262. — Denis Schötz, *Schuld und Sündopfer im alte Testament*, Breslau, 1930. — *Propitiation*, art. de S.-R. Driver; et *Sacrifice*, art. de W.-P. Paterson, dans J. Hastings, *A dictionary of the Bible*, t. iv, p. 128 sq., 329 sq. — Em. Balla, *Der Erlösungsgedanke in der israelisch-jüdischen Religion*, dans *Angelos*, t. i, 1925, p. 71 sq. — H. Seeger, *Die Triebkrafte des religiosen Lebens in Israël*, 1923.

c) Sur le thème de l'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament (thème qui représente une des formes de la grâce). — J. Kœberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des alten Testament*, Münich, 1901. — J.-F. Wood, *The Spirit of God in biblical literatur*, Londres, 1904. — P. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im alten Testament und im amschliessenden Judentum*, Tubingue, 1910. — Hehn, *Zum Problem des Geistes im alten Orient und im alten Testament*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. xliii, 1925, p. 210 sq. — Cripps, *The Holy Spirit in the Old Testament*, dans *Theology*, t. xxiv, 1932, p. 272. — P. Van Imschoot, *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'Ancien Testament*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1934, p. 553-587; *L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*, dans *Revue biblique*, 1935, p. 481-501.

2. *Périodes particulières.* — *a) D'Adam à Moïse.* — H. Zuschlag, *Die Urgeschichte des Menschen*, Leipzig, 1919. — B. Murmelstein, *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre*, dans *Wiener Zeitschrift für die Künde des Morgenlandes*, t. xxxv, 1928, p. 242-275. — R. Allen, *Abraham, the type of faith, his life, times and travels*, 2e éd., Londres, 1877. — C.-A.-R. Baggesen, *Abraham, der Vater der Glaübigen*, Berne, 1863. — S. Dykes, *Abraham, the friend of God, a study from the Old Testament history*, Londres, s. d. — J.-L. Liénard, *La religion des patriarches, étude d'histoire et de théologie bibliques*, Paris, 1899. — F.-D. Maurice, *The patriarchs and lawgivers of the Old Testament*, Londres, 1892. — P. Dornstetter, *Abraham. Studien über die Anfänge des hebraischen Volkes*, dans *Biblische Studien*, t. vii, fasc. 1-3, Fribourg-en-Brisgau, 1902. — A. Pfeiffer, *Abraham, der Prophet Jehovas*, Leipzig, 1907. — E. Sellin, *Melchisedek. Ein Beitrag zu der Geschichte Abrahams*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. xvi, p. 929-951. — Gerhard von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Stuttgart, 1929. — P. Volz, *Mose und sein Werk*, 1932. — E. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1922.

b) Les prophètes. — *a. Sur les prophètes en général.* — Chez les catholiques : H. Zschokke, *Theologie der Propheten*, Fribourg-en-Brisgau, 1877. — M. Höpers, *Der neue Bund bei den Propheten*, Fribourg-en-Brisgau, 1933. — Lorenz Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*, Düsseldorf, 1926; *Religion als Gottgemeinschaft bei den alttestamentlichen Propheten*, 1927. — Chez les protestants et les libéraux : Franz Delitzsch, *Die biblisch-prophetische Theologie*, 1845. — Bernard Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwickelungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn, 1875. — C. von Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes*, 1882. — Rudolf Kittel, *Prophetie und Weissagung* 1899. — Édouard König, *Das Berufsbewustsein der alttestamentlichen Propheten*, 1900; *Der altere Prophetismus*, Berlin, 1905; *Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung*, Gütersloh, 1910. — E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*, Leipzig, 1912. — A.-F. Kirkpatrick, *The doctrine of the prophets*, Cambridge, 1892. — A.-B. Davidson, *Old Testament prophecy*, Édimbourg, 1903.

b. Sur les prophéties messianiques en particulier. — Chez les catholiques : A. Schulte, *Die messianischen Weissagungen des alten Testaments nebst dessen Typen übersetzst und kurz erklart*, Paderborn, 1908. — F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Rome, 1935. — Chez les protestants, libéraux ou conservateurs : Ed. Riehm, *Die messianische Weissagung*, Gotha, 1875. — E. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumen*, Fribourg-en-Brisgau, 1899. — Franz Delitzsch, *Messianischen Weissagungen in geschichtlichen Folge*, Leipzig, 1890. — C.-A. Briggs, *Messianic prophecy*, Édimbourg, 1886. — V.-H. Stanton, *The jewish and christian Messiah*, Édimbourg, 1886. — Édouard König, *Die messianischen Weissagungen des alten Testaments*, Stuttgart, 1923.

c. Sur le Serviteur de Yahweh. — Chez les catholiques : Franz Feldmann, *Der Knecht Gottes in Isaias, XL-LV*, Fribourg-en-Brisgau, 1907; *Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Isaias*, dans *Biblische Zeitfragen*, Münster, 1913. — S. Protin, *Le Messie souffrant dans la pensée juive*, dans *Revue augustinienne*, 1907, p. 5-25. — Albert Condamin, *Dissertation sur le Serviteur de Jahvé*, p. 325-344, dans *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905. — M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909 ; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, *passim*. — J. Fischer, *Wer ist der Ebed in den Perikopen Is.. XLII, 1-7, etc.?* dans *Alttestamentliche Abhandlungen*, t. viii, Münster, 1922, fasc. 5. — J.-S. van der Ploeg, *Les chants du Serviteur de Jahvé dans la IIe part. du livre d'Isaïe, XL-LV*, Paris, 1936. — Chez les protestants et les rationalistes : Bertholet, Giesebrecht, Böhl, K. Budde, G. Dalman, Ley, Laue, C. von Orelli, Workmann, Kennet, Staerk, etc.; Arthur-S. Peake, *The problem of suffering in the Old Testament*, Londres, 1904. — E. Balla, *Das Problem des Leidens in der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion*, dans *Eucharisterion für H. Gunkel*, 1923. — G. Coulson, *The servant of Yahweh or the passion-prophecy of Scripture analysed and elucidated*, Londres, 1907. — S. Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs*, Giessen, 1921. — H. Gunkel, *Ein Vorläufer Jesu*, Bern, 1921. — Hugo Gressmann, *Der Messias*, Gœttingue, 1929. — Otto Eissfeldt, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, Halle, 1933. — J.-L. Palache, *The Ebed-Jahve enigma in pseudo-Isaiah*, Amsterdam, 1934.

c) Les Psaumes. — Chez les catholiques : saint Augustin, *Enarrationes in psalmos CL*, dans *P. L.*, t. xxxvi-xxxvii. — Saint Robert Bellarmin, *Explanatio in psalmos*. — L. Reinke, *Die messianischen Psalmen*, 2 vol. Les divers commentaires des psaumes catholiques et protestants; on en trouvera la liste dans Calès, *Le livre des Psaumes*, t. i, Paris, Beauchesne, 1936, p. 86-90 ou L. Pirot, *La sainte Bible*, t. v, Paris, Letouzey, 1937, p. xliv.

d) Les livres sapientiaux. — I.-E. Bruch, *Die Weisheitslehre der Hebräer*, Strasbourg, 1851. — V. Merguet, *Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach*, Kœnigsberg, 1874. — H. Zschokke, *Der dogmatik-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher*, 1889. — E. Sellin, *Die Spuren griechischer Philosophie im alten Testament*, Leipzig, 1905. — J. Meinhold, *Die Weisheit Israels*, 1908. — A. Johannes, *Der Begriff Weisheit im Buche der Weisheit*, dans *Theologisch-praktische Monatsschrift*, t. xviii, 1909, p. 449-455. — H. Windisch, *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, 1914. — Baumgartner, *Israelitische und altorientalische Weisheit*, Tubingue, 1933, — A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX*, dans *Revue biblique*, 1934, p. 42-68, 172-204, 374-384; 1935, p. 344-365, 502-525.

e) Le judaïsme des derniers temps. — Outre les ouvrages généraux d'ordre historique : Schürer, Edersheim, Felten et, plus récemment, D.-A. Schlatter, *Geschichte Israëls von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Stuttgart, 1925, et les articles des dictionnaires, voir M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931. — Herford, *Judaïsm in the New Testament period*, Londres, 1928. — G.-F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era. The age of the Tannaïm*, 1927-1930, Cambridge, 3 vol. — George-Leopold Hurst, *The literary background of the New-Testament*, New-York, 1928. — L. Bonsirven, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1934; *Le judaïsme palestinien au temps de*

Jésus-Christ, sa théologie, Paris, 1935, 2 vol. — M. Friedländer, *Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt*, Vienne, 1897; *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christenthums*, Zurich, 1903; *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judenthums in Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905. — Strack-Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922-1926, 4 vol. — G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898; 2e éd., 1930. — F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e éd., Leipzig, 1897. — Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1908. — P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue-Leipzig, 1903; remanié sous le titre : *Die Eschatologie der judaischen Gemeinde im neuen Testaments Zeitalter*, Tubingue, 1934. — Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Gütersloh, 1907. — K. Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*, Francfort-sur-le-Mein, 1910; éd. anglaise plus complète, *Jewish Theology, systematically and historically considered*, New-York, 1928. — P. Krüger, *Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter*, Leipzig, 1908. — P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 2e éd., Tubingue, 1912. — Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*, Tubingue, 1903; 2e éd., 1907; 3e éd., améliorée par Hugo Gressmann, 1926. — Gerhard Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spatjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, 1926. — C.-G. Montefiore, *Rabbinic literatur and Gospel teachings*, Londres, 1930. — Max Wiener, *Begriff und Aufgabe der jüdischen Theologie*, 1933. — W.-O.-T. Œsterley, *Grace and freewill : the teaching of the Gospel and the rabbis contrasted*, dans *The expositor*, nov. 1910, p. 464-476.

Sur Philon et sa doctrine de la grâce : James Drummond, *Philo judæus or the jewish-alexandrian philosophy in its development and completion*, Londres, 1888, 2 vol. — Martin, *Philon*, Paris, 1907, dans coll. des *Grands philosophes*. — É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1907; 2e éd., 1928. — P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Munster, 1908. — Hans Windisch, *Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Leipzig, 1909. — C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iena, 1875. — Ritter, *Philo und die Halacha*, Leipzig, 1879. — Edmond Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia*, Giessen, 1929. — M. Pascher, Ἡ *βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia*, Paderborn, 1931. — J. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, 1932. — Sur Flavius Josèphe : J. Montgomery, *The religion of Flavius Josephus*, dans *Jewish quarterly review*, 1920-1921. — H. Guttmann, *Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus*, Breslau, 1928. — S. Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josefus*, Francfort-sur-le-Mein, 1930. — A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, Gütersloh, 1932.

Sur des questions plus particulières relatives à la grâce : Elbogen, *Die Religionsanschauungen der Pharisäer*, Berlin, 1904; 2e éd., Francfort-sur-le-Mein, 1924. — J. Kœberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christentum*, Munich, 1905; cf. Staerk, *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des alteren Judentums*, Tubingue, 1905. — J. Abrahams, *Publicans and sünners*, dans *Studies in pharisaïsm and the Gospels*, 1917. — Joachim Jeremias, *Zöllner und Sünder*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXX, 1931, p. 293. — L. Cerfaux, *Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon*, dans le *Museon*, 1924, p. 29-88. — A. Marmorstein, *The old rabbinic doctrine of God*, I. *The names and attributes of God*, Oxford, 1927; *Die Nachahmung Gottes*, Oxford, 1928. — A. Buechler, *Studies in sin and atonement in the rabbinic literature of the first century*, Oxford, 1928. — W. Wichmann, *Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spatjudentum*, Stuttgart, dans *Beiträge zur Wissenschaft vom alten und neuen Testament*, IIe sér., t. IV, 1930, fasc 2. — E. Balla, *Le problème de la souffrance dans l'histoire de la religion israélite et juive*, dans les *Mélanges H. Gunkel : Eucharisterion, Studien zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments*, Gottingue, 1923.

3° *Nouveau Testament*. — 1. *En dehors des Vies de Jésus et des Vies de saint Paul*, écrites par des catholiques ou par des protestants, des théologies du Nouveau Testament, des commentaires particuliers sur tel ou tel livre du Nouveau Testament et des articles de dictionnaires, on consultera utilement : *a) Sur le thème du salut et les thèmes connexes* : Klaiber, *Die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung*, 1836. — W.-P. Du Bose, *The soteriology of the New Testament*, New-York, 1892. — Aug. Sabatier, *La doctrine de l'expiation pénale et son évolution historique*, Paris, 1903. — O. Schmitz, *Sünde und Schuld im neuen Testament*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e éd., t. V, 1927, p. 885 sq. — J.-E. Thomas, *The problem of sin in the New Testament*, Londres, 1927. — J. Leipoldt, *Das Gotteserlebnis Jesu*, 1927; *Der Sieg des Christentums über die antiken Religionen*, *Festschrift für L. Ihmels*, 1928, p. 81 sq. — E. Pfennigsdorf, *Der Erlösungsgedanke*, Gœttingue, 1929. — R. Otto, *Sünde und Urschuld*, 1932. — Fritschel, *Die Schriftlehre von der Gnadenwahl*, Leipzig, 1906.

b) Sur le thème de l'Esprit. — Outre les auteurs déjà cités : H. Gunkel, H.-B. Swete, Ernst-F. Scott, F. Büchsel, H. Preisker (cf. col. 712), H. Bertrams, W. Reinhard (cf. col. 713), voir H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister*, 1899. — E.-W. Winstanley, *The Spirit in the New Testament*, 1908. — E. von Dobschütz, *Der Geistbesitz des Christen im Urchristentum*, dans *Monatschrift für Pastoraltheologie*, t. XX, 1924, p. 228. — Moody, *Spiritual power in later judaism and in the New Testament*, dans *Expository times*, t. XXXVIII, 1927, p. 557. — W. Michaëlis, *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem neuen Testament*, Bâle, 1931.

c) Sur le thème de la régénération. — Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Leipzig, 1907. — K.-H. Regenstorf, *Jebamot*, 1929. — *Zeugung oder Geburt aus Gott, excursus*, dans F. Tillmann, *Johannesevangelium*, 4e éd., Bonn, 1931, p. 98 sq. — *Der paulinischer Begriff der Neuschöpfungs, excursus*, dans Steinmann, *Épître aux Galates*, 4e éd., Bonn, 1935, p. 167 sq. — *Die Widergeburt, excursus*, dans Max. Meinertz, *Épîtres pastorales*, 4e éd., Bonn, 1931, p. 94 sq. (cf. J.-B. Mayor, *Sur Jac., I, 18;* H. Windisch, *Sur I Joa., III, 9*).

2. *Doctrines particulières*. — *a) Sur l'avènement de la grâce*, et *b)* les *évangiles synoptiques*. — K. Bornhaüser, *Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, 1931. — H. Townsend, *The doctrine of the grace in the synoptic Gospels*, Londres, 1919. — J.-B. Colon, *La conception du salut d'après les évangiles synoptiques*, dans *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, t. X, 1930, p. 370-415; t. XI, 1931, p. 27-72, 193-223. — K. Karner, *Der Vergeltungsgedanke in der Ethik Jesus*, Leipzig, 1931. — Sur la grâce dans l'enseignement de Jésus et en particulier dans celui du règne de Dieu : Böhme, *Die Religion Jesu Christi*, 1825. — E. Wörner, *Die Lehre Jesu*, 1882. — H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1886-1890, 2 vol. — J. Robertson, *Our Lord's teaching*, 1897. — W. Hollenberg, *Die Religion Jesu Christi*, 1898. — G.-B. Stevens, *The teaching of Jesus*, Édimbourg, 1901. — C. Piepenbring, *Les principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus*, Paris, 1901. — E. von Schrenk, *Jesus und seine Predigt*, 1902. — L. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905. — A. Seeberg, *Das Evangelium Christi*, 1905. — R.-F. Horton, *The teaching of Jesus*, 1905. — H.-B. Swete, *Studies in the teaching of our Lord*, 1910. — C.-G. Montefiore, *Some elements of the religious teaching of Jesus according to the synoptic Gospels (Jowett lectures for 1910)*, Londres, 1910. — Sur l'enseignement particulier du *règne de Dieu*, F. Krop, *La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu*, 1897; *La prédication de Jésus de Nazareth*, 1900. — E. Schürer, *Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhaltnis zum alten Testament und zum Judentum*, Darmstadt, 1882. — W. Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, Darmstadt, 1892. — Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes*, 1891. — Issel, *Die Lehre vom Reiche Gottes*, 1891. — A.-B. Bruce, *The kingdom of God*, Édimbourg-New-York, 1890. — Joh. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892; 2e éd., 1900. — A. Titius, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes*, 1895. — J.-S. Candlish, *The kingdom of God*. — William Alexander, *The leading ideas of the Gospels*, Londres, 1898. — P. Feine, *Jesus*, Gütersloh, 1930. — K.-L. Schmidt, *Jesus Christus*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, p. 129-132. — G. Holstein, *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts*, 1928. — W. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde, die Predigt Jesu vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten*, 1928. — H.-D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, 1931. — G. Kittel, *Das innerweltliche Reich Gottes in der Verkündigung Jesu*, dans *Theologische Blätter*, t. VI, 1927, p. 122 sq.

c) L'histoire apostolique. — Outre les nombreux commentaires des Actes des apôtres, Böhme, *Die Religion der Apostel Jesu Christi*, 1829. — Matthäi, *Der Religionsglaube der Apostel Jesu*, 1826-1829. — H. Messner, *Die Lehre der Apostel*, 1856. — C.-F.-W. Farrar, *The early days of christianity*, popular ed., Londres-Paris-New-York, 1884. — H. von Baer, *Der heilige Geist in den Lucasschriften*, dans *Beiträge zur Wissenschaft vom alten und neuen Testamentes*, édités par R. Kittel, Stuttgart, 1926. — Ch.-A. Briggs, *The Messiah of the Apostles*, Édimbourg, 1895. — F. Krop, *La prédication apostolique*, 1900. — Adolf Schlatter, *Die Theologie der Apostel*, 2e éd., Stuttgart, 1922.

d) Sur les épîtres de saint Paul. — Chez les catholiques : J.-B. Gerhauser, *Character und Theologie des Apostels Paulus aus seinen Reden und Briefen*, Landshut, 1816. — H.-T. Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, Fribourg-en-Brisgau, 1864. — F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1907-1908, 2 vol. — Rud. Bandas, *The master-idea of saint Paul's epistles on the redemption, a study of biblical theology*, Bruges, 1925. — B. Bartmann, *Paulus. Die Gründzuge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte*, Paderborn, 1914. — A. Lemonnyer, *Notre baptême d'après saint Paul*, Paris, 1935. — Chez les protestants conservateurs : B. Weiss, *Paulus und seine Gemeinden*, 1914. — P. Feine, *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, 1899; *Der Apostel Paulus, das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus*, Gütersloh, 1927 (cf. col. 710). — A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu Christi*, 1934. — Si l'on va jusqu'aux protestants libéraux, il faut ajouter : W. Schmidt, *Die Lehre des Apostels Paulus*, Gütersloh, 1898. — K. Clemen, *Paulus*, 1904; *Die Grundgedanken der paulinischen Theologie*, 1907. — H. Weinel, *Paulus, der Mensch und sein Werk*, 1904. — Ad. Deissmann, *Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tubingue, 1911; 2e éd., 1925. — E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tubingue, 1929. — Chez les anglicans : G.-B. Stevens, *The pauline theology, a study of the origin and correlation of the doctrinal teachings of the apostle Paul*, 2e éd., Londres-New-York, 1897. — A.-B. Bruce, *Saint Paul's conception of christianity*, 2e éd., Édimbourg-New-York, 1894. — G. Matheson, *The spiritual development of saint Paul*, Édimbourg, 1890. — E.-E. Everett, *The Gospel of Paul*, Boston, 1893. — S.-A. Alexander, *The christianity of saint Paul*, 1899. — W.-P. Paterson, *The Pauline theology*, 1903. — G.-B. Redman, *The theology of saint Paul*, dans *The parting of the roads*, 1912. — K.-A.-A. Kennedy, *The theology of the epistles*, Londres, 1920.

e) Sur la mystique de saint Paul (voir les auteurs catholiques, protestants et même rationalistes cités plus haut, col. 707-714). — Ajouter Herbert Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Leipzig, 1930. — H. Wendt, *Die Begriffe « Fleisch » und « Geist » im biblischen Sprachgebrauch*, Gotha, 1878. — J. Gloël, *Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus*, Halle, 1888. — E. Sokolowski, *Die Begriffe « Geist » und « Leben » bei Paulus in ihren Beziehungen mit einander*. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung, Gœttingue, 1903. — H. Windisch, *Die Entsündigung des Christen nach Paulus*, Leipzig, 1908. — Kræmer, *Die Bedeutung der Gottesgemeinschaft für das sittliche Leben nach der Lehre des Paulus*, Neukirchen, 1909. — G.-P. Wetter, *Der Vergeltungsgedanke bei Paulus. Eine Studie zur Religion des Apostels*, Gœttingue, 1912. — Kurt Deissner, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, Leipzig, 1912. — G. Voss, *The eschatological aspect of the Pauline conception of the Spirit*, biblical and theological studies, by the members of the faculty of Princeton theological seminary, 1912, p. 209-259. — Paul Gächter, *Zum Pneumabegriff des heiligen Paulus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LIII, p. 345-408. — W. Grundmann, *Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1933, p. 52-65. — E. P. Grœnewald, *Koinonia bei Paulus*, Delft, 1932, — F. Zilka, *Die Mystik des Apostels Paulus, ein Ersatz für den Erwahlungsgedanken*, dans *Angelos*, t. IV, 1932, p. 48 sq. — Léon Bouvet, *L'ascèse dans saint Paul*, Lyon, 1936.

f) L'épître aux Hébreux. — E. Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs*, 2e éd., Bâle, 1867. — E. Rendall, *The theology of the Hebrews christians*, Londres, 1886. — E. Ménégoz, *La théologie de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1894. — W. Milligan, *The theology of the epistle to the Hebrews*, 1899.

g) Les épîtres catholiques. — Sur l'épître de saint Jacques : W.-G. Schmidt, *Der Lehrgehalt des Jacobusbriefs*, Leipzig, 1869. — E.-H. Cullen, *Teaching of James*, 1904. — Sur le conflit avec saint Paul au sujet de la justification par la foi ou par les œuvres : B. Bartmann, *St. Paulus und st. Jacobus über die Rechtfertigung*, Fribourg-en-Brisgau, 1897. — E. Kühl, *Die Stellung des Jacobusbriefes zum Alttestamentlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre*, Königsberg, 1905. — A. Meyer, *Rätsel des Jacobus*, 1930. — Sur les épîtres de saint Pierre : B. Weiss, *Der petrinische Lehrbegriff*, Berlin, 1855. — Koch, *De Petri theologia per diversas vitæ quam egit apostolicæ periodos sensim explicata*, 1854. — L. Morich, *Des heiligen Apostels Peters Lehre und Leben*, 1874. — W.-H. Griffith-Thomas, *The Apostle Peter, outline studies in his life, character and writings*, Londres, 1904.

Sur les écrits johanniques : C.-Chr.-E. Schmid, *De theologia Joannis apostoli*, 1801. — T. Holm, *Versuch einer Darstellung der Lehre des Apostels Johannes*, 1832. — C. Frommann, *Der Johanneische Lehrbegriff*, 1839. — Simson, *Summa theologiæ Johanneæ*, 1839. — Karl Reinhold-Köstlin, *Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis*, 1843. — A. Hilgenfeld, *Das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt*, 1849. — Ed. Reuss, *La théologie johannique*, Paris, 1879. — B. Weiss, *Der johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht*, Berlin, 1862. — G.-B. Stevens, *The johannine theology : a study of the doctrinal contents of the Gospel and epistles of the apostle John*, New-York-Londres, 1895. — H. Köhler, *Von der Welt zum Himmelreich oder die johanneische Darstellung des Werkes Jesu Christi synoptisch geprüft und ergänzt*, Halle, 1892. — W.-R. Inge, *The theology of fourth Gospel*, Cambridge, 1909. — W. Lowrie, *The doctrine of St. John*, 1899. — J.-R. Smith, *The teaching of the gospel of John*, 1903. — E.-F. Scott, *The fourth Gospel, its purpose and theology*, 1906. — Bertram-T. Dean Smith, *The johannine theology*, dans *The parting of the roads...*, 1912, p. 239-282. — *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Jean : I. Les propositions de Dieu à l'homme*, par Claudius Fayard. II. *Les propositions de l'homme à Dieu*, par A. Bride, Lyon, 1926 (thèses polycopiées). — Th. Griffith, *The Gospel of the divine life, a study of the fourth evangelist*, Londres, 1881. — A. Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1903. — P. Rousselot, *La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul*, dans *Recherches de science religieuse; Mélanges Léonce de Grandmaison*, 1928, p. 87-104. — F. X. Monze, *Johannes und Paulus* dans *Neutestamentliche Abhandlungen*, Münster, 1915. — E. Krebs, *Der Logos als Heiland*, 1910. — M. Goguel, *La notion johannique de l'Esprit*, Paris, 1902. — Chometon, *Le Christ vie et lumière, commentaire spirituel de l'évangile selon saint Jean*, Paris, 1927. — F. Büchsel, *Johannes und der hellenistiche Syncretismus*, Gütersloh, 1928. — Omodeo, *La mistica giovannea*, Bari, 1930. — Kramer, *Jesus, the light of the world*, New-York, 1934. — H. Gebhardt, *Lehrbegriff der Apokalypse*, Gotha, 1873.

IIIe PART. : SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE. — 1° *Sur la notion théologique de la grâce d'après la Bible.* — 1. On trouvera de précieuses indications dans les études positives sur la grâce, faites d'après les Pères par les théologiens anciens et modernes et il sera bon de consulter spécialement : Heim, *Das Wesen der Gnade bei Alexander Halesius*, Leipzig, 1907. — H. Doms, *Die Gnadenlehre des heiligen Albertus Magnus*, Breslau, 1929. — A. Landgraf, *Die Gnadenöconomie des alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik.* — Glossner, *Die Lehre des heiligen Thomas über die Gnade*, cf. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit* (col. 707). — Parmi les théologiens de l'époque de la contre-réforme : les controversistes, Bellarmin, *De gratia primi hominis. De amissione gratiæ. De justificatione* (t. IV des *Controverses*, Paris, 1608). — Dominique Soto, *De natura et gratia*, Paris, 1549. D'autre part, pour les nombreux ouvrages qui ont contribué à rétablir la vraie notion du surnaturel et de la grâce, voir l'énumération (col. 707) à laquelle on peut ajouter : J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910. — M. d'Herbigny, *La théologie dans les traités de la grâce*, dans *La théologie du révélé*, Paris, 1921, p. 202-217. — Hermann Lange, *De gratia*, Walkenburg, 1926.

De nombreuses monographies récentes d'ordre lexicographique, chez les catholiques comme chez les protestants (cf. *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* sous la direction de Gérard Kittel, Stuttgart, 1932 sq.), ébauchent la théologie biblique de la grâce; pour celles qui appartiennent à l'introduction philologique et concernent les acceptions du mot *grâce*, voir col. 714; pour celles qui éclairent les *notions connexes* à la grâce, voir col. 1226.

2. *Sur la grâce habituelle.* — A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel « In Christo Jesu »*, Marbourg, 1892. —

Karl, *Beiträge zum Verständniss... des Apostels Paulus*, 1896. — Joh. Weiss, *Paulinische Probleme*, dans *Studien und Kritiken*, 1896, fasc. 1. — F. Prat, *Dans le Christ Jésus*, note M, dans *La théologie de saint Paul*, 7e éd., t. II, 1923, p. 476-480. — B. Weiss, *Der Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. LXXXIV, 1911, p. 531. — H. Böhlig, Ἐν Κυρίῳ, dans *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici*, 1914, p. 170-175. — H.-E. Weber, *Die Formel « in Christo Jesu » und die paulinische Christusmystik*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XXXI, 1920, p. 213 sq. — L. Brun, *Zur Formel « In Christo Jesu »*, 1922. — W. Heitmüller, *In namen Jesu*, 1903. — W. Schmauch, *« In Christo », eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus*, Gütersloh, 1935. — P. Barale, *Uso di* ἐν *instrumentale*, dans *Didaskaleion*, t. II, 1913, p. 423-439.

3. *Sur la grâce actuelle.* — W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt*, 1932. — O. Schmitz, *Der Begriff* δύναμις *bei Paulus*, dans *Festschrift für A. Deissmann*, 1927, p. 139-167. — F. Preisigke, *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit*, 1926. — A. Bertholet, *Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung*, 1930; *Das Dynamistische im alten Testament*, 1926. — J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LXXIX, 1925, p. 20 sq. — N.-P. Williams, *The grace of God*, Londres, 1930. — W.-T. Whitley, *The doctrine of grace*, Londres, 1931.

2° *Notions connexes à la grâce.* — 1. *Notions antithétiques.* — *a) Grâce et nature.* — S. Augustin, *De natura et gratia.* — D. Soto, Ripalda, Kilber (cf. col. 1226). — Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, p. 696. — Scheeben, Schrader, Schäzler, Bainvel, Verrièle (cf. col. 707).

b) Grâce et œuvres, mérite, dette. — V. Kirchner, *Der « Lohn », in der alten Philosophie, im bürgerlichen Recht, besonders im neuen Testament*, 1908. — E. Hauck, *Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld*, 1921. — F.-K. Karner, *Der Vergeltungsgedanke in der Ethik Jesu*, Leipzig, 1927. — E. Lohmeyer, *Gesetzeswerke*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, t. XXVIII, 1929, p. 177; *Von Baum und Frucht*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. IX, 1931, p. 377. — F.-V. Filson, *St. Paul's conception of recompense*, Leipzig, 1932.

c) Grâce et Loi. — *St. Paul's view of the Law, excursus*, dans Sanday-Headlam, *Romans*, p. 187 sq. — *Note sur l'abrogation de la Loi*, dans M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 180 sq. — *La Loi dans l'épître aux Hébreux, excursus*, dans Ign. Rohr, *Hebräerbrief*, p. 37 sq. — A. Zahn, *Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Apostels Paulus*, 1876. — E. Grafe, *Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen*, Fribourg-en-Brisgau-Leipzig, 1884; 2e éd., 1893. — S. Cler, *La notion de la Loi dans saint Paul*, 1886. — Jacob, *Jesu Stellung zum mosaïschen Gesetz*, 1893. — P. Feine, *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, 1899. — Schürer, *Die Predigt Jesu...* et Bousset, *Jesu Predigt...* — *Christus und das mosaïsche Gesetz*, dans Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e éd., 1857 (cf. R. Mackintosh, *Christ and the jewish law*).

d) Grâce et péché. — *St. Paul's conception of sin, excursus*, dans Sanday-Headlam, *Romans*, p. 143. — Th.-L. Ernesti, *Der Ursprung der Sünde nach paulinischen Lehrgehalte*, Gœttingue, 1862. — K. Clemen, *Die christliche Lehre von der Sünde. I. Die biblische Lehre*, Gœttingue, 1897. — P. Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, Fribourg-en-Brisgau, 1897. — Tulloch, *Christian doctrine of sin.* — J. Hermann, *Die Idee der Sünde im alten Testament*, 1905. — J. Kœberle, *Sünde und Gnade.*

e) Grâce [de Dieu] et colère [de Dieu]. — A. Ritschl, *De ira Dei*, 1859, — Weber, *Vom Zorne Gottes*, 1862. — M. Pohlens, *Vom Zorne Gottes*, 1909. — *The anger of God*, dans D.-W. Simon, *The redemption of man*, c. V.

e) Grâce et gloire. — Kirschkamp, Terrien (cf. col. 707). — A. von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes*, 1900. — W. Caspari, *Die bedeutung der Wortsippe* כבד *im Hebräischen*, Leipzig, 1908. — J. Morgenstern, *Biblical theophanies*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXV, 1911, p. 139 sq.; t. XXVIII, 1914, p. 15 sq. — G.-P. Wetter, *Die Herrlichung im Johannes Evangelium*, dans *Beiträge zur Religionswissenschaft*, t. II, 1915, p. 32-113. — E. Lohmeyer, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft...*, t. XXI, 1922, p. 183. — Israel Abrahams, *The glory of God*, Oxford, 1925. — A.-H. Forster, *The meaning of* Δόξα *in the greek Bible*, dans *Anglican theological review*, t. XII, 1929-1930, p. 311. — R.-B. Lloyd, *The word « Glory » in the fourth Gospel*, dans *Expository times*, t. XLIII, 1932, p. 546. — G. Kittel, Δόξα, dans *Forschungen und Fortschritten*, t. VII, p. 457 sq et *Die Religionsgeschichte und das Christentum*, Gütersloh, 1932. — Joh. Schneider, Δόξα, *Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, dans *Neutestamentliche Forschungen*, t. III, Gütersloh, 1932. — E.-C.-E. Owen, Δόξα *and cognate words*, dans *The journal of theological studies*, 1932. — H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes, Studien zu Geschichte und Wesen eines neutestamentlichen Begriffes*, 1934.

2. *Notions parallèles.* — *a) Grâce et paix.* — W.-C.-E. Newbolt, *Penitence and peace*, 1892. — W. Caspari, *Vorstellung und Wort « Friede » im alten Testament*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. XIV, Gütersloh, 1910; *Der biblische Friedensgedanke*, 1916. — P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, 1912. — W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. XXV, 1920. — O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933.

b) Grâce et joie. — G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898. — Strack-Billerbeck, *op. cit.* (cf. col. 1249).

c) Grâce et vérité. — H.-H. Wendt, *Der Gebrauch der Wörter* ἀλήθεια, ἀληθής *und* ἀληθινός *im neuen Testament*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. LVI, 1883, p. 511 sq., et dans *Inhalt der Lehre Jesu*, 1890, p. 199 sq.; *Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum*, 1925. — F.-J.-A. Hort, *The way, the truth and the life*, 1893 (*Hulsean lectures for* 1871). — Joh. Kreyenbuhl, *Das Evangelium der Wahrheit*, Berlin, 1900. — A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, 1902. — F. Büchsel, *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. XV, Gütersloh, 1911. — G.-P. Wetter, *Phos*, 1915. — Hans von Soden, *Was ist Wahrheit?* 1927. — E. Grubb, *Christianity as truth. The nature of christianity*, Londres, 1928. — Krämer, *Jesus, the light of the world*, New-York, 1934.

d) Grâce et justice. — R.-A. Lipsius, *Die paulinische Rechtfertigungslehre*, Leipzig, 1853. — L. Diestel, *Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im alten Testament, biblisch-theologisch dargestellt*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. V, 1860, p. 173 sq. — H. Schultz, *Gerechtigkeit aus dem Glauben im alten und neuen Testament*, 1862. — A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, 2e éd., 1883; *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung. II. Die biblische Stoff*, 4e éd., Bonn, 1900. — J. Wieser, *Pauli apostoli doctrina de justificatione ex fide sine operibus et ex fide operante*, Trente, 1874. — E. Kautzsch, *Ueber die Derivate des Stammes* צדק *im alttestamentlichen Sprachgebrauche*, 1881. — Th. Häring, Δικαιοσύνη Θεοῦ *bei Paulus*, Tubingue, 1896 (cf. Fricke, Leipzig, 1887; G. Schwartz, Heidelberg, 1892; A. Schmitt, dans *Geffcken-Fetschrift*, Heidelberg, 1931). — E. Riggenbach, *Die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus*, Stuttgart, 1897. — G. Dalman, *Die richterliche Gerechtigkeit im alten Testament*, 1897. — H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh, 1900. — H.-F. Nösgen, *Der Schriftbeweiss für die evangelische Rechtfertigungslehre*, Halle, 1901. — K. Muller, *Beobachtungen zur paulinische Rechtfertigungslehre*, Leipzig, 1905. — E. Cremer, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. XI, Gütersloh, 1907, fasc. 5. — E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908. — H.-W. Hertzberg, *Die Entwicklung des Begriffes* מִשְׁפָּט *im alten Testament*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. XL, 1922, p. 256-287. — H. Fuchs, *Das alttestamentliche Begriffsverhältnis von Gerechtigkeit* (צדק) *und Gnade* (חסד) *in Prophetie und Dichtung*, dans *Christentum und Wissenschaft*, t. III, 1927, p. 101-118, 149-158. — H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, 1930. — K.-Hj. Fahlgren, צְדָקָה *nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im alt. Testament*, Upsal, 1932. — A.-H. Dirksen, *The New Testament conception of Metanoia*, Washington, 1932.

e) Grâce et foi. — M. Steffen, *Das Verhältniss von Geist und Glauben bei Paulus*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. II, 1901, p. 115 sq., 234 sq. — Lütgert, *Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben*, Berlin, 1903. — E. Kühl, *Rechtfertigung auf Grund Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus*, Königsberg, 1904.

— H. Schlatter, *Der Glaube im neuen Testament*, 4e éd., Stuttgart, 1927. — E. Wissmann, *Das Verhaltniss von Pistis und Christusfrommigkeit bei Paulus*, 1926. — R. Guardini, *Der Glaube im neuen Testament*, 1930. — *Fides apud sanctum Paulum*, dans *Collationes Tornacenses*, 1931 ; *La foi dans l'épître aux Hébreux, excursus*, dans Ign. Rohr, *Der Hebräerbrief*, p. 52 sq. — M. de La Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, Paris, 1924. — W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig, 1932.

f) Grâce et vie. — *Der Begriff Leben, excursus*, dans Fr. Tillmann, *Johannes Evangelium*, 4e éd., Bonn, 1931, p. 127 sq. — P. Kleinert, *Zur Idee des Lebens im alten Testament*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. LXVIII, 1895, p. 693 sq. — Macpherson, *The New Testament view of life*, dans *Expositor*, Ire sér., t. V, p. 72 sq. — Massie, *Two New Testament words denoting life*, dans *Expositor*, IIe sér., t. IV, p. 380. — E. von Schrenck, *Die johanneische Anschauung vom « Leben »*, Leipzig, 1898. — S.-G. Hoare, *Life in St. John's Gospel*, 1901. — Findley, *Fellowship in the eternal life*, Londres, 1909. — Sokolewski, *Die Begriffe « Geist » und « Leben » bei Paulus*, 1903. — J. Lindblom, *Das ewige Leben*, 1914. — W.-W. Graff Baudissin, *Alttestamentliches hajjim, « Leben », in der Bedeutung von Glück*, dans *Festschrift E. Sachau*, 1915, p. 143-161. — E. Sellin, *Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XXX, 1919, p. 232-289. — A. Schulz, *Der Sinn des Todes im alten Testament*, dans *Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg*, 1919. — J.-B. Frey, *Le concept de « vie » dans l'évangile de saint Jean*, dans *Biblica*, t. I, 1920, p. 37-58, 211-239. — Lorenz Dürr, *Die Wertung des Lebens im alten Testament und im antiken Orient*, Munster, 1926. — F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Wurtzbourg, 1926. — E. Sommerlath, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*, 2e éd., 1927, — O. Procksch, *Der Lebensgedanke im alten Testament*, 1928.

P. BONNETAIN.

GRANDMAISON (Léonce Loizeau de), né au Mans le 31 décembre 1868, mort à Paris le 15 juin 1927, était entré dans la Compagnie de Jésus en 1886; c'est dans ses scolasticats qu'il fit toutes ses études : littéraires (1888-1890), philosophiques (1890-1893), théologiques (1895-1899). Ordonné prêtre en 1898, il fut, l'année suivante, nommé professeur de théologie fondamentale au scolasticat de Lyon; cet enseignement interrompu par la troisième année de noviciat (1900-1901), fut poursuivi à Cantorbéry. En 1908, le P. de Grandmaison était appelé à Paris à la direction de la revue *Études;* en 1910, il fondait les *Recherches de science religieuse.*

C'est pour ses étudiants, au cours de son enseignement théologique, que le P. de Grandmaison élabora sur *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*, le grand ouvrage apologétique qui devait être l'œuvre de toute sa vie; rêvé dès son noviciat, tracé à grands traits pendant ses années d'enseignement, ce travail parut une première fois en 1914, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (t. II, col. 1288-1538).

Dans cette étude, l'apologiste explore d'abord les sources de l'histoire de Jésus, puis décrit le milieu évangélique; il expose ensuite le témoignage que Jésus s'est rendu; il considère enfin le témoin lui-même et rappelle les solutions contradictoires que païens, juifs, rationalistes ont données du problème du Christ; puis, revenant aux évangiles, il trace le portrait du Christ tel qu'il nous apparaît dans sa conversation avec ses frères, dans sa vie intime et, à cette lumière, expose et résout le mystère du Christ. Dans les chapitres suivants sont étudiées les preuves du témoignage : les prophéties, les miracles et, entre tous, le miracle suprême, le témoignage du Père : la résurrection du Christ. Ce témoignage du Père est confirmé encore par le témoignage du Saint-Esprit, par cette effusion de dons, de lumières, de grâces qui, dès la Pentecôte, s'est répandue sur l'Église et qui a transformé le monde.

Cette œuvre magistrale fit une impression profonde; beaucoup d'âmes en furent touchées et leur reconnaissance fut pour l'apologiste une précieuse récompense. Il voulut cependant reprendre encore une fois son ouvrage; il lui consacra jusqu'à sa mort tous les loisirs dont il put disposer; il eut la joie d'achever son livre. Sous la forme définitive qu'il lui donna, on y retrouve toute la construction apologétique de l'article, mais plus achevée dans certaines études, par exemple des sources de la vie du Christ et du milieu évangélique; des attaques nouvelles, venues surtout de l'école comparatiste, appelaient aussi de nouvelles discussions; l'apologiste ne s'y est pas dérobé; ainsi, à propos de la résurrection du Seigneur, il a repris toute la question des *dieux morts et ressuscités* (t. II, p. 510-534); à propos de la religion de Jésus, il a donné une étude comparée du *Mystère chrétien et des mystères païens* (t. II, p. 535-560). Plus efficace encore que ces discussions nécessaires, l'intuition profonde des textes sacrés, acquise par une longue méditation, fait pénétrer l'historien et entraîne le lecteur dans la connaissance intime du Christ. Cette profondeur et cette sincérité avaient vivement touché les lecteurs de l'article; les lecteurs du livre la sentent mieux encore, particulièrement dans la dernière partie de l'ouvrage, sur *la religion de Jésus.*

Dans cette notice, où je devais considérer surtout l'œuvre exégétique, j'ai insisté presque exclusivement sur : *Jésus-Christ*, qui est d'ailleurs l'ouvrage capital du P. de Grandmaison. Je dois cependant mentionner, au moins d'un mot, ses *Œuvres spirituelles*, où les exégètes trouveront aussi beaucoup à prendre; sa contribution à *Christus*, le manuel d'histoire des religions publié par le P. Huby; ses études de philosophie religieuse : *La religion personnelle; La crise de la foi chez les jeunes; Le dogme chrétien;* enfin les très nombreux articles qu'il a donnés aux revues qu'il dirigeait : les *Études* et les *Recherches de science religieuse.*

Cette activité, qui fut très bienfaisante, n'était pas seulement l'activité d'un écrivain, d'un conférencier, d'un penseur, mais avant tout d'un prêtre; plus encore que par ses écrits, elle s'exerça par son influence personnelle; son rayonnement n'est pas éteint.

Les ouvrages principaux du P. de Grandmaison sont : *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*, Paris, 1928, 2 vol. in-8°. Une édition abrégée du même ouvrage a paru dans la collection *Verbum salutis*, Paris, Beauchesne ; *La religion personnelle*, Paris, 1927; *La crise de la foi chez les jeunes*, Paris, 1927 ; *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement*, Paris, 1928; *Écrits spirituels.* I. *Conférences*, Paris, 1933; II. *Retraites*, Paris, 1934; III. *Dernières retraites et triduums*, Paris, 1935. On trouvera une bibliographie complète des ouvrages et articles du P. de Grandmaison, par le P. J. de Geuser, dans les *Mélanges Grandmaison*, publiés par les *Recherches de science religieuse*, 1928, p. 281-295.

BIBLIOGRAPHIE. — Sa vie a été retracée et ses œuvres décrites dans notre livre, *Le Père Léonce de Grandmaison*, Paris, 1932.

J. LEBRETON.

GREC BIBLIQUE. — I. Définition. 1° Jusqu'à la fin du siècle dernier; 2° Depuis Deissmann. II. Historique de l'étude du grec biblique. 1° Les plus anciens jugements sur le grec biblique; 2° La controverse entre les puristes et les hébraïsants; 3° L'étude rationnelle du grec biblique : 1. Avant Deissmann; 2. La découverte de Deissmann-Thumb et leurs prédécesseurs; 3. Le renouveau de l'étude du grec biblique : *a)* Les LXX; *b)* Le Nouveau Testament; 4. La réaction contre Deissmann-Thumb; III. Les principaux résultats acquis. L'avenir de l'étude du grec biblique. Bibliographie.

I. Définition. — Le terme « grec biblique » peut être pris dans deux acceptions très différentes qu'il importe de bien distinguer. 1° *Jusqu'à la fin du siècle dernier*, avant les études d'A. Deissmann, ce terme désignait le grec de la Bible, considéré comme une langue spéciale, en opposition avec le grec « profane ». Frappés par la présence de nombreuses constructions sémitisantes et d'un grand nombre de mots inconnus jusqu'alors dans le reste de la littérature grecque, certains théologiens conçurent l'idée d'une langue propre à la Bible et se trouvant en quelque sorte sous l'influence de l'Esprit-Saint. Cette conception a été le plus nettement formulée par le dogmaticien protestant Rothe, cité plus loin. D'autre part, comme les écrits bibliques étaient pratiquement les seules sources du grec judaïsant, c'est-à-dire de la langue parlée exclusivement par les juifs hellénisés, les deux termes « grec biblique » et « grec judaïsant » étaient souvent interchangés. 2° *Depuis Deissmann* cette appellation « grec biblique » est quelque peu discréditée. Nous préférons cependant la maintenir, ne fût-ce que pour éviter l'appellation trop longue « Koinè ou grec hellénistique de l'Ancien et du Nouveau Testament ». Employé dans cette acception, le terme « grec biblique » désigne en même temps les quelques éléments caractéristiques de la langue des LXX et du Nouveau Testament, à savoir les mots grecs qui ont acquis une nouvelle signification ou qui ont été créés exprès pour exprimer des concepts nettement chrétiens.

II. Historique de l'étude du grec biblique. — 1° *Les plus anciens jugements sur le grec biblique.* — Pour bien comprendre l'évolution de l'étude du grec biblique, il faut se replacer au temps où l'on connaissait seulement la littérature classique et les auteurs littéraires de l'époque hellénistique. Quand on compare alors le grec de la Bible avec la langue du siècle d'or, ou même avec la *Koinè* littéraire d'un Polybe, d'un Arrien ou d'un Plutarque, il se manifeste une différence très marquée. La Bible nous présente un grand nombre de mots, inconnus de ces auteurs ou employés avec une signification tout à fait spéciale, mais surtout la syntaxe nous frappe par de nombreuses constructions bizarres. Ces phénomènes ont dominé de tous temps l'étude du grec biblique. Il faut remarquer notamment que les écrits néotestamentaires parurent à une époque où l'atticisme était en pleine vigueur. Les Grecs instruits attachaient plus que jamais une importance capitale à la pureté de la langue; ils évitaient scrupuleusement tout mot non attique et exigeaient une grande perfection stylistique des œuvres littéraires. Il semble raisonnable d'admettre que le Nouveau Testament ne comptait pas beaucoup de lecteurs parmi les Grecs païens, aux yeux desquels le christianisme ne valait guère mieux que les nombreuses sectes religieuses et philosophiques se répandant de ce temps en Orient. Mais ceux qui lisaient les écrits de la nouvelle religion, dans le but de la combattre, ne manquaient naturellement pas de s'en prendre à la langue. Il est malheureusement impossible de savoir ce que lui ont reproché en particulier un Celse, un Hiéroclès, un Porphyre et un Julien. On peut se faire une idée générale de leurs objections en consultant les auteurs chrétiens qui se sont mis en devoir de les réfuter. Ces derniers ont réagi de deux façons différentes. Les uns ont reconnu que l'Écriture laissait beaucoup à désirer au point de vue de la langue et du style, mais ils expliquaient cela par le fait qu'elle s'adressait à tous les hommes; elle devait donc se servir d'une langue que pouvaient comprendre même les gens peu instruits. Il faut citer ici en premier lieu Isidore de Péluse qui soutient cette thèse très explicitement : διὸ καὶ τὴν θείαν αἰτιῶνται Γραφὴν μὴ τῷ περιττῷ καὶ κεκαλλωπισμένῳ χρωμένην λόγῳ, ἀλλὰ τῷ ταπεινῷ καὶ πεζῷ... Δι' ὃ καὶ ἡ Γραφὴ τὴν ἀλήθειαν πεζῷ λόγῳ ἡρμήνευσεν, ἵνα καὶ ἰδιῶται καὶ σοφοὶ καὶ παῖδες καὶ γυναῖκες μάθοιεν. *Epist.*, l. IV, c. lxvii, *P. G.*, t. lxxviii, col. 1124; *Epist.*, l. IV, c. xxviii, *P. G.*, t. lxxviii, col. 1080 : Λανθάνουσιν Ἑλλήνων παῖδες δι' ὧν λέγουσιν ἑαυτοὺς ἀνατρέποντες· Ἐξευτελίζουσι γὰρ τὴν θείαν Γραφὴν ὡς βαρβαρόφωνον καὶ ὀνοματοποιίαις ξέναις συντεταγμένην, συνδέσμων δ' ἀναγκαίων ἐλλείπουσαν καὶ περιττῶν παρενθήκῃ τὸν νοῦν τῶν λεγομένων ἐκταράττουσαν. Il ressort de la dernière citation que les Grecs païens s'offusquaient surtout des mots nouvellement forgés pour exprimer les concepts propres à cette religion. Le même sujet est traité par saint Jérôme (*Comment. in epist. ad Gal.*, l. I, c. i, v. 12, *P. L.*, t. xxvi, col. 347 sq., t. i, p. 387, éd. Vallarsi) : *Verbum quoque ipsum* ἀποκαλύψεως *id est revelationis proprie scripturarum est et a nullo sapientium sæculi apud Græcos usurpatum. Unde mihi videntur, quemadmodum in aliis verbis quæ de Hebræo Septuaginta interpretes transtulerunt, ita et in hoc magnopere esse conati, ut proprietatem peregrini sermonis exprimerent, nova novis rebus verba fingentes... Si itaque hi qui disertos sæculi legere consueverint, cœperint nobis de novitate et vilitate sermonis illudere, mittamus eos ad Ciceronis libros qui de quæstionibus philosophiæ prænotantur, et videant, quanta ibi necessitate compulsus sit, tanta verborum portenta proferre quæ numquam latini hominis auris audivit : et hoc cum de Græco quæ lingua vicina est transferret in nostram : quid patiuntur illi qui de hebræis difficultatibus proprietates exprimere conantur ? Et tamen multo pauciora sunt in tantis voluminibus scripturarum quæ novitatem sonent quam ea quæ ille in parvo opere congessit.* Théodoret (ve siècle), qui donne également le jugement des adversaires du christianisme dans la phrase suivante : Πολλάκις μοι τῶν τῆς Ἑλληνικῆς μυθολογίας ἐξηρτημένων ξυντετυχηκότες τινὲς τήν τε πίστιν ἐκωμῴδησαν τὴν ἡμετέραν... καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων κατηγοροῦν ἀπαιδευσίας, βαρβάρους ἀποκαλοῦντες τὸ γλαφυρὸν τῆς εὐεπείας οὐκ ἔχοντας (*P. G.*, t. lxxxiii, col. 784), nous apprend qu'ils étaient même choqués par la présence des noms Μαθθαῖος, Ἰάκωβος, Μωυσῆς, etc. : voir *P. G.*, t. lxxxiii, col. 945 : αὐτίκα τοίνυν καὶ κωμῳδοῦσιν ὡς βάρβαρα τὰ ὀνόματα. Il est intéressant de noter encore le raisonnement d'Origène, se défendant contre Celse qui avait ridiculisé la basse condition des apôtres. Ses mots se résument comme suit : si les disciples du Seigneur s'étaient servis des artifices dialectiques et rhétoriques des Hellènes cela eût produit l'impression que Jésus était le fondateur d'une nouvelle école philosophique; mais quand on voit que ces gens non instruits osent prêcher la foi aux Juifs et aux autres nations, on ne peut pas ne pas se demander d'où leur vient cette force de persuasion qu'on ne trouve pas chez les autres. On dirait que Jésus les a dotés d'une force supérieure et divine (Origène, *Contra Celsum*, l. I, c. lxii, *P. G.*, t. xi, col. 773-777). Saint Jean Chrysostome (*Hom. III in epist. I ad Cor.*, c. iv, *P. G.*, t. lxi, col. 27), défend la simplicité du langage biblique avec sa fougue accoutumée; parmi les docteurs chrétiens de l'Occident, il convient de mentionner Lactance (*Div. instit.*, l. V, c. i; l. VI, c. xxi, n. 3 sq.) et Arnobe (*Disputat. adv. gentes*, l. I, c. lviii sq., *P. L.*, t. v, col. 796-800). A côté de ces auteurs, quelques autres — moins nombreux il est vrai — tâchaient de prouver la perfection artistique du langage biblique. Pour ce qui regarde l'Ancien Testament, Philon, Josèphe, Origène et Eusèbe avaient prétendu que les livres poétiques sont traduits d'après les lois de la métrique antique et saint Jérôme partageait cette conviction (voir saint Jérôme, *Præf. in l. II Chron. Euseb.*, viii, 2 sq., *P. L.*, t. xxvii, col. 223-224; *Præf. in*

Job, IX, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1141). Cette thèse a surtout été développée par saint Augustin. Dans le *De doctrina christiana* (*P. L.*, t. XXXIV), il essaie de démontrer que dans les LXX et dans le Nouveau Testament les figures de style ont été largement appliquées (cf. l. IV, § 14 : *male doctis hominibus respondendum fuit, qui nostros auctores contemnendos putant, non quia non habent sed quia non ostentant quam nimis isti diligunt eloquentiam*). Très instructifs sont les passages (l. IV, c. VII, § 11 sq.; c. XX, § 42) où il analyse les périodes de saint Paul et (l. IV, § 16 sq.) où il donne l'analyse d'Amos (VI, 1-6). Si l'on peut en croire Cassiodore (*De instit. div. litt.*, c. I, *P. L.*, t. LXX, col. 1111), saint Augustin aurait même consacré à cette thèse un ouvrage spécial qui est actuellement perdu.

2° *La controverse entre les puristes et les hébraïsants.* — Pendant le Moyen Age, la connaissance du grec s'étant complètement perdue en Occident, le texte latin de la Vulgate y avait remplacé la Bible grecque. Même en Orient, où la version des LXX demeurait en usage, l'étude de la langue ne paraît pas avoir joui d'un intérêt spécial. Mais, dès les premiers débuts de la Renaissance, la Bible grecque fait son apparition. En 1520, la version des LXX fut publiée à côté des textes hébreu et latin dans la *Biblia Complutensis*, éditée à Alcalà *(Complutum)*, sous la direction du cardinal Ximénès. Elle avait d'ailleurs déjà paru dans l'édition aldine en 1518 (n. st. 1519) qui avait précédé la *Complutensis* de deux ans, quoique son impression eût commencé plus tard. Le texte de la *Complutensis* et de l'édition aldine servit de base aux publications ultérieures jusqu'au XVIIe siècle, mais alors il fut remplacé peu à peu par celui de l'édition sixtine, parue en 1587 sous le pontificat de Sixte V et qui demeura fondamentale pendant trois siècles. Rien d'étonnant à ce que le grec de la Bible retînt aussitôt l'attention des grands humanistes. C'étaient les divergences d'avec le grec classique, c'est-à-dire les sémitismes lexicologiques et syntaxiques qui constituaient le point capital de leurs études. Déjà l'encyclopédiste italien Laurent Valla avait fait remarquer que la langue du Nouveau Testament ne pouvait être appelée correcte, vu les nombreux hébraïsmes qu'elle renferme. Érasme, qui avait parlé de l'*Apostolorum sermo non solum impolitus et inconditus, verum etiam imperfectus et perturbatus, aliquoties plane solœcissans*, fut combattu par Théodore de Bèze qui mit en relief la simplicité et la vigueur de la langue du Nouveau Testament et qui décrivit les hébraïsmes comme des *gemmæ quibus apostoli scripta sua exornarint*. Estienne s'évertua également à faire ressortir les finesses du style néo-testamentaire et à démontrer que ses nombreux hébraïsmes lui prêtent une force et une saveur particulières. Bientôt une vive controverse prit naissance entre les soi-disant puristes et hébraïsants. Parmi les premiers hébraïsants figurent Joh. Drusius et Sal. Glass qui relevèrent dans le Nouveau Testament un grand nombre d'hébraïsmes. Comme premier puriste il faut mentionner Seb. Pfochen; dans sa préface, il se proposa de rechercher *an stylus Novi Testamenti sit vere græcus talisque, qui ab Homero, Demosthene aliisque Græcis intelligi potuisset*, et à force d'exemples il crut pouvoir démontrer *græcos auctores profanos eisdem phrasibus et verbis loquutos esse, quibus scriptores Novi Testamenti*. Après eux, la lutte devint plus acharnée parce que des considérations dogmatiques vinrent s'y mêler dans l'Église réformée et bientôt aussi dans l'Église luthérienne. On était puriste ou hébraïsant selon qu'on considérait la présence d'hébraïsmes comme inconciliable ou non avec la dignité de la langue de l'Écriture sainte. Les écrits des hébraïsants furent publiés par Jac. Rhenferd (*Syntagma dissert. de stylo Nov. Test.*, Leeuwarden, 1702); ceux des puristes ont été rassemblés par Taco Hajo van den Honert et ont paru à Amsterdam en 1703. Parmi les hébraïsants outrés sont à nommer Thom. Gataker, Joh. Cocceius et Joh. Vorst; en revanche, Joh.-Heinr. Böcler, Joh. Olearius, Joh. Leusden et Mos. Solanus firent preuve d'une grande modération et tâchèrent de distinguer soigneusement les éléments grecs des éléments hébreux. Il va sans dire que la thèse des puristes était insoutenable; aussi le point de vue hébraïque devint-il prédominant à partir de la fin du XVIIe siècle et les puristes G.-Joh. Hencke, Joh.-Henr. Michaelis et Ant. Blackwall durent-ils admettre l'existence d'hébraïsmes qui, à leurs yeux, ne nuisaient pas à l'élégance du style et à la pureté de la langue. Cependant, avant de disparaître définitivement vers le milieu du XVIIIe siècle, le purisme reprit vigueur grâce à Chr.-Siegism. Georgi et Joh.-Conr. Schwartz qui se rallièrent au point de vue extrémiste de Pfochen. Les derniers adversaires des hébraïsants furent El. Palairet et H.-W. van Marle. Ce fut avant tout l'ouvrage d'Aug. Ernesti (*Instit. interpretis Nov. Test. ad usum lect.*, 1761), qui porta le dernier coup à la thèse puriste.

Malheureusement cette controverse ne porta pas autant de fruits pour l'étude du grec biblique qu'on aurait pu l'espérer, parce que, dans les deux camps, on s'occupait presque exclusivement des questions lexicologiques. Il n'y eut que Sal. Blass et Georgi qui firent exception en étudiant aussi la grammaire grecque dans ses rapports avec l'hébreu. Les premiers essais d'une étude systématique et indépendante de la grammaire du grec biblique sont dus à Casp. Wyss et Georg Pasor. Un autre ouvrage utile, produit pendant cette période, est celui d'Abraham Trom (*Concordantiæ græcæ versionis vulgo dictæ LXX interpretum*, 2 vol., Amsterdam, 1718). Pour le reste, la victoire définitive des hébraïsants n'apporta aucun changement à l'état des choses. Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, on continua à compiler des parallèles grammaticaux et lexicologiques se rencontrant dans le Nouveau Testament et, d'autre part, dans les auteurs classiques, hellénistiques voire même byzantins. Dans ces ouvrages intitulés *Observationes* régnait l'empirisme le plus complet. La langue n'y était pas considérée comme l'expression de la pensée, mais comme un agrégat de formes. Les phénomènes grammaticaux les plus extraordinaires étaient considérés comme possibles, car, par l'application du principe de l'énallage, on admettait la confusion des temps, des modes et des cas, l'emploi du comparatif au lieu du positif, de l'article défini pour l'indéfini et, dans les phrases les plus simples, on soupçonnait des ellipses et des parenthèses. Il se trouvait même des gens comme Glo.-Chn. Storr et Ph.-H. Haab qui tâchaient d'ériger en système ces extravagances.

3° *L'étude rationnelle du grec biblique.* 1. *Avant Deissmann.* — Le début du XIXe siècle fut caractérisé par un changement très favorable à l'étude du grec biblique. Les symptômes du progrès percent déjà dans l'ouvrage de H. Planck (*De vera natura atque indole orat. græcæ Nov. Test.*, Göttingue, 1810). Mais le véritable innovateur fut G.-B. Winer (*Grammatik des neutest. Sprachidioms*, 1822). Vers la fin du siècle précédent, les philologues classiques avaient entamé l'étude rationnelle de la langue qui recherche les causes de tous les phénomènes linguistiques, même les plus extraordinaires, dans l'esprit et dans la manière de penser des peuples et des individus. Winer appliqua le premier les nouvelles méthodes à l'étude du grec biblique et parvint ainsi à lui donner un fondement vraiment scientifique. Cette grammaire connut un grand succès. Elle fut rééditée successivement en 1825, 1830, 1836, 1844, 1855, 1867 et traduite en plusieurs langues. La 8e édition fut complètement refondue par

P.-W. Schmiedel. La Ire partie parut à Göttingue en 1894. La IIe partie en 1898. La grammaire de J.-C.-W. Alt (*Grammatica linguæ græcæ qua Nov. Test. script. usi sunt*, 1829) ne possède pas beaucoup de valeur. En revanche, la *Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs*, d'Alexandre Buttmann (Berlin, 1857-1859), formant un complément de Ph. Buttmann (*Ausführliche griechische Sprachlehre*, 2 vol., Berlin, 1819), ne le cède point à l'ouvrage de Winer. La preuve en est qu'elle fut traduite en anglais par J.-H. Thayer, le traducteur de la 7e édition de Winer (A. Buttmann-J.-H. Thayer, *A grammar of the New Test. greek*, Andover, 1873).

Durant ce même siècle, d'éminents savants travaillaient aussi dans les autres domaines de l'étude du grec biblique et produisaient des ouvrages très utiles.

Pour ce qui regarde les LXX, James Parsons continua la grande édition critique dont Robert Holmes avait pris l'initiative et dont le Ier volume avait vu le jour en 1798. Les quatre volumes suivants furent publiés de 1810 à 1827. Dans ce travail, trois cents manuscrits avaient été collationnés; il avait été tenu compte des quatre grandes éditions précédentes, des citations des Pères de l'Église et de neuf versions différentes. J.-F. Schleusner se rendit utile par son *Novus thesaurus philologico-criticus Vet. Test.* (5 vol., Leipzig, 1820), ouvrage basé sur J.-C. Biel (*Nov. thes. philol. sive lexicon in LXX*, 3 vol., La Haye, 1779). La dissertation de H.-G.-J. Thiersch (*De Pentateuchi versione alexandrina*, Erlangen, 1840; complétée et publiée de nouveau sous le titre *De Pentateuchi versione Alexandrina libri tres*, Erlangen, 1840) fut une contribution aussi intéressante pour la langue de la Bible que l'ouvrage de F.-G. Sturz (*De dialecto macedonica et Alexandrina liber*, Leipzig, 1808) l'avait été pour le grec hellénistique en général. Z. Frankel (*Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, 1841) traita les questions fondamentales concernant les LXX, notamment la critique textuelle et les rapports entre l'original hébreu et la version grecque. Ce livre devait servir d'introduction à un grand ouvrage, se proposant comme but d'étudier le caractère interne de chaque livre de la version et de fixer l'esprit qui l'avait dominée (p. 273). L'auteur se vit cependant obligé d'abandonner ce projet. A ce travail succéda un autre de Z. Frankel (*Ueber die Zeit der frühesten Uebersetzer des alt. Test.*, dans les *Verhandlungen der ersten Versammlung deut. und ausländ. Orientalisten in Dresden*, 1844) et l'ouvrage (*Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851) dans lequel fut étudié le rôle exégétique des traducteurs et où Frankel crut découvrir un traducteur spécial pour chaque livre du Pentateuque.

Le milieu du XIXe siècle fut caractérisé par un certain arrêt, mais il vit aussi l'apparition d'un homme figurant parmi ceux qui ont rendu le plus de services à l'étude des LXX. Paul-Antoine de Lagarde (*alias* Bötticher) se fit connaître d'abord par ses contributions à l'étude des versions syriaque, araméenne, éthiopienne et copte de l'Ancien Testament, mais son génie se révéla surtout dans la question si difficile de la critique textuelle des LXX. Afin de rétablir le texte original, il se proposa de reconstituer les trois recensions d'Origène, de Lucien et d'Hésychius dont parle saint Jérôme. Il arrêta les principes d'après lesquels le texte original doit être reconstitué par approximation (dans les *Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien*, 1863) et essaya en effet de reconstituer la recension lucianique (dans *Librorum Vet. Test. canonicorum pars prior*, Göttingue, 1883). Quelques autres de ses publications sont : *Genesis græce* (Leipzig, 1868); *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung des alten Testaments*, 1882, et ses *Septuagintastudien* dont la Ire partie parut dans les *Abhandlungen der göttingischen Gesellschaft des Wissenschaften*, t. XXXVII, 1891, p. 3-72. Un autre travail indispensable pour l'étude des LXX parut vers ce temps, à savoir F. Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt* (Oxford, 1875, 2 vol.). Cette collection de tous les fragments des *Hexaples* connus à cette date — car d'autres ont été découverts depuis lors — remplaça complètement les publications sur la même matière de Nobilius (1588), J. Drusius (1622), P. Morinus (1624) et de Bernard de Montfaucon (1713). L'ouvrage de C.-H. Cornill (*Das Buch des Propheten Ezechiel*, 1886) renferma, outre une édition soignée du texte des LXX, un essai intéressant de classification des manuscrits grecs. Vers ce même temps parurent aussi : B. Jacob, *Das Buch Esther bei den LXX* (dans la *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, t. X, 1890, p. 241 sq.), et Podlaka, *Traductions grecques de l'Écriture sainte* (Prague, 1896-1897, en tchèque).

Dans l'étude du Nouveau Testament, on n'a pas à s'occuper des rapports entre le grec et un autre texte original connu. Les questions de critique textuelle en sont notablement simplifiées et l'attention a pu se porter davantage sur l'étude de la langue, comme en témoigne l'existence des deux grammaires de Winer et de Buttmann. Les savants avaient d'ailleurs à leur disposition les éditions très satisfaisantes de C. Tischendorf (*Nov. Test. græce*, ed. 8^a, critica maior, Leipzig, t. I, 1869; t. II, 1872; t. III. *Prolegomena*, par C.-R. Gregory, 1894) et de B.-F. Westcott-F.-J.-A. Hort (*The New Test. in the original greek*, 1re éd., 1881, Cambridge-Londres). La 1re édition d'E. Nestle (*Nov. Test. græce*) a paru à Stuttgart en 1898; en 1932 a été publiée la 15e édition.

Tous les ouvrages philologiques s'occupaient de la même question, à savoir la position toute particulière du grec biblique dans l'évolution générale de la langue grecque. Pour cette raison on accentuait l'unité du grec biblique et l'influence des LXX sur la langue du Nouveau Testament, ainsi qu'on peut le constater chez E. Hatch (*Essays in biblical greek*, Oxford, 1889, p. 10-12). On continuait aussi à faire le départ entre les éléments classiques et les éléments sémitisants. Cela ressort clairement des titres suivants : W.-H. Guillemard, *Hebraisms in the greek Testament*, Cambridge-Londres, 1879; D. Schilling, *Commentarius exegetico-philologicus in hebraismos Novi Testamenti*, Malines, 1886, et C.-H. Hoole, *The classical element in the New Testament*, 1888. Dans le même esprit sont conçus : P. Schaff, *A companion to the Greek New Testament and English versions*, New-York, 1883 et W.-H. Simcox, *The language of the New Testament*, Londres, 1889. Les ouvrages suivants offrent un plus grand intérêt philologique : G.-B. Winer, *De verborum cum præpositionibus compositorum in Novi Testamenti usu*, Leipzig, 1834-1843; A. Rieder, *Die mit mehr als einer Präposition zusammengesetzten Verba und überhaupt Wörter des neuen und alten Testaments*, Gumbinnen, 1876; E. De Witt Burton, *Syntax of the moods and tenses in New Testament greek*, Édimbourg, 1888.

Cet isolement du grec biblique était conçu de deux manières différentes. Les théologiens comprenaient le terme « grec biblique » dans son sens le plus restreint, c'est-à-dire comme langue exclusive des livres saints, en opposition complète avec le grec des auteurs « profanes ». L'idée de cet isolement trouvait un certain fondement dans le fait que même des Juifs hellénisés, tels que Philon et Josèphe, n'ont pas écrit un grec judaïsant. Cela semblait contredire la thèse, soutenue par la plupart des philologues classiques et mentionnée plus loin. Cette conception, héritée des vieux controversistes de la Renaissance, fut le plus nettement formulée par le dogmaticien Rothe et propagée par le

théologien H. Cremer qui la cita dans la préface de son *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* (7e éd., Gotha, 1893, p. VIII) : « On peut en effet parler à bon droit d'une langue du Saint-Esprit. Car, dans la Bible, il est tout à fait manifeste que l'Esprit divin a chaque fois usité la langue du peuple auquel il fit la révélation pour se faire une langue religieuse propre; à cet effet, il a modifié les éléments linguistiques et les concepts déjà présents pour en tirer une forme qui lui était spécialement appropriée. »

Chez les philologues classiques, qui se souciaient moins des considérations dogmatiques, mais qui s'indignaient contre cette *græcitas fatiscens*, contre ce « grec vulgaire », ce « mauvais grec », s'était répandue une conception plus rationnelle. Ils considéraient le grec de la Bible comme un spécimen de la *Koinè* parlée par les juifs hellénisés en Palestine et dans la diaspora, notamment à Alexandrie. A vrai dire, on ne possédait pas de documents de cette « langue judéo-grecque », de ce grec judaïsant, en dehors des écrits bibliques, mais on le mettait sur une même ligne avec le grec estropié de l'inscription de Silko dans laquelle R. Lepsius (*Die griech. Inschrift des nubischen Königs Silko*, dans *Hermes*, t. X, 1876, p. 129-144) avait découvert les traces d'une forte influence copte, la langue maternelle de l'auteur. Il était donc généralement reçu que le grec des « hellénistes », ainsi qu'on appelait alors les barbares hellénisés, avait un caractère très différent de celui des Hellènes et on le désignait par le terme « grec hellénistique », pour le distinguer de la *Koinè* des habitants de la Grèce continentale. Cette conception se retrouve chez tous les philologues classiques de cette période, notamment chez Ph. Buttmann (*Ausführliche griech. Sprachlehre*, 2e éd., Berlin, 1830-1839, t. I, p. 6) et H. Steinthal (*Gesch. der Sprachwiss.*, 2e édit., Berlin, 1890-1891, t. II, p. 45-48). Il est intéressant de trouver aussi la théorie du grec judaïsant chez un philologue classique de l'envergure d'un E. Norden (à savoir dans *Die antike Kunstprosa*, 4e réimpr., t. II, Leipzig-Berlin, 1923, p. 480-485). Cependant, le savant le plus représentatif de la thèse du grec judaïsant fut sans aucun doute l'abbé J. Viteau. C'est lui qui a le mieux fondé cette théorie en relevant plus systématiquement que ses prédécesseurs toutes les constructions sémitisantes de la Bible (dans *Étude [I] sur le grec du Nouv. Test. Le verbe : syntaxe des prépositions*, Paris, 1893; *Étude [II] sur le grec du Nouv. Test., comparé avec celui des LXX. Sujet, complément et attribut*, dans *Bibl. de l'École des hautes études*, fasc. 114, Paris, 1896; *Essai sur la syntaxe des voix dans le grec du Nouv. Test.*, dans *Revue de philol.*, t. XVIII, 1894, p. 1-41). Il a présenté, en outre, une très bonne vue d'ensemble de sa thèse dans son art. GREC BIBLIQUE, dans ce même *Dictionnaire de la Bible* (F. Vigouroux, t. III, 1912, col. 312-331). Sa méthode consiste à étudier spécialement les passages où l'usage des LXX concorde d'une part avec la syntaxe de l'original hébreu, d'autre part avec le Nouveau Testament. Dans ces cas il raisonne comme suit : « Cette expression existe dans le grec postclassique, mais elle existe aussi dans les LXX et elle traduit littéralement la construction hébraïque. C'est donc sous l'influence de cette dernière que les LXX et les auteurs du Nouveau Testament l'ont adoptée. » (Voir *Étude I*, proleg., p. LVI.)

2. *La découverte de Deissmann-Thumb et leurs prédécesseurs.* — Ainsi l'étude du grec biblique paraissait s'égarer dans une recherche oiseuse de sémitismes lorsqu'une découverte sensationnelle la ramena sur une nouvelle voie. Dans le cours du XVIIIe siècle, le hasard avait fait trouver en Égypte de nombreux papyrus, contenant des textes connus ou inconnus des auteurs classiques, mais aussi des lettres privées, des testaments, des quittances et des écrits de toute sorte, sortis de la plume des habitants de l'Égypte ptolémaïque, romaine et byzantine. En réalité, le premier de ces documents avait été importé en Europe en 1778 et était connu sous le nom de *Charta Borgiana* depuis sa publication par Nicolao Schow (*Charta papyracea græce scripta musei Borgiani Velitris...*, Rome, 1788). Les autres papyrus, découverts successivement entre 1820 et 1840, avaient également trouvé le chemin de l'Europe, où ils étaient conservés dans les musées. Les papyrus de Turin furent publiés en 1826-1827 par A. Peyron, ceux de Londres en 1839 par J. Forshall. En 1843 parut le t. I des papyrus de Leyde et ceux de Paris suivirent en 1865. Mais toutes ces publications passèrent pour ainsi dire inaperçues jusqu'à ce que, en 1877, des fellahs missent au jour une quantité importante de ces documents à Arsinoé, dans la région du Fayoum. Alors les papyrus s'imposèrent à l'attention du monde savant et des fouilles systématiques s'organisèrent. Au début, cependant, les papyrus furent surtout utilisés pour les données historiques qu'ils contenaient; il fallut attendre la fin du siècle avant que la découverte d'Adolf Deissmann mît aussi en évidence l'importance de la langue. A. Deissmann (mort en 1937), professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'université de Berlin, était à cette époque pasteur à Herborn et privatdocent à Marbourg où il avait publié *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »* (1892). En 1895 parurent ses *Bibelstudien*, en 1897 les *Neue Bibelstudien*, également à Marbourg. Dans ces deux ouvrages, Deissmann compara le grec de la Bible, spécialement celui du Nouveau Testament, avec la langue des inscriptions et des papyrus nouvellement découverts et constata une forte ressemblance. Cette confrontation lui permit de mettre fin à l'isolement qui avait si longtemps pesé sur la langue de la Bible.

a) D'une part, il trouva dans les nouveaux documents un grand nombre de mots qui jusqu'alors ne s'étaient rencontrés que dans la Bible et qui, partant, étaient marqués dans Ch.-G. Wilkius (*Clavis Nov. Test. philol.*, Leipzig, 1888) et dans Cremer comme *vox solum biblica et ecclesiastica*. La présence, dans les documents égyptiens « profanes », de ἀντίλημψις « secours », et ἀντιλήμπτωρ « aide »; ἀξίωμα, « prière »; ἀγάπη, « amour »; ἄφεσις, « ruisseau », « canal »; γένημα, « produit du champ » et πάροικος (mot « biblique », en opposition avec le terme « profane » μέτοικος) prouva combien peu ces mots étaient « bibliques, néo-testamentaires ou chrétiens ». Même des termes techniques tels que ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος et προφήτης se rencontraient dans les papyrus où ils avaient trait à certaines fonctions de prêtres païens. Cette constatation ébranla la théorie du grec biblique, dans l'acception étroite que ce terme possédait chez les théologiens. Deissmann sut se garder toutefois de l'exagération. Il tint compte de la possibilité que les juifs hellénisés et les premiers chrétiens aient formé de nouvelles expressions et de nouveaux termes pour les idées et les concepts qui leur étaient propres, mais ceux-ci sont à considérer comme des termes techniques tels qu'il en naît dans chaque nouveau mouvement culturel; ils enrichissent le vocabulaire mais n'ont rien à voir avec l'évolution linguistique telle quelle. « On ne peut pas — dit Deissmann — parler à cause de cela d'une nouvelle langue grecque. Qui parle d'ailleurs d'une langue de la *stoa* ou d'un grec du gnosticisme? Qui écrit une grammaire du néo-platonisme? Et pourtant tous ces mouvements ont enrichi et modifié le vocabulaire grec. » (Art. *Hellenistisches Griechisch*, dans J.-J. Herzog - A. Hauck, *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e éd., t. VII, p. 638.)

b) D'autre part, la comparaison avec les papyrus et les inscriptions amena Deissmann à douter aussi de l'existence d'une langue judéo-grecque ou grec judaïsant. Il releva en effet dans ces textes le mot ἀρετή avec la signification d'« éclat », « lustre » et « louange », inconnue en grec classique. Dans la Bible, cependant, cette signification passait pour un emprunt à l'hébreu. De même les mots δικαιοσύνη, δίκαιος, signifiant « normal »; ὑποζύγιον pour « un âne », et προφήτης au lieu de ἀρχιερεύς, ne pouvaient plus guère valoir comme caractéristiques du grec judaïsant après qu'on eût relevé leur présence dans les papyrus, les inscriptions ou dans d'autres documents grecs d'Égypte. En se basant sur ces faits, Deissmann nia l'existence d'une langue grecque spéciale parlée par les juifs hellénisés. Tandis que Viteau considérait beaucoup d'hébraïsmes sémantiques et syntaxiques des LXX comme usuels et propres à la langue judéo-grecque des traducteurs eux-mêmes, Deissmann les tenait pour accidentels et dus uniquement à l'influence de l'original et à la méthode imparfaite de traduction; ils ne peuvent donc passer pour des particularités linguistiques mais sont tout simplement des fautes de traduction.

Cette étude de Deissmann, qui s'occupait surtout de la lexicologie, fut reprise par A. Thumb (*Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Gesch. und Beurteilung der Koine*, Strasbourg, 1901). Celui-ci appliqua aussi les nouvelles données à la syntaxe et put noter dans les papyrus quelques constructions considérées auparavant comme sémitismes. Cet ouvrage servit mieux que tout autre à propager les idées de Deissmann, parce qu'il situa définitivement le grec de la Bible dans le cadre de l'évolution complète de la langue grecque. La Bible et les papyrus étaient désormais considérés comme les représentants de la *Koinè* parlée, différente de la *Koinè* écrite — la seule connue jusqu'alors — et qui constituait le chaînon manquant entre le grec classique et la langue moderne. Les particularités sémantiques et syntaxiques se rencontrant en même temps dans la Bible et dans les papyrus n'étaient plus désormais les vestiges de l'influence de langues étrangères mais des réactions de la langue parlée sur la langue écrite. Ainsi les barrières verticales que les philologues, comme Steinthal, avaient dressées entre le grec des Hellènes et la langue des barbares hellénisés, tombèrent pour faire place à une ligne de démarcation horizontale séparant la *Koinè* parlée de la *Koinè* écrite. Thumb compléta même la méthode de son prédécesseur en prenant aussi le grec moderne comme critère. D'après lui, on peut nier l'influence étrangère dans les constructions non classiques, soi-disant sémitisantes de la Bible, dès qu'on les trouve aussi en grec moderne, sans que les papyrus en donnent même des exemples; leur présence dans la langue d'aujourd'hui prouve suffisamment qu'elles appartiennent à l'évolution interne du grec et qu'elles relèvent de la *Koinè* parlée. Thumb exposa nettement son point de vue dans un article (*On the value of the modern greek for the study of ancient greek*, dans *Classical quarterly*, t. VIII, 1914, p. 181-205) servant de complément aux ouvrages suivants qui traitent des rapports entre le folklore et la littérature de la Grèce ancienne et moderne : D.-C. Hesseling, *De betekenis van het nieuwgrieks voor de geschiedenis der griekse taal en der griekse letterkunde*, Leyde, 1907; S. Menardos, *The value of byzantine and modern greek in hellenic studies*, Oxford, 1909.

Il est intéressant de noter que longtemps avant Deissmann et Thumb certains esprits éclairés avaient appliqué leur méthode pour autant que cela pouvait se faire ou qu'ils en avaient prévu la possibilité. Ainsi J.-E.-I. Walch (*Observ. in Matthaeum ex græcis inscr.*, Iéna, 1779) et F.-G. Sturz (*De dialecto macedonica et Alexandrina liber*, Leipzig, 1808) avaient déjà fait usage des inscriptions pour l'étude du grec de la Bible. En outre, Sturz s'était servi à cet effet du seul papyrus connu de son temps, la *charta Borgiana*, et, de même, H.-G.-J. Thiersch, dans son ouvrage sur le grec des LXX (*De Pentateuchi versione alexandrina libri tres*, Erlangen, 1840), consacra un chapitre à la *voluminum herculanensium et papyrorum græcorum auctoritas* (p. 87-90). Il reconnut d'ailleurs que les LXX se sont servis du dialecte alexandrin : *vulgari Alexandrinorum dialecto usi sunt* (p. 6). A. Peyron qui déclara dans l'introduction de son édition des papyrus de Turin avoir eu recours aux écrits contemporains, entre autres les LXX et le Nouveau Testament, pour préciser la signification insolite de certains mots, fit preuve d'une grande perspicacité (voir *Papyri græci regii Taurinensis Musei ægyptii editi atque illustrati*, ab A. Peyron, t. I, Turin, 1826, p. 21). On a fait remarquer que Z. Frankel (dans ses *Vorstudien zur Septuaginta*, 1841) n'a pas traité le problème des hébraïsmes mais qu'il a étudié le grec des LXX en lui-même. Cela paraît en effet extraordinaire pour ce temps-là. La considération suivante de J.-B. Lightfoot, à propos d'un mot du Nouveau Testament, connu seulement chez Hérodote, est particulièrement frappante : « Il ne faut pas s'imaginer que ce mot était tombé entre temps en désuétude, seulement parce qu'il ne se trouve pas dans les livres qui nous ont été conservés; probablement a-t-il toujours appartenu à la langue parlée. J'irai même plus loin et je dirai que, si nous pouvions retrouver les lettres que les gens ordinaires échangeaient entre eux, sans l'intention de faire de la littérature, nous aurions là la plus grande aide possible pour l'intelligence du Nouveau Testament. » Cette réflexion, émise en 1863 dans son cours à l'université de Cambridge, a été communiquée par J. Pulliblank à J.-H. Moulton qui l'a publiée dans les notes complémentaires de la 2ᵉ édition de sa grammaire. Depuis, J.-R. Harris (*The so-called biblical greek*, dans *Expository times*, t. XXV, 1913, p. 54 sq.) a fait remarquer que Lightfoot pourrait très bien dépendre ici d'une autre source, notamment des notes ajoutées par E. Masson à la 3ᵉ édition de sa traduction de la 6ᵉ édition de la grammaire de Winer. Grâce à sa connaissance du grec moderne, Masson, professeur à l'université d'Athènes, avait fait la même constatation que plus tard Deissmann grâce aux papyrus, à savoir que le soi-disant grec biblique était la langue parlée de la période hellénistique. Parmi les précurseurs de Deissmann on compte encore J. Donaldson et T.-K. Abbott qui se sont également prononcés contre l'isolement du grec de la Bible. Dans l'art. *Greek language (biblical)*, dans J. Kitto, *Cyclopædia of biblical literature* (3ᵉ éd., par W.-L. Alexander, t. II, 1864, p. 169-172*a*), J. Donaldson écrit : « Il nous semble maintenant que la langue dont font usage les LXX et les auteurs du Nouveau Testament était la langue parlée dans la conversation ordinaire. Ils l'ont apprise non pas par les livres mais plus vraisemblablement dans leur famille, dès leur enfance, ou sinon, plus tard, par l'enseignement oral. S'il en est réellement ainsi, les LXX sont la première traduction de la Bible, faite pour le peuple dans sa propre langue, et les auteurs du Nouveau Testament sont les premiers qui se soient adressés aux hommes dans la langue commune et ordinaire, compréhensible pour tous ceux qui parlaient grec. Le grec commun, ainsi employé, a en effet subi des modifications considérables à cause des circonstances dans lesquelles se trouvaient les auteurs, mais ces modifications ne font pas plus un dialecte spécial du grec que les américanismes et les scottismes ne font des dialectes particuliers de l'anglais parlé par les Américains et les Écossais » (voir W.-L. Lorimer,

Deissmannism before Deissmann, dans *The expository times*, t. XXXII, 1921, p. 330). T.-K. Abbott, de son côté, déclara que Hatch *(Essays in biblical greek)* avait exagéré l'influence des LXX sur le Nouveau Testament et conclut : « Le nombre des exemples où les LXX sont les seuls témoins de l'usage de mots particuliers, quoique relativement petit, se réduirait sans doute encore considérablement si notre connaissance de la langue populaire courante était plus développée » (*Essays chiefly on the original text of the Old and New Testaments*, Londres, 1891, p. 87). Farrar (*The messages of the books*, Londres, 1884, p. 151) et même J. Viteau, l'adversaire direct de Deissmann (*Étude I*, p. LIII) pressentaient aussi l'utilité des documents grecs d'Égypte pour l'étude de la langue de la Bible. N.-A. Bees (*Bibelgriech. und Neugriech.*, dans *Berl. philol. Wochenschr.*, t. XL, 1920, col. 476-478) a découvert un prédécesseur de Thumb en la personne d'un savant suédois du XVIIIe siècle, Jacob-Jonas Bjoernstaohl. Peu de temps avant sa mort, en 1779, celui-ci écrit dans une lettre : « En lisant ici (c'est-à-dire en Grèce) l'évangile de Jean, je m'aperçus que beaucoup de passages en deviennent tout à fait clairs si l'on observe attentivement les coutumes de ce pays et que beaucoup de mots et d'expressions s'y rencontrent qui, de mon avis, s'expliqueraient très bien par le grec moderne... Je suis peut-être le premier à émettre cette idée; je ne l'ai du moins encore rencontrée chez personne. Et pourquoi veut-on faire comprendre l'ancien hébreu par l'arabe moderne, la langue gothique de la Mésie par les nouveaux dialectes de la langue gothique-allemande, l'ancien gaulois par le français, etc., mais non pas le grec ancien par le grec moderne...? » (*Jacob-Jonas Bjoernstaohls Briefe auf seinen ausländischen Reisen an den königl. Bibliothekar C.-C. Goerwell*, aus dem schwedischen übersetzt von C.-H. Groskurd, Leipzig, 1783, p. 179). Environ un siècle plus tard, E.-M. Geldart (*The modern greek language in its relation to ancient greek*, Oxford, 1870, p. 102) écrit également : « Le grec d'aujourd'hui fournit un meilleur commentaire de la langue de Polybe, des LXX et du Nouveau Testament que les écrits des historiens, rhéteurs, grammairiens et philosophes contemporains. »

Le précurseur immédiat de Deissmann fut H.-A.-A. Kennedy. Dans son livre (*Sources of New Test. greek or the influence of the LXX on the vocabulary of the New Test.*, Édimbourg, 1895), il était parti de la même idée que Hatch dans ses *Essays*, mais, au cours de ses recherches, les conclusions de Hatch lui parurent de plus en plus douteuses. A la fin, il fut amené à ne pas attribuer à l'influence sémitique l'accord entre le grec des LXX et du Nouveau Testament, mais à lui trouver une autre cause. Tout en reconnaissant que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament se distinguent, quant à la langue, du reste des œuvres grecques, il trouva la raison principale de leur ressemblance dans le fait que tous les deux proviennent du même père, à savoir le grec parlé de ce temps (p. v).

L'existence de ces prédécesseurs n'enlève cependant rien aux mérites de Deissmann. Il était en effet indépendant d'eux et, surtout, lui le premier a disposé du matériel nécessaire pour démontrer que nous pouvons de plein droit « mettre nos éditions des LXX sur les papyrus de l'époque ptolémaïque » et « lire le Nouveau Testament sur les in-folio ouverts des collections d'inscriptions », ainsi qu'il s'exprime lui-même dans *Bibelstudien* (p. 75). L'importance de la découverte de Deissmann ressort d'ailleurs suffisamment du renouveau complet qu'elle provoqua dans l'étude du grec biblique et du nombre considérable de publications auxquelles elle donna lieu.

3. *Le renouveau de l'étude du grec biblique.* — *a) Les LXX.* — En parlant de l'étude du grec biblique au début de notre siècle, il faut faire la même remarque que pour le commencement du XIXe siècle. L'étude purement philologique de la langue des LXX a été contrariée dans son développement par un grand nombre d'autres problèmes qui demandent au préalable une certaine solution. La différence essentielle entre les LXX et le Nouveau Testament consiste dans le fait que les LXX sont une traduction d'un texte original, actuellement encore connu. Pour cette raison, le texte grec a été continuellement lié à son original sémitique et à plusieurs reprises on a voulu le remettre d'accord avec le texte hébreu. Ainsi Origène, le premier, confronta le texte des LXX, connu de son temps, avec les traductions plus fidèles d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque. Mais les copistes des *Hexaples* omirent certains signes diacritiques; de plus, en raison de leur tendance consciente à mettre d'accord la traduction avec son original hébreu, ils incorporèrent des parties des autres versions dans le texte des traducteurs alexandrins. Les recensions plus récentes de Lucien de Samosate et d'Hésychius, qui avaient introduit une certaine unité dans les versions répandues respectivement en Syrie et en Égypte, sont également représentées dans beaucoup de nos manuscrits et rendent extrêmement difficile la reconstitution du texte original de la traduction des LXX. Et pourtant, pour en étudier la langue, il est indispensable de posséder son texte authentique. Il en résulte donc que la critique textuelle, laquelle vise à reconstituer ce texte avec la plus grande certitude possible, occupe la place principale dans l'étude des LXX. L'état actuel de cette question est dressé par F.-G. Kenyon (*Recent developments in the textual criticism of the greek Bible*, Londres, 1933) et par G. Bertram (*Zur Septuaginta-Forschung*, I, *Textausgaben der Septuaginta*, dans *Theol. Rundschau*, nouv. sér., t. III, 1931, p. 283-296; et IIe part., *Das Textproblem der Septuaginta*, *ibid.*, nouv. sér., t. V, 1933, p. 173-186). Parmi les nombreux ouvrages concernant ce problème, il faut mentionner surtout la série des *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, parue sous la direction d'A. Rahlfs en préparation à la grande édition des LXX. Les trois premiers volumes (onze ouvrages différents) ont paru entre les années 1909 et 1926 à Berlin (dans les *Nachrichten der kön. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen*) ; le t. IV, 1re part., et le t. V ont été publiés hors série à Berlin, respectivement en 1928 et 1932. Un des principaux résultats de ces recherches est la constatation qu'il est impossible de reconstituer entièrement, d'après les manuscrits, les recensions hexaplarique, lucianique et hésychienne, ainsi que Lagarde se l'était proposé. A. Rahlfs en a fourni la preuve (*Das Buch Ruth, griech., als Probe einer krit. Handausgabe der LXX*, Stuttgart, 1922). On pourrait penser que l'original sémitique peut rendre des services dans le choix des variantes grecques en ce sens que, dans les cas où celles-ci correspondent avec l'hébreu, elles représentent le texte authentique. Cela n'est pas exact pour deux raisons. D'abord, parce qu'il est toujours possible qu'un mot grec, donnant une interprétation religieuse ou philosophique spéciale du traducteur alexandrin, ait été remplacé après coup par un mot traduisant plus fidèlement l'original. Ensuite, nos manuscrits du texte hébreu étant plus récents que ceux des LXX, il faut toujours envisager la possibilité que les massorètes, au VIIe siècle, ou leurs prédécesseurs, aient eux-mêmes changé ce texte en plusieurs passages pour le mettre d'accord avec la traduction grecque. Bref, on n'est pas d'accord sur la valeur respective des textes hébreu et grec. Parmi les ouvrages les plus récents, traitant de l'importance des LXX pour la

connaissance du texte hébreu prémassorétique, il convient de citer A. Sperber (*Septuagintaprobleme I*, Stuttgart, 1929, paru dans la grande série de P. Kahle, *Texte und Untersuchungen zur vormassoretischen Grammatik des Hebräischen. Beiträge zur Wiss. vom alten und neuen Testament*, IIIe sér., fasc. 13). Il faut remarquer en tout cas qu'il est tenu largement compte des LXX dans les études préparatoires à la troisième édition de la *Biblia hebraica* de R. Kittel (voir, par exemple, W. Rudolph, *Zum Text des Jer.*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, nouv. sér., t. VII, 1930, p. 272-286). Pour les rapports entre l'hébreu et le grec, consulter aussi M.-L. Margolis (*Studien zum griech. alten Testament I*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, t. XXVII, 1907, p. 212-270; *Complete induction for the identification of the vocabulary in the greek versions of the Old Testament with its semitic equivalents. Its necessity and the means of obtaining it*, dans *Journ. of the amer. orient. Soc.*, t. XXX, 1910, p. 310-312) et L. Treitel (*Die Septuaginta zu Hosea*, dans *Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums*, nouv. sér., t. V, 1897, p. 433-454; *Wert und Bedeutung der Septuaginta zu den XII kleinen Propheten, ibid.*, nouv. sér., t. XXXVII, 1929, p. 232-234). Quoique les questions de critique textuelle ne nous préoccupent pas spécialement, il peut être utile d'appeler l'attention sur : J.-A. Montgomery (*The hexaplaric strata in the greek text of Dan.*, dans *Journ. of bibl. lit.*, t. XLIV, 1925, p. 289-302), O. Pretzl (*Septuagintaprobleme im Buch der Richter. Die griech. Handschriftengruppen im Buch der Richter untersucht in ihrem Verhältnis zu einander*, dans *Biblica*, t. VII, 1926, p. 233-269, 353-383) et en particulier J. Ziegler (*Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, dans *Alttest., Abhandl.*, t. XII, 3e fasc., Munster-en-W., s. d. [1934], qui mérite de servir de modèle en son genre.

Quant à la question de savoir quel texte hébreu a servi de base à la traduction des LXX, la théorie de Wutz a retenu un certain temps l'attention des savants. F. Wutz (*Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, dans P. Kahle, *Texte und Untersuchungen. Beiträge zur Wiss. vom alten Testament*, IIe sér., t. I, fasc. 1, Berlin, 1925; t. II, fasc. 9, Stuttgart, 1933) lança de nouveau l'hypothèse, soutenue déjà en 1772 par Tychsen, que les LXX ont fait leur traduction sur un texte hébreu, transcrit préalablement en caractères grecs. Mais, à présent, on n'attache plus beaucoup d'importance à cette théorie que s'est mis en devoir de réfuter J. Fischer (*Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch*, dans *Alttest. Abhandl.*, t. X, fasc. 2, Munster-en-W., 1924; *Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch*, dans *Beihefte zur Zeitschr. für die Alttest. Wiss.*, t. XLII, 1926; *In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor?* dans *Beihefte zur Zeitschr. für die Alttest. Wiss.*, t. LVI, 1930). Se rapportent aussi à la théorie de Wutz : E. König (*Die neuesten Kämpfe um den Wert der Septuaginta*, dans *Jeschurun*, t. XII, 1925, p. 349-364, 444-460. Dans ce même article, König réfute Th. Derjugin, *Bibel und Griechen*, Leningrad, 1925, qui prétend que l'Ancien Testament, écrit originellement en grec, aurait ensuite été traduit en hébreu par les juifs. De ce chef, la langue hébraïque aurait subi une forte influence du grec; *Sind « Transkriptionstexte » als Vorlagen der Septuaginta eine neue Vermutung von Wutz?* dans *Jeschurun*, t. XIII, 1926, p. 327 sq.), C. Heller (*Untersuchungen zur Septuaginta, I. Die Tychsen-Wutzsche Transkriptionstheorie*, Berlin, 1932); J. Ziegler (*Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job*, dans *Miscellanea biblica*, t. II, Rome, s. d. [1934], p. 277-296).

Pour ce qui regarde l'édition du texte, une preuve évidente de l'intérêt qu'on porte maintenant à l'étude de la Bible grecque réside dans le fait qu'on a entamé de deux côtés à la fois ce problème. L'édition de Cambridge, annoncée dans le *Cambridge university reporter* du 13 mars 1883, ressemble plutôt à celle de Holmes Parsons parce qu'elle prend un manuscrit comme base et donne ensuite les variantes d'autres manuscrits et de nombreux autres témoins. Cette édition s'intitule d'ailleurs *The Old Testament in greek, according to the text of the codex Vaticanus supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint.* Jusqu'à présent ont paru : A.-E. Brooke-N. Mc Lean, *The Octateuch*, 4 vol., 1906-1917; A.-E. Brooke-N. Mc Lean-H.-St-J. Thackeray, *The later historical books*, t. I : *I and II Samuel*, Cambridge, 1927; *I and II Kings*, New-York, 1930. Pour satisfaire entre temps aux besoins urgents, cette même société a fait paraître une édition complète des LXX, donnant seulement la lecture des grands manuscrits onciaux. Cette édition, qui a déjà rendu d'immenses services à l'étude du grec biblique, s'intitule : H.-B. Swete, *The Old Testament in greek according to the Septuagint*, 3 vol., Cambridge, 1887-1894 (depuis ont paru plusieurs rééditions). Le travail de la Société des sciences de Göttingue, sous la direction de A. Rahlfs, diffère de celui de Cambridge en ce qu'il veut faire une véritable recension nouvelle. Cela nécessita les nombreux ouvrages préliminaires concernant la critique textuelle dont il a été parlé plus haut. En fait d'édition proprement dite, A. Rahlfs a publié jusqu'à présent de sa *Septuaginta Societatis scientiarum Gottingensis* : t. I, *Genesis*, Stuttgart, 1926; t. X, *Psalmi cum Odis*, 1re part., 1931; 2e part., 1931. Son édition du livre de Ruth a déjà été mentionnée. Comme une œuvre posthume de Rahlfs vient de paraître une édition complète des LXX, renfermant les variantes des manuscrits onciaux et qui semble appelée à faire une forte concurrence au travail de Swete. Indépendamment de ces deux grandes entreprises, il a paru quelques éditions spéciales : R.-R. Ottley, *Isaiah according to the Septuagint*, Cambridge, t. I, 1904 (2e éd., 1909); t. II, 1906; E. Nestle, *Das Buch Jeremia griechisch und Hebräisch* (publié par J. Dahse et Erwin Nestle, fils de Eberhard Nestle), Stuttgart, 1924; S.-S. Tedesche, *A critical edition of I Esdras*, 1928; A.-E. Brooke-N. Mc Lean, *The book of Judges according to the cod. Alexandrinus*, Cambridge, 1897; J.-H. Hart, *Ecclesiasticus in Greek*, Cambridge, 1909; W.-O.-E. Oesterly, *Studies in the greek and latin versions of the book of Amos*, Cambridge, 1902; J. Meinhold-H. Lietzmann, *Amos the Prophet*, dans *Materials for use of theol. lecturers and students*, n. 15, 16, Cambridge, 1907. Un choix de textes des livres historiques, avec introduction et notes détaillées est donné par F.-C. Conybeare-St.-G. Stock, *Selections from the Septuagint according to the text of Swete. A grammatical introduction*, Boston, 1905. Très importante aussi est l'œuvre de R.-H. Charles, concernant les apocryphes, qui remplace tout ce qui avait été fait dans ce domaine pendant le XVIIIe siècle par Fabricius (mort en 1736). Citons R.-H. Charles, *The ethiopic version of the book of Jubilees*, Oxford, 1895 (trad. *The book of Jubilees or the little Genesis*, Londres, 1917); *The ascension of Isaiah*, Londres, 1900; New-York, 1919; *The ethiopic version of the book of Enoch*, Oxford, 1906; *The apocalypse of Baruch*, trad., Londres, 1918; *The greek versions of the Testament of the twelve patriarchs*, Oxford, 1908.

Il n'est pas étonnant que les questions du but, du lieu et de la méthode de la traduction des LXX aient attiré l'attention des savants plus que les problèmes philologiques. Ces trois questions sont traitées dans la lettre du pseudo-Aristée. Les premiers soupçons sur l'authenticité de cette lettre datent du temps de

Louis Vivès, dans son *Commentaire sur Augustin*, « *De civitate Dei* », XVIII, 4, 1522. Après quelques discussions entre J. Scaliger et Ussherr-Voss, cette authenticité fut définitivement rejetée par H. Hody, *De bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latinæ vulgata libri IV*, Oxford, 1705. Dans ces dernières années, des études approfondies ont été consacrées à cette lettre et ont prouvé définitivement qu'elle était apocryphe. Voir R. Tramontano, *La lettera di Aristea a Filocrate. Introduzione, testo, versione e commento*, Naples, 1931; H.-G. Meecham, *The oldest version of the Bible.* « *Aristeas* » *on its traditional origin*, Londres, 1932.

C'est donc d'un document apocryphe et légendaire que provient notre appellation « les LXX » pour la plus ancienne traduction grecque de l'Ancien Testament. Il convient par conséquent de se méfier de son récit, surtout pour ce qui regarde le but assigné à ce travail, à savoir le complétement de la bibliothèque de Ptolémée Philadelphe. M. Gaster (*The Samaritans*, Londres, 1925, p. 112-123) a prétendu que cette traduction a été faite en Palestine dans un but apologétique, les juifs voulant montrer aux Grecs la richesse de leur littérature. Cette thèse jouit toutefois de peu de faveur; on suppose plutôt que la traduction a été faite à Alexandrie pour satisfaire aux besoins des juifs de la diaspora qui ne connaissaient plus, ou plus assez, l'hébreu pour lire l'Écriture dans la langue originale (cf. H.-St.-J. Thackeray, *Some aspects of the greek Old Test.*, Londres, 1927). Quant à la méthode de traduction, une trouvaille très intéressante a été faite par H.-St.-J. Thackeray. Il a constaté en effet que les livres de Jérémie et d'Ezéchiel ont été traduits chacun par deux traducteurs. Chaque traducteur a pris pour son compte à peu près la moitié d'un livre (cf. *Journal of theol. studies*, t. IV, 1903, p. 245-266, 398-411). Ces recherches sur l'existence de plusieurs traducteurs ont été poursuivies par le même savant pour les livres prophétiques et les livres de Samuel et des Rois (*Journ. of theol. studies*, t. IV, 1903, p. 578-585; t. VIII, 1907, p. 262-278). Dans l'Exode, le Lévitique et les Psaumes, il a cru trouver les traces du travail d'une seconde main à partir de la seconde moitié de chaque livre (*The bisection of books in primitive Septuagint manuscr.*, dans *Journal of theol. studies*, t. IX, 1908, p. 88-98). Une vue d'ensemble de ces études et une classification des différents livres des LXX d'après la pureté de la langue se trouve dans l'introduction de la grammaire de Thackeray. Pareilles études ont encore été faites par G.-B. Gray (*The greek version of Isaiah is it the work of a single translator?* dans *Journal of theol. studies*, t. XII, 1911, p. 286-293), par J. Schäfers (*Ist das Buch Ezekiel in den LXX von einem oder mehreren Dolmetschern übersetzt?* dans *Theol. und Glaube*, t. I, 1909, p. 289-291) et par O.-J. Baab (*A theory of two translators for the greek Genesis*, dans *Journal of bibl. liter.*, t. LII, 1933, p. 239-243). Le travail le plus important en cette matière est celui de J. Herrmann-F. Baumgärtel (*Beiträge zur Entstehungsgesch. der Septuaginta*, dans *Beiträge zur Wiss. vom alt. Test.*, nouv. sér., fasc. 5, Berlin-Stuttgart-Leipzig, 1923). Ce livre rectifie certaines données de Thackeray et les complète par l'étude du livre des Douze prophètes et du Pentateuque. Herrmann met ces données en rapport avec la légende du pseudo-Aristée et en conclut que la traduction d'une grande partie de la Bible a été réellement une entreprise officielle de la communauté juive d'Alexandrie, qu'elle a été exécutée par une commission nombreuse de savants et que son autorité a été officiellement reconnue (p. 50). Peut-être l'idée suggérée par A. Kaminka (*Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher*, dans *Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judentums*, t. LXXII; nouv. sér., t. XXXVI, 1928, p. 49-60, 242-273, paru également dans la série *Schriften der Gesellsch. zur Förderung der Wiss. des Judentums*, n. 33, Francfort-sur-le-Mein, 1928) peut-elle jeter quelque lumière sur l'origine de la traduction grecque. Kaminka a fait remarquer que le récit du péché de David (II Sam., XI sq.), auquel Thackeray assigne un autre traducteur que pour la partie précédente, est mentionné dans la Mischna (*Meg.*, c. IV, § 10) comme ne pouvant pas servir de *Haphtarah* dans la lecture publique à la synagogue. D'autre part, Ez., XXXVI, 24-38, qui se distingue du reste du livre comme dépendant d'un traducteur particulier, fait précisément partie de la *Haphtarah* du *Sabbat Para* (Ez., XXXVI, 16-38). Ces données font supposer (p. 50) que les parties servant à la lecture dans la synagogue étaient traduites séparément et se trouvent parmi les meilleures pièces de traduction, comparables, au point de vue de la langue, avec le Pentateuque. Les autres observations, contenues dans cet article, méritent également l'attention.

Passons aux travaux nettement philologiques sur les LXX. Il va sans dire que les idées de Deissmann, qui inauguraient une méthode entièrement nouvelle dans l'étude du grec biblique, ne furent pas aussitôt admises par tout le monde. Toutefois, très peu de gens osèrent le contredire ouvertement. Un de ses adversaires déclarés fut I. Korsunsky (*La trad. des LXX, sa signification dans l'histoire de la langue et de la littérature grecques*, Moscou, 1898, en russe). Cet auteur tâcha de sauver la notion du grec biblique, dans son sens le plus restreint, en recherchant dans les LXX tous les mots employés dans une acception noble et élevée qui ne se rencontraient pas en grec classique. Il paraît étonnant qu'un savant aussi averti que H.-B. Swete s'en soit tenu à l'ancien point de vue. Son livre (*An introd. to the Old Test. in greek*, Cambridge, 1900) donne une orientation précieuse concernant tous les problèmes que posent les LXX; le caractère propre de la langue y est très bien mis en relief, mais cette langue demeure le représentant du grec judaïsant d'Égypte, la langue des grand'places et des rues d'Alexandrie (p. 9). Le débutant dans l'étude des LXX trouvera une pareille initiation, quoique dans une forme plus vulgarisatrice et en accord avec les idées de Deissmann, dans *A handbook to the Septuagint*, New-York, s. d. [1920], de R.-R. Ottley (l'éditeur de la 3e éd. de Swete, en 1914). Un exposé des nouvelles idées se trouve dans H.-A. Redpath (*The present position of the study of the Septuagint*, dans *The American journal of theol.*, t. VII, 1903, p. 1-19), mais toutes les conséquences de la nouvelle découverte sont le mieux mises en lumière dans R. Meister (*Prolegomena zu einer Grammatik der LXX*, dans *Wiener Studien*, t. XXIX, 1907, p. 228-259) et dans J. Psichari (*Essai sur le grec de la Septante*, dans *Revue des études juives*, t. LV, 1908, p. 161-208; tiré à part, Paris, 1908). Ce dernier, étant de nationalité grecque, accentue surtout l'idée de Thumb sur la valeur du grec moderne pour l'étude de la *Koinè* dont les LXX sont « le grand monument » (p. 164). Il va même jusqu'à nier un grand nombre d'hébraïsmes à cause de leur ressemblance plus ou moins grande avec des expressions néo-grecques et prétend fixer le texte authentique des LXX au moyen du grec moderne en se basant sur le principe « plus une forme est *vulgaire* dans la LXX, plus elle mérite notre respect, c'est-à-dire notre étude » (p. 171). D'autre part, il se montre plus modéré que Deissmann et estime assez haut le nombre d'hébraïsmes accidentels, dus à l'imperfection de la méthode des traducteurs. Il veut les découvrir également à l'aide du grec moderne et émet l'hypothèse qu'on pourrait les trouver en comparant les LXX avec une version néo-grecque, faite directement sur l'original hébreu, par exemple la traduction

du Pentateuque en grec moderne, mais en caractères hébreux, faite en 1547 (publ. en transcription grecque par D.-C. Hesseling, *Les cinq livres de la Loi* [*le Pentateuque*], Leyde-Leipzig, 1897). Cette idée fut développée par H. Pernot qui compara le texte des LXX avec cette traduction et avec le néo-grec en général pour ce qui concerne la Genèse (I, 1-14), le Lévitique (I, 1-9), les Psaumes (I, 1-6) et Daniel (I, 1-5). Il en conclut à l'existence, dans les LXX, d'un grand nombre d'expressions non helléniques, dues à l'influence sémitique (cf. H. Pernot, *Observ. sur la langue de la Septante*, dans *Revue des études grecques*, t. XLII, 1929, p. 411-425). Les principaux travaux philologiques que la nouvelle découverte a inspirés sont les grammaires de R. Helbing (*Grammatik der Septuaginta. Laut- und Wortlehre*, Göttingue, 1907) et de H.-St.-J. Thackeray (*A grammar of the Old Testament in greek*, t. I, *Introd., orthography and accidence*, Cambridge, 1909). Parues indépendamment l'une de l'autre, ces deux grammaires arrivèrent aux mêmes résultats et démontrèrent une parfaite ressemblance entre la langue des LXX et celle des papyrus quant à l'orthographe et à la morphologie. La tâche des deux auteurs aurait été grandement facilitée s'ils avaient pu utiliser dès le début de leurs recherches l'ouvrage d'E. Mayser (*Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemaerzeit*, t. I, *Laut-und Formenlehre*, Leipzig, 1906) qui se trouve exactement dans le même rapport envers les grammaires des LXX que le livre de Sturz vis-à-vis de celui de Thiersch au siècle précédent. De 1926 à 1934 a paru le t. II de la grammaire de Mayser, traitant de la syntaxe. Dans leur introduction, Helbing et Thackeray se déclarèrent partisans de la théorie de Deissmann et reconnurent qu'une expression non classique des LXX, même si elle correspond à une expression analogue en hébreu, ne peut plus passer pour un hébraïsme, mais doit être considérée comme propre à la *Koinè* populaire et parlée, dès qu'elle se rencontre aussi dans les documents d'Égypte. Helbing n'eut plus l'occasion de traiter systématiquement la syntaxe des LXX sous ce rapport, mais il publia *Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der* Κοινή (Göttingue, 1928), où il étudie les cas très importants dans lesquels un verbe transitif avec l'accusatif, en grec classique, est remplacé par une locution prépositionnelle. A cause de la présence de la plupart de ces locutions dans les papyrus, Helbing les mit sur le compte de la *Koinè* parlée et nota cinquante-sept hébraïsmes syntaxiques de ce genre dans les LXX. Il est regrettable qu'il n'ait pas jusqu'à présent paru plus de travaux conçus de cette façon. Pareilles recherches sont pourtant facilitées depuis l'apparition de l'ouvrage d'E. Hatch-H.-A.-Redpath (*A concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Test.*, 3 vol., Oxford, 1897-1906). Les autres études philologiques sont : M. Johannessohn, *Gebrauch der Kasus in der Septuaginta*, diss., Berlin, 1910; *Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta*, dans *Nachrichten der gött. Gesellsch. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, 1925 ; tiré à part, Berlin, 1925, et rééd. dans les *Mitteil. des LXX-Unternehmens*, de Rahlfs, t. III, fasc. 23; *Das biblische* καὶ ἐγένετο *und seine Geschichte*, dans *Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung*, t. LIII, 1926, p. 161-212. Dans le même sens sont conçus : J. Sterenberg, *The use of the conditional sentences in the Alexandrinian version of the Pentateuch*, diss., Munich, 1908; M.-L. Margolis, *The particle* ἤ *in Old Testament greek*, dans *American journal of semitic languages and literatures*, t. XXV, 1909, p. 257-275; E. Gärtner, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit*, diss., Berlin, 1912. Des études très utiles et pouvant servir de modèle sont : K. Huber, *Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Leviticus*, Giessen, 1916, et A. Debrunner, *Zur Uebersetzungstechnik der Septuaginta. Der Gebrauch des Artikels bei* κύριος, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttest. Wiss.*, t. XLI, 1925, p. 69-78. L'existence d'un certain principe rythmique dans le livre de la Sagesse a été découverte par Thackeray (dans *Journal of theol. studies*, t. VI, 1905, p. 232-237). Ce point de vue mérite attention parce qu'il peut être utile pour la critique textuelle et pour l'étude de la méthode de traduction. Mentionnons encore Cl. Könnecke (*Die Behandlung der hebräischen Namen in der Septuaginta*, dans *Programm des kön. und Gröning'schen Gymnasiums zu Stargard in Pommern*, Stargard, 1895); H.-A. Redpath (*The geography of the Septuagint*, dans *American journal of theol.*, t. VII, 1903, p. 289-307) et H.-S. Blank (*The Septuagint renderings of Old Test. terms for law*, dans *Hebrew union college annual*, t. VII, 1930, p. 259-283). Je n'ai pas pu prendre connaissance de Π. Μπρατσιώτης, Ἡ διὰ τὴν ἐπιστήμην καὶ μάλιστα τὴν ἑλληνικὴν σπουδαιότης τῆς μεταφράσεως τῶν Ο', dans Ἐκκλησία, 1928, p. 145-147; Id., Σύντομος εἰσαγωγὴ εἰς τὴν μετάφρασιν τῶν Ο'. Athènes, 1929.

b) Le Nouveau Testament. — Pour le Nouveau Testament, la critique textuelle n'est heureusement pas si compliquée que pour les LXX. Certaines autorités prétendent qu'ici aussi une certaine revision a eu lieu; elle ne pouvait toutefois amener des changements très profonds parce qu'elle ne tendait pas à mettre le texte d'accord avec un original sémitique connu. Il s'agirait surtout d'un remaniement du texte dans le but de le rendre conforme aux règles des atticistes. Le problème a été étudié systématiquement par W. Michaelis (*Der Attizismus und das neue Test.*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, t. XXII, 1923, p. 91-121). D'après lui, il n'y a pas eu de remaniement systématique du texte dans le sens des atticistes, quoique certaines variantes semblent dues à pareilles tendances. Mentionnons en passant le petit travail de D. Plooij (*Tendentieuse varianten in den Text der Evangeliën*, discours inaugural, Leyde, 1926) dans lequel l'auteur attire l'attention sur la portée de certaines variantes, en apparence insignifiantes, des évangiles.

La découverte de Deissmann a eu pour effet principal l'apparition de nombre de nouvelles grammaires concernant le grec du Nouveau Testament. Celle de F. Blass, tout en ayant une grande valeur intrinsèque, est aussi intéressante par son introduction où se manifeste un revirement important dans les idées de l'auteur vis-à-vis des nouvelles théories. Dans sa critique des *Bibelstudien*, Blass avait écrit : « ...il demeure indéniable que, parmi tout ce qui a jamais été écrit en grec, les livres du Nouveau Testament forment un groupe spécial et complètement isolé, parce qu'eux seuls, ou presque seuls, représentent, pas tout à fait, mais assez pure, et en de gros fragments, la langue parlée de ce temps, en opposition avec la langue littéraire. A cela tous les papyrus ne peuvent rien changer, même s'il y en avait beaucoup plus : il leur manque l'esprit et, partant, la valeur interne. Au surplus, ils sont rédigés pour la plupart en langue de chancellerie et livresque. » (Cf. *Neue theol. Literaturzeitung*, t. XX, 1895, p. 487.) Dans l'introduction de sa *Grammatik des neutestamentl. Griechisch* (Göttingue, 1896, p. 2), on trouve au contraire : « Très pure, beaucoup plus pure même que dans le Nouveau Testament, la langue vulgaire parlée est représentée... dans les notes privées, dont le nombre et l'importance ne cessent d'accroître, à la suite des découvertes de plus en plus nombreuses en Égypte. La langue du Nouveau Testament se laisse situer à bon droit dans ce cadre, et celui qui écrit une grammaire de la langue populaire de ce temps, en se basant sur ces témoignages et sur ces documents, agit

peut-être mieux du point de vue linguistique que celui qui se limite à la langue du Nouveau Testament. » Cette grammaire connut plusieurs éditions; la 4e, en 1913, fut revue par A. Debrunner qui publia aussi la 6e en 1931. La grammaire la plus importante est sans doute celle de J.-H. Moulton (*A grammar of New Test. greek*, t. I, *Prolegomena*, Édimbourg, 1906; 2e éd., 1906; 3e éd., 1908; nouveau tirage en 1919; t. II, *Accidence and word formation, with an appendix on semitisms in the New Test.*, édité par W.-F. Howard, fasc. 1-2, Édimbourg, 1919-1920; fasc. 3, New-York, 1929). Cette grammaire avait été précédée de nombreux articles de Moulton (notamment : *Notes from the papyri*, dans *Expositor*, VIe sér., t. III, 1901, p. 271-282; t. VII, 1903, p. 104-121; t. VIII, 1903, p. 423-439; *Grammatical notes from the papyri*, dans *Classical review*, t. XV, 1901, p. 31-37, 434-442; t. XVIII, 1904, p. 106-112, 151-155; *Characteristics of New Test. greek*, dans *Expositor*, VIe sér., t. IX, 1904, p. 67-75, 215-225, 310-320, 359-368; t. X, 1904, p. 124-134, 168-174, 276-283, 353-364, 440-450). Moulton fut un partisan enthousiaste de Deissmann. Il est certainement le savant qui a nié le plus grand nombre de sémitismes syntaxiques, ayant repéré personnellement leurs parallèles dans les papyrus, ce qui lui permit de considérer ces expressions comme propres à la *Koinè* vulgaire et parlée. Il était d'ailleurs persuadé qu'en poursuivant ces recherches, et grâce à de nouvelles découvertes de documents, ces sémitismes se réduiraient à un nombre infime. C'est pourquoi il est intéressant d'examiner la liste publiée par Howard, à la fin du dernier fascicule de la grammaire, où sont catalogués les sémitismes pour lesquels on a relevé jusqu'à présent des parallèles dans les papyrus. Ce coup d'œil sur la position actuelle du problème démontre que peu de sémitismes syntaxiques ont disparu de la liste en dehors de ceux que Moulton en a rayés. Les autres grammaires, qui ont accepté le point de vue de Deissmann, sont : A. Boatti, *Grammatica del greco del Nuovo Test.*, Venise, 1908-1910; L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechische des neuen Testaments in Zusammenhang mit der Volkssprache*, Tubingue, 1911; 2e éd. augm., 1925; A.-T. Robertson, *A grammar of the greek New Testament in the light of historical research*, New-York, 1914; 4e éd., 1923; 5e éd., 1931. F.-M. Abel (*Grammaire du grec bibl.*, dans *Études bibl.*, Paris, 1927) traite le grec des LXX en rapport avec la langue du Nouveau Testament. Quelques grammaires de moindre importance ou pour débutants sont : S.-M. Green, *Handbook to the grammar of the greek New Testament*, Londres, 1886; A.-T. Robertson, *Short grammar of the greek New Testament*, 1908; 8e éd., 1930; Mgr Jaquet, *Grammaire du grec du Nouveau Testament*, Paris, 1927; H.-E. Dana-J.-R. Mantey, *A manual grammar of the greek New Testament*, S. P. C. K., 1928, etc.; Dom Bernard Botte, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Paris, J. de Gigord, 1933. Abstraction faite des introductions de ces grammaires, l'importance des nouvelles théories a encore été exposée dans les études suivantes : J. Erdös, *A propos de la langue grecque du Nouveau Testament* [en hongrois], dans *Egyetemes philologiai közlöny*, t. XXV, 1901, p. 107-123, 197-207; S. Dickey, *New points of view for the study of an old problem : the greek of the New Testament*, dans *Princeton theol. review*, t. I, 1904, p. 631-636; S. Sobolevsky, *La langue commune grecque dans ses rapports avec la langue de l'Écriture sainte* [en russe], dans *Pravoslavn. bogoslovsk. enciklop.*, t. IX, Saint-Pétersbourg, 1908 (trad. en grec par Γ. Παπαμιχαήλ, Ἡ κοινὴ ἑλληνικὴ γλῶσσα ἐν σχέσει πρὸς τὴν τῶν ἁγ. γραφῶν, dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. II, 1909, p. 297-318, 377-411, 481-548; tiré à part, Alexandrie, 1909; S. Angus, *Modern methods in New Testament philology*, dans *Harvard theol. review*, octobre 1909); *The* Κοινή, *the language of the New Testament*, dans *Princeton theol. review*, janvier 1910; G. Milligan, *The greek papyri with special reference to their value for New Testament study*, 1912 (en faisant toutefois certaines réserves, p. XXIX); H. Stocks, *Das neutestamentliche Griechisch im Lichte der modernen Sprachforschung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XXIV, 1913, p. 633-653, 681-700; Bror Olsson, *De gregiska papyrusfynden i Egypten med särskild hänsyn till Nya Testamentet*, Stockholm, s. d. [1929]; G. Bonaccorsi, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, t. I, *Introduzione, vangeli, atti degli apostoli*, Turin, s. d. [1933]. Un exposé analogue se trouve aussi dans H.-G. Meecham (*Light from ancient letters. Private correspondence in the non-literary papyri of Oxyrhynchos... and its bearings on New Test. language and thought*, Londres, 1923), où la langue du Nouveau Testament est comparée avec celle des papyrus privés des premiers siècles. De plus, le Nouveau Testament a été comparé avec le grec des inscriptions par G. Thieme (*Die Inschriften von Magnesia am Meander und das neue Test.*, Göttingue, 1906), H.-P. Hatch (*Some illustrations of New Test. usage from greek inscriptions of Asia Minor*, dans *Journal of bibl. lit.*, t. XXVII, 1908, p. 134-146), J. Rouffiac (*Recherches sur les caractères du grec dans le Nouv. Test. d'après les inscriptions de Priène*, Paris, 1911), W.-D. Ferguson, (*The legal terms common to the macedonian inscriptions and the New Test.*, dans *Hist. and linguistic studies...*, IIe sér., t. II, Chicago, 1913). Cette confrontation avec les inscriptions fournit surtout des résultats au point de vue lexicologique. De même que les données syntaxiques, résultant de la comparaison du Nouveau Testament avec les papyrus, sont réunies dans la grammaire de Moulton-Howard, ainsi les données lexicologiques, fournies par la comparaison avec les papyrus, les inscriptions et les ostraca, sont cataloguées dans J.-H. Moulton-G. Milligan (*The vocabulary of the greek Testament from the papyri and other non literary sources*, Londres, 1914 sq. [en cours de publication]). Ce dictionnaire a aussi été précédé d'une série de *Lexical notes from the papyri* (dans *The expositor*). Les dictionnaires suivants tiennent également compte des nouvelles méthodes : F. Zorell, *Lexicon græcum Novi Testamenti*, Paris, 1911; 2e éd., 1931; H. Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum neuen Testament*, Hannover-Leipzig, 1913; 3e éd., 1929; W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Giessen, 1924-1928, conçu originellement comme 2e édition remaniée d'E. Preuschen, *Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Giessen, 1910; G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, Stuttgart, 1932 sq. (en cours de publication) qui doit remplacer le vieux Cremer, met également en application les théories de Deissmann. En même temps paraissent encore de nouvelles éditions des dictionnaires de l'ancien style tels que : H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gracität*, Gotha, 10e éd., 1915; 11e éd., 1923, par J. Kögel; L.-W. Grimm, *Lexicon græco-latinum in libros Nov. Test.* (originairement *Chr. Gottlibii Wilkii Clavis Nov. Test. philologica*), 4e éd., Leipzig, 1903; J.-H. Thayer, *A greek-english lexicon of the New Testament being Grimm's Wilke's Clavis Nov. Test. translated, revised and enlarged*, 4e éd., Édimbourg, 1908. L'ouvrage de J.-M.-S. Baljon (*Grieksch-theol. woordenboek hoofdzakelijk van de oud-christelijke letterkunde*, Utrecht, 1896; 2e éd., 1908) traite en même temps le grec des LXX et du Nouveau Testament. Voir aussi E.-A. Sophocles, *Greek lexicon*

of the roman and byzantine periods, Boston, 1870. Il convient de mentionner encore un ouvrage extrêmement utile : W.-F. Moulton-A.-S. Geden, *A concordance to the greek Testament according to the text of Westcott and Hort*, Édimbourg, 1899; 2e éd., 1906. A propos de ces dictionnaires, il faut noter aussi l'existence des études de synonymes telles que R.-Ch. Trench, *Synonyms of the New Testament*, 12e éd., Londres, 1894, et G. Heine, *Synonymik des neutestamentlichen Griechisch*, Leipzig, 1898.

A la suite de Thumb, H. Pernot a étudié la langue du Nouveau Testament à la lumière du grec moderne dans ses *Pages choisies des évangiles* (Paris, 1925) et ses *Études sur la langue des évangiles* (Paris, 1927). Il prétend démontrer que « les évangiles sont en réalité notre premier texte grec moderne » (*Pages choisies*, p. 2), mais, comme on l'a très justement fait remarquer (R. T., dans *Revue bibl.*, 1928, p. 620), son examen ne semble pas rectifier beaucoup l'intelligence qu'on obtient du texte par les inscriptions et les papyrus. Signalons en passant la traduction des quatre évangiles en grec moderne par A. Pallis, Ἡ Νέα Διαθήκη (Liverpool, 1902).

Indépendamment de la question des sémitismes, la langue du Nouveau Testament a été étudiée au point de vue vocabulaire par G. Hatzidakis, Περὶ τῆς ἑνότητος τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης, dans Ἐθνικὸν πανεπιστήμιον (Athènes), Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίς (t. VI, 1908-1909, p. 47-151). Le vocabulaire du Nouveau Testament y est comparé avec celui du grec moderne et il résulte de cet examen que sur 4 900 mots environ du Nouveau Testament, 2 280 vocables sont encore en usage, 2 220 mots, tout en n'étant plus usuels, demeurent parfaitement intelligibles; restent donc 400 mots qui ne peuvent plus être compris par un Grec d'aujourd'hui s'il ne connaît que sa langue maternelle. Le vocabulaire est également étudié par J.-A. Ljubarski (*Zur Wortbildungslehre der neutestamentl.* Κοινή *und die neutestamentl.* Κοινή *im Lichte der modernen Sprachforschung*, Kamjemec, 1926) et Ernest De Witt Burton (*New Testament word studies*, Chicago, 1927). Certaines questions grammaticales sont traitées dans la 2e édition de l'ouvrage déjà cité d'E. De Witt Burton (*Syntax of the moods and tenses in New Testament greek*, Chicago, 1893; la 3e édition [Édimbourg, 1898] est traduite et remaniée par J. de Zwaan, *Syntaxis van de wijzen en tijden in het grieksche Nieuwe Testament*, Harlem, 1906). A. Theimer (*Beiträge zur Kenntnis des Sprachgebrauchs im neuen Test.*, t. I-II, progr., Horn [Autriche], 1896-1901) étudie l'emploi des prépositions. Signalons encore : E. Dominik (*Syntaxis græcitatis Novi Testamenti*, Olmütz, 1901); H.-A. Scomp (*The case absolute in the New Testament*, part. I, II, dans *Bibliotheca sacra*, avril 1902); F.-W. Mozley (*Notes on the biblical use of the present and aorist imperative*, dans *Journal of theological studies*, t. IV, 1903, p. 279-282); C. Bruston (*Le génitif du régime indirect dans le Nouveau Testament*, dans *Revue de théologie et questions religieuses*, t. VI, 1903, p. 536-542; t. VII, 1904, p. 60-70); P.-F. Regard (*La phrase nominale dans la langue du Nouveau Testament*, diss., Paris, 1919); du même (*Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament*, diss., Paris, 1919); E.-C. Colwell, (*A definite rule for the use of the article in the greek New Testament*, dans *Journal of biblical lit.*, t. LII, 1933, p. 12-21).

D'autres études philologiques nombreuses sont à mentionner pour chacun des écrits du Nouveau Testament en particulier. On verra que l'étude de la langue a été poussée très loin; on y a même appliqué les théories modernes sur la métrique, la colométrie et l'analyse des sons. Quelques études générales sur cette matière sont : F. Blass, *Zur Rhythmik im neuen Testament*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1907, p. 127-137; en réponse à H. Jordan, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1906, p. 634-642; E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, 1913, p. 256-263, 355-364; R. Schütz, *Der parallele Bau der Satzglieder im neuen Testament und seine Verwendung für Textkritik und Exegese*, Göttingue, 1920; du même, *Die Bedeutung der Kolometrie für das neue Testament*, dans *Zeitschrift für die neutest. Wiss.*, t. XXI, 1922, p. 161-184; P.-W. Schmidt, *Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*, Vienne, 1921. Depuis lors, R. Wœrner a publié une traduction allemande des quatre évangiles (*Die frohe Botschaft nach Markus, nach Matthäus, nach Lukas, nach Johannes*, 4 vol., Munich, 1922) et de l'Apocalypse (1924), disposée κατὰ κῶλα καὶ κατὰ κόμματα. A. Debrunner a très justement blâmé les exagérations de cette méthode (*Grundsätzliches über Kolometrie im neuen Test.*, dans *Theol. Blätter*, t. V, 1926, col. 231-233). A propos du chiasme voir : N.-W. Lund, *The presence of chiasmus in the New Testament*, dans *Journal of relig.*, t. X, 1930, p. 74-93; le même, *The influence of chiasmus upon the structure of the Gospels*, dans *Anglican theological review*, t. XIII, 1931, p. 27-43. La langue du Nouveau Testament est aussi étudiée par M. Jousse, *Étude de psychologie linguistique. Le style oral, rythmique et mnémotechnique chez les verbomoteurs* (Paris, 1925). Le philologue germanique E. Sievers a exposé sa théorie sur l'analyse des sons (*Schallanalytische methode*) dans *Rhythmisch-melodische Studien* (1912), *Metrische Studien IV* (dans *Abhandl. der kön. Sächs. Gesellsch. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, t. XXXV, 1918, p. 15-66); *H. Lietzmann und die Schallanalyse*, Leipzig, 1921; *Ziele und Wege der Schallanalyse* (dans *Festschr. für W. Streitberg*, [*Germanische Bibl.*, IIe sér., t. XIV], Heidelberg, 1924, p. 65-111). On en trouve l'application aux évangiles en général dans E. Sievers (*Der Textaufbau der griechischen Evangelien klanglich untersucht*, Leipzig, 1931) et dans J. Jeremias (*Der apostolische Ursprung der vier Evangelien. Einleitung in die Gesch. der Schallanalyse*, Leipzig, 1932). Une bibliographie plus complète et une discussion très objective de la valeur des recherches de Sievers et de ses partisans se trouvent chez G. Kittel (dans *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, t. XXX, 1931, p. 35-49). La valeur littéraire du Nouveau Testament fait l'objet d'etudes spéciales de la part de D.-C.-F. Heinrici (*Der lit. Charakter der neutestamentl. Schriften*, Leipzig, 1908), M. Dibelius (*The structure and lit. character of the Gospels*, dans *Harvard theol. review*, t. XX, 1927, p. 154; du même, *Die Formgesch. des Evangeliums*, 2e édit., Tubingue, 1933), et de la part de P.-C. Sands (*Lit. genius of the New Test.*, Londres, 1932). Ce dernier analyse le Nouveau Testament comme appartenant au genre littéraire des mémoires.

Toutes ces méthodes et théories modernes, surtout celles concernant l'analyse des sons, ont été appliquées à la langue du Nouveau Testament dans le but d'aborder par de nouvelles voies la solution d'anciens problèmes, notamment la dépendance mutuelle des différents écrivains du Nouveau Testament et la recherche de leurs sources communes. C'est grâce à ce problème, appelé le problème synoptique, que l'étude de la langue du Nouveau Testament a pris un si grand développement. Il se conçoit aisément que l'étude philologique joue un rôle important dans la détermination de la dépendance mutuelle des évangélistes. Il n'est pas possible, cependant, de donner ici une bibliographie du problème synoptique; il suffira de signaler P. Wernle (*Die synoptische Frage*, Fribourg-en-Brisgau, 1899) qui donne une certaine orientation

sur le côté philologique de la question. La liste des nombreuses « introductions » à l'étude du Nouveau Testament, où le problème synoptique et le grec du Nouveau Testament sont décrits d'une façon ou d'une autre, n'est pas davantage à sa place ici, parce que la plupart de ces ouvrages donnent seulement les résultats des recherches d'autres savants. Il faut toutefois faire une exception pour le travail très personnel de J. Wellhausen (*Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 2e éd., Berlin, 1911). Cet auteur s'occupe des sémitismes du Nouveau Testament sans faire grand cas des études de Deissmann, parce qu'il se propose de rechercher, au moyen de ces anomalies de la langue grecque, les sources araméennes des évangiles. Telle est aussi la méthode de G. Dalman (*Die Worte Jesu, mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert*, Leipzig, 1898, 2e éd., 1930). Dalman tâche en outre de faire une distinction très nette entre les hébraïsmes et les aramaïsmes. Les ouvrages de Fiebig prétendent de même jeter une nouvelle lumière sur la langue et spécialement sur le style du Nouveau Testament, en le comparant avec la littérature rabbinique (P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tubingue, 1904; du même, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tubingue, 1912; du même, *Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt*, Göttingue, 1924; du même, *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht;* cf. H. Windisch, *Untersuchungen zum neuen Test.*, fasc. 11, Leipzig, 1925). Voir encore H.-L. Strack-P. Billerbeck (*Kommentar zum neuen Test. aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922-1928) et les ouvrages d'A. Schlatter qui commente chacun des évangiles en se servant des mêmes sources. A côté de ces savants, l'école de C.-C. Torrey et de C.-F. Burney va tout aussi loin dans sa réaction contre Deissmann. A la manière des ouvrages publiés avant l'apparition des *Bibelstudien*, ces auteurs anglais relèvent tous les aramaïsmes des évangiles dans l'intention d'y rechercher des indices pour la découverte des passages évangéliques qui sont des traductions directes d'écrits araméens sous-jacents. Ils font même la rétroversion de certaines parties en araméen pour faire ressortir les fautes de traduction qu'ils croient trouver dans le texte grec et qui sont les points d'appui de leur théorie concernant l'original araméen d'Act., I, 1-XV, 35, du quatrième évangile et de l'Apocalypse. A propos de ces traductions en araméen, il peut être utile d'attirer l'attention sur l'existence de certaines traductions du Nouveau Testament en hebreu, notamment : F. Delitzsch, ברית חדשה. *Aus dem griechischen ins hebräische übersetzt*, Berlin, 1901. Nous reviendrons sur ces ouvrages de Torrey-Burney et sur ceux de leurs adversaires en parlant de chaque évangile en particulier. Il suffit de signaler ici C.-C. Torrey (*The translations made from the original aramaic Gospels*, dans *Studies in the history of religions presented to Crawford Howell Toy*, New-York, 1912, p. 269-317; *The four Gospels. A new translation*, 1933, qui donne l'exposé le plus complet de sa thèse). Parmi les partisans de Torrey-Burney se trouvent J.-A. Montgomery (*Some aramaisms in the Gospels and Acts*, dans *Journal of bibl. lit.*, t. XLVI, 1927, p. 69-73), R.-B.-Y. Scott et M. Burrows. Ce dernier a tout récemment consacré un article aux *Principles for testing the translation hypothesis in the Gospels* (dans *Journal of bibl. lit.*, t. LIII, 1934, p. 13-33). Leurs principaux adversaires sont : H.-J. Cadbury, E.-J. Goodspeed, F.-C. Burkitt, G.-R. Driver, O.-T. Allis et E.-C. Colwell. La meilleure réfutation de cette théorie concernant le grec de traduction a été fournie par D.-W. Riddle (*The logic of the theory of translation greek*, dans *Journal of bibl. lit.*, t. LI, 1932, p. 13-30). L'auteur met en relief le plein désaccord entre Torrey et Burney quant à la détermination des fautes de traduction (*mistranslations*, P. Joüon traduit « métraductions »), ce qui prouve combien peu leur méthode est objective et scientifique. Cette thèse de Torrey est en effet insoutenable à cause du manque absolu de critères certains, permettant de distinguer ce qui a été écrit originairement par un bilingue dans une langue étrangère, sous l'influence de sa langue maternelle, et ce qui a été traduit d'une autre langue. J.-M. Rife a fait un effort très intéressant pour trouver ces critères en essayant de déterminer les caractéristiques du « grec de traduction » dans un article intitulé *The mechanics of translation greek* (dans *Journal of bibl. lit.*, t. LII, 1933, p. 244-252). Indépendamment de cette école, enfin, le P. Joüon s'est aussi révélé comme un adversaire de Deissmann; sans vouloir tirer des conclusions au sujet de l'existence possible d'un original sémitique, il relève les aramaïsmes du Nouveau Testament dans ses *Notes sur les évangiles* (dans *Rech. de science relig.*, t. XVII, 1927, p. 537-540; t. XVIII, 1928, p. 345-359) et dans *Quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des évangiles* (*ibid.*, t. XVII, 1927, p. 210-229). Il défend son point de vue dans les termes suivants qui sont en même temps une critique sévère mais quelque peu justifiée de la méthode de Deissmann-Thumb : « En bonne méthode, ce n'est qu'après avoir bien constaté que telle particularité du texte grec n'est pas explicable par le grec, qu'il faut recourir à l'araméen ou à l'hébreu. Mais le point délicat est de savoir si le grec, *devenu la seconde langue de tant de « barbares » et doué d'une tolérance qui nous étonne*, suffit à expliquer bonnement telle ou telle anomalie. L'helléniste qui ignore l'araméen est naturellement porté à vouloir tout expliquer par le grec, *par n'importe quel grec, d'Homère à nos jours* en passant par le grec des scribes égyptiens des Ptolémées et de l'époque romaine, tandis que l'aramaïste sera tenté de flairer trop facilement des aramaïsmes » (*Quelques aramaïsmes*, p. 211; les passages soulignés l'ont été par nous). Ces articles servirent de préparation à *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Traduction et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique*, dans *Verbum salutis*, t. V, Paris, 1930), où le P. Joüon les a partiellement reproduits dans l'avant-propos.

Passons aux problèmes que pose chacun des écrits néo-testamentaires en particulier. D'après leur valeur littéraire, ces écrits se présentent dans l'ordre suivant : l'épître aux Hébreux, les Actes des apôtres, avec une partie de l'évangile de Luc, les épîtres de Saint-Paul, les épîtres de Jacques, de Pierre, de Jude, les évangiles de Matthieu, de Marc, de Jean et l'Apocalypse.

a. L'épître aux Hébreux se distingue par une langue soignée et correcte malgré certaines traces de la *Koinè* vulgaire et quelques hébraïsmes dus à l'influence des LXX. Les principales particularités du vocabulaire sont : un nombre élevé de ἅπαξ λεγόμενα, la prépondérance des verbes composés et une prédilection marquée pour les adjectifs avec α privatif qui paraissent être propres au style élevé (cf. Aristote, *Rhet.*, l. III, c. VI, VII). Les périodes sont bien construites, avec des phrases subordonnées au moyen de conjonctions et de la corrélation μὲν... δέ,, sans abus de la conjonction καί. On y trouve même l'emploi des figures de rhétorique, telles que la paronomase, le paréchème et l'homéotéleuton. Les transitions sont bien soignées. Un des principaux livres concernant cette épître a été écrit par J. Moffatt, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews* (New-York, 1924). La perfection du style a provoqué la thèse de F. Blass sur la composition rythmique de cet écrit (voir F. Blass

[*Barnabas*] *Brief an die Hebräer. Text mit Angabe der Rhythmen*, Halle, 1903; *Die rhythmische Komposition des Hebräerbriefes*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LXX, 1902, p. 420-461; cf. du même, *Grammatik*, 2e éd., p. 304 sq.; et *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa*, Leipzig, 1905). Le vocabulaire a surtout été étudié dans le but d'obtenir des données concernant l'identité de l'auteur. A.-R. Eagar a tâché de prouver que cette épître a été écrite par saint Luc (*The authorship of the epistle to the Hebrews*, dans *Expositor*, 1904, p. 110-123). A côté de cette hypothèse, il faut tenir compte de l'opinion plus répandue, attribuant l'épître aux Hébreux à saint Paul. On ne peut nier, en effet, qu'il existe une analogie frappante entre les idées de l'épître aux Hébreux et celles du grand apôtre. E. Jacquier (*Hist. des livres du Nouveau Testament*, t. I, Paris, 8e éd., 1908, p. 461 sq.) a relevé cependant de trop grandes différences de vocabulaire pour que saint Paul en puisse être l'auteur direct. L'opinion la plus courante parmi les auteurs catholiques attribue le contenu de l'épître à saint Paul mais la rédaction proprement dite à un de ses secrétaires (cf. Décision de la Commission biblique du 24 juin 1914 dans *Enchir. bibl.*, n. 431). L'identité de l'auteur est également traitée par D. Bornhäuser (*Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer*, Gütersloh, 1932). A noter encore l'article de C.-O. Büchel (*Der Hebräerbrief und das alte Test.*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LXXIX, 1906, p. 508-591) qui a constaté que toutes les citations de l'Ancien Testament se rencontrant dans l'épître aux Hébreux, sont empruntées aux LXX.

b. L'évangile de Luc et les Actes. — Il est généralement admis que saint Luc est aussi l'auteur des Actes. On considère même l'évangile et les Actes comme formant un seul ouvrage, ce qui permit à F. Blass de les éditer sous le titre : *Evangelium secundum Lucam sive Lucæ ad Theophilum liber prior*, Leipzig, 1897; et *Acta apostolorum, sive Lucæ ad Theophilum liber alter*, Göttingue, 1895. Cette opinion concernant l'identité de l'auteur repose sur l'introduction des Actes et sur les études de vocabulaire. Pour la comparaison d'ordre lexicologique, voir J. Friedrich (*Das Lukasevang. und die Apostelgesch. Werke desselben Verfassers*, 1890). A. Harnack (*Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evang. und der Apostelgesch.*, Leipzig, 1906; *Die Apostelgesch.*, Leipzig, 1908; *Neue Untersuch. zur Apostelgesch. und zur Abfassungszeit der synoptischen Evang.*, Leipzig, 1911) a fortement contribué à établir cette opinion. Il est important de noter que la thèse de l'unité du troisième évangile et des Actes, comme formant les deux parties d'un seul ouvrage, est également défendue par H.-J. Cadbury (*The making of Luke-Acts*, Londres, 1927), l'auteur le plus compétent pour ce qui regarde la langue de Luc. Cette unité est proclamée aussi par E.-J. Goodspeed dans son ouvrage *New solutions of New Testament Problems* (Chicago, s. d., [1927]) dont deux chapitres : *The vocabulary of Luke and Acts* et *The origin of Acts*, avaient été préalablement publiés dans *Journal of biblical Literature*, (t. XXXI, 1912, p. 92 sq.; t. XXXIX, 1920, p. 6-21).

Au sujet des Actes, il faut mentionner spécialement la théorie de C.-C. Torrey. Cet auteur prétend prouver qu'Act., I, 1-XV, 35, a été traduit directement d'un original araméen par saint Luc qui aurait ensuite complété personnellement l'ouvrage (voir *The composition and date of Acts*, dans *Harvard theol. studies*, t. I, Cambridge, 1916; du même, *Fact and fancy in theories concerning Acts*, dans *The American journal of theol.*, t. XXIII, 1919, p. 61-86; 189-212). Dans *The translations made from the original aramaic Gospels* (*Studies in the hist. of relig. presented to Crawford Howell Toy*, New-York, 1912, p. 269-317), Torrey veut même découvrir un original araméen du troisième évangile, exception faite pour les deux premiers chapitres qui seraient traduits de l'hébreu. La thèse de Torrey a été combattue par A.-A. Vazakas (*Is Acts, I-XV, 35, a literal translation from an aramaic original?* dans *Journal of bibl. lit.*, t. XXXVII, 1918, p. 105-110), F.-C. Burkitt (*Professor Torrey on « Acts »*, dans *Journal of theol. studies*, 1919, p. 320-329), H.-J. Cadbury (*Luke, translator or author?* dans *The american journal of theol.*, t. XXIV, 1920, p. 436-455). Indépendamment de ces discussions, la langue des Actes a été l'objet de recherches spéciales dans les ouvrages suivants : Foakes-Jackson-K. Lake, *The beginnings of christianity*, t. I, *The Acts of the apostles*, Londres, 1920; c. II : *The use of the greek language in Acts*, p. 30-65, par J. de Zwaan; c. III : *The use of the Septuagint in Acts*, p. 66-105, par W.-K.-L. Clarke (t. II donne *Prolegomena II*, Londres, 1922; t. III, *The text of Acts*, par J.-H. Ropes, Londres, 1926); V.-H.-Stanton, *Style and authorship in the Acts of the apostles*, dans *Journal of theological studies*, t. XXIV, 1923, p. 361-381; C.-D. Chambers, *The size of the vocabulary of Acts*, *ibid.*, t. XXV, 1924, p. 160-163; J.-R. Harris, *A lacuna in the text of the Acts of the apostles*, dans *Expository times*, t. XXXIV, 1924-1925, p. 173-175. Pour l'évangile sont à noter : A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart, 1931; Sophie Antoniadis, *L'Évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style* (dans *Coll. de l'Institut néo-hellénistique de l'université de Paris*, fasc. 7), Paris, 1930. Ce dernier ouvrage s'occupe surtout des relations entre la langue de Luc et le grec moderne et peut être rapproché sous ce rapport d'A. Pallis, *Notes on St. Luke and the Acts*, Londres, 1928.

La langue de saint Luc se distingue par un vocabulaire très riche, par l'omission des mots étrangers, se rencontrant fréquemment chez les autres évangélistes, notamment Γολγοθά, Γεθσημανί, ὡσαννά, κοδράντης, et par la rareté des latinismes et des constructions sémitisantes. Il est important de consulter sous ce rapport la série d'exemples donnée par E. Norden (*Antike Kunstprosa*, p. 486 sq.) dans lesquels la langue de Luc se révèle beaucoup plus pure que celle des deux autres auteurs synoptiques. Il faut encore remarquer que le prologue de l'évangile de Luc (I, 1-4) et le début de l'épître aux Hébreux (I, 1-5) constituent les deux périodes les mieux élaborées de tout le Nouveau Testament. La langue de Luc nous offre bon nombre de mots et de constructions littéraires inusitées ou très rares dans le reste du Nouveau Testament. Ainsi l'emploi de l'optatif qui fait totalement défaut dans Matthieu, Jean, Jacques, et dans l'Apocalypse, cependant que Marc et l'épître aux Hébreux en présentent 1 seul exemple, l'épître de Jude 2, l'épître de Pierre 4, et l'épître de Paul 31, se trouve 28 fois dans Luc (Act. et évang.); l'infinitif futur qui se rencontre 4 (ou 5) fois dans les Actes ne se retrouve plus que dans l'épître aux Hébreux (III, 18) et dans l'évangile de Jean (XXI, 25). Sur l'emploi très fréquent des participes, voir O.-B. Williams (*The participle in the book of Acts*, diss., Chicago, 1909). Voir, en outre, H.-J. Cadbury (*The relative pronouns in Acts and elsewhere*, dans *Journal of bibl. lit.*, t. XLII, 1923, p. 150-157). A remarquer encore Th. Vogel (*Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil*, Leipzig, 1897; 2e éd., 1899) et J.-H. Ropes (*An observation on the style of St. Luke*, dans *Harvard studies in class. philol.*, t. XII, 1901, p. 299-305). Parmi les auteurs hellénistiques présentant des affinités avec Luc, au point de vue vocabulaire, Vogel mentionne Polybe, Dioscoride et Josèphe. M. Krenkel a même cru pouvoir démontrer chez Luc une certaine dépendance de l'historien juif (*Josephus und Lukas. Der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtsschreibers auf*

den Christlichen, Leipzig, 1894); B. Brüne, par contre, fait dépendre Josèphe de Luc (*Flavius Josephus und seine Schriften im ihrem Verhältnis zum Judentume, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentume...*, Gütersloh, 1913). Très intéressante est aussi la tentative de H.-J. Cadbury qui a essayé de déterminer la valeur littéraire de Luc en confrontant son vocabulaire de *a* à *e* avec celui donné par W. Schmid (*Der Atticismus in seinen Hauptvertretern... dargestellt*, 4 vol., Stuttgart, 1887-1897). Cette comparaison a démontré que l'élément postclassique est mieux représenté dans Luc que dans Dion, Lucien, etc. (voir H.-J. Cadbury, *The style and literary method of Luke*, dans *Harvard theol. studies*, t. VI, Cambridge, 1920). Les études suivantes traitent également de la formation littéraire de Luc : W. Nestle, *Anklänge an Euripides in der Apostelgeschichte*, dans *Philologus*, t. LIX, 1900, p. 46-57; O. Weinreich, dans *Genethliakon W. Schmid, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, t. V, 1929, p. 313 341 ; H. Windisch, *Die Christusepiphanie vor Damaskus und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen* (dans *Zeitschrift für die neutest. Wiss.*, t. XXXI, 1932, p. 1-23). Outre ces qualités littéraires, la présence de nombreux termes médicaux et nautiques prouve que Luc était un esprit très cultivé. On a voulu déduire des termes médicaux de Luc la preuve qu'il était médecin de profession (voir : W.-K. Hobart, *The medical language of St. Luke*, Dublin, 1882; A. Harnack, *Lukas der Arzt*, cité plus haut). Cette conclusion a été combattue par Cadbury qui a étudié la question dans son art. *Recent arguments for medical language* (dans *Journal of bibl. lit.*, t. XLV, 1926, p. 190-209), formant le n. 11 d'une série d'articles intitulée *Lexical notes on Luke Acts* (*ibid.*, t. XLIV, 1925, p. 214-227; t. XLV, 1926, p. 305-322; t. XLVIII, 1929, p. 412-425; t. LII, 1933, p. 55 65). A propos du langage nautique consulter E.-J. Goodspeed (*Did Alexandria influence the nautical language of St. Luke? A study of Act., XXVIII, 12, in the light of greek papyri*, dans *Expositor*, VI[e] sér., t. VIII, 1903, p. 130-141). La bonne disposition des Actes a été mise en relief et même un peu exagérée par H. Peters (*Der Aufbau der Apostelgesch.*, dans *Philologus*, t. LXXXV, nouv. sér., t. XXXIX, 1929, p. 52-64).

c. Les épîtres de saint Paul. — Le vocabulaire de saint Paul se rattache en général à celui de la *Koinè* populaire et des LXX, cependant que certains mots propres à la *Koinè* littéraire prouvent que Paul connaissait aussi la langue savante de son temps (voir Th. Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus. Beitrag zur sprachgeschichtlichen Erforschung des neuen Test.*, Göttingue, 1904). W. Gemoll (*Ein Xenophonzitat bei dem Apostel Paulus*, dans *Philol. Wochenschr.*, t. LII, 1932, col. 28) croit même trouver dans la II[e] Épître aux Corinthiens (XI, 6) une réminiscence de Xénophon (*Cynégétique*. XIII, 4). La langue aussi est assez correcte, assez riche en particules et en constructions participiales. L'impression toute particulière qui se dégage néanmoins de la lecture de saint Paul est due en partie au fait qu'il pense et raisonne comme un juif. Ses affinités avec la littérature juive postbiblique, pour ce qui regarde les concepts et les expressions, ont été démontrées par H.-St.-J. Thackeray (*The relation of St. Paul to the contemporary jewish thought*, Londres, 1900). Il faut y ajouter l'influence très forte des LXX, mise en lumière par O. Michel (*Paulus und seine Bibel*, Gütersloh, 1929) et H. Vollmer (*Die alttest. Citate bei Paulus*, Fribourg-en-Brisgau, 1895). A propos de ces citations, il est bon d'attirer l'attention sur l'ouvrage de W. Dittmar (*Vet. Test. in Novo. Die alttest. Parallelen des neuen Test. im Wortlaut der Urtexte und der LXX*, Göttingue, 1903). Ces citations des LXX dans le Nouveau Testament jouent naturellement aussi un rôle dans la critique textuelle des LXX (cf. encore, sur les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, J. Böhmer, *Ist zum sprachlichen Verständnis des neuen Test. der alttest. Sprachbrauch anzuziehen?* dans *Beiträge zur Förderung christl. Theol.*, t. V, 1903, p. 51-80, et H. Kaupel, *Von alttest. Zitaten im alt. und neuen Test.*, dans *Theol. und Glaube*, t. XXV, 1933, p. 287-292). L'étude de D.-W. Riddle (*The non-septuagint element in the vocabulary of Paul*, dans *Journal of bibl. litt.*, t. XLVII, 1928, p. 74-90) met toutefois en garde contre ceux qui veulent exagérer l'influence des LXX sur Paul. L'effet de la particularité de sa langue est surtout rehaussé par son style qui trouve à peine son pareil dans l'antiquité comme moyen d'expression d'une personnalité fortement marquée. Ce style a été étudié par Norden dans *Antike Kunstprosa* et par les auteurs suivants : J. Weiss (*Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, dans *Theol. Studien B. Weiss dargebracht*, Göttingue, 1897, p. 165-247), R. Bultmann (*Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*), W. Bousset-H. Gunkel (*Forsch. zur Relig. und Lit. des alten und neuen Test.*, fasc. 13, Göttingue, 1910), M. Jones (*The style of Paul's preaching*, dans *Expositor*, octobre 1917, p. 241 sq.; novembre, p. 330 sq.). C.-F.-G. Heinrici (*Zum Hellenismus des Paulus*, dans *Meyers Kommentar zum neuen Test.*, 8[e] éd., t. VI, Gottingue, 1900, p. 436-458) va de pair avec J. Weiss pour défendre contre Norden le caractère grec du style de saint Paul (cf. encore C.-F.-G. Heinrici, *Erklärung der Korintherbriefe II*, Berlin, 1887 et L. Allevi, *L'ellenismo ai Paolo*, dans *Scuola catt.*, avril, mai, août 1931). Les études suivantes s'occupent de la rythmique de Paul : F. Blass, *Zur Rhythmik in den neutestamentlichen Briefen* (dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1906, p. 304-308); H.-J. Rose, *The clausulæ of the Pauline corpus* (dans *Journal of theol. studies*, t. XXV, 1923, p. 17-43); E. Lohmeyer, *Das Proemium des Epheserbriefes* (dans *Theol. Blätter*, t. V, 1926, col. 120-125); du même, *Der Brief an die Philipper*, Gottingue, 1928; du même, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Gottingue, 1930; P.-L. Couchoud, *Le style rythmé dans l'épître de saint Paul à Philémon* (dans *Revue de l'hist. des relig.*, t. XCVI, 1927, p. 129-146); J. de Zwaan, *Le rythme logique dans l'épître aux Éphésiens* (dans *Revue d'hist. et de philos. relig.*, t. VII, 1927, p. 554-565). Des données importantes sur la langue de Paul sont rassemblées aussi dans J. Albani (*Die Metaphern des Epheserbriefes*, dans *Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.*, t. XLV, 1902, p. 420-461); W. Brünning (*Die Sprachform des II Thessalonikerbriefes*, I[re] part., dissert., Iéna, 1903) et E. Sievers (*Die Paulinischen Briefe klanglich untersucht*, 3 fasc., Leipzig, 1926-1929).

d. L'épître de Jacques présente une langue soignée quant au choix des mots et des expressions; toutefois, elle n'est pas dépourvue de certains sémitismes. Elle est inférieure aux écrits précédents, surtout à l'épître aux Hébreux, parce qu'elle n'est pas assez variée dans ses constructions et dans l'emploi des particules; ses quelques rares périodes ne semblent pas davantage très bien construites. Cette simplicité du langage ne nuit cependant pas au style qui est vif et pittoresque. A noter les nombreuses expressions poétiques, les interrogations rhétoriques, l'abondance des métaphores et des comparaisons et l'emploi de l'allitération et de la paronomase. Le vocabulaire, la langue et les différents problèmes concernant cette épître, par exemple l'identité de l'auteur et l'hypothèse d'une rédaction araméenne sous-jacente, ont été étudiés par J. Chaîne (*L'épître de saint Jacques*, dans *Études bibl.*, Paris, 1927). Mentionnons aussi R. Schütz (*Der Jakobusbrief kolometrisch übersetzt*, dans *Theol. Blätter*, t. I, 1922, col. 25 sq).

e. La Ire et la IIe épître de Pierre. — Ces épîtres, attribuées toutes deux à saint Pierre, présentent d'assez grandes différences de langue. La Ire épître de Pierre nous frappe par l'usage de plusieurs mots nettement classiques à côté d'un bon nombre de vocables rappelant les LXX. Certains mots, qui ne se rencontrent nulle part ailleurs, pourraient bien avoir été forgés par l'auteur lui-même. Quelques hébraïsmes et le nombre fort restreint des prépositions sont aussi à noter; pour le reste, le style est simple, correct et d'un rythme bien équilibré. Sur 595 mots environ, 100 seulement, soit à peu près un sixième, sont communs aux deux épîtres, et des 120 (63 et 57) ἅπαξ λεγόμενα 1 seul (ἀπόθεσις) se rencontre dans l'une et dans l'autre. La IIe épître de Pierre diffère encore dans le choix de ses expressions et ne présente qu'un ou deux sémitismes. L'influence des LXX y est bien mince. Elle semble préférer en outre les constructions littéraires et atticisantes, et les mots poétiques. Toutes ces finesses, y compris la recherche d'un certain rythme, ne parviennent toutefois pas à élever son style au niveau de celui de la Ire épître de Pierre. Ces divergences, qui n'avaient pas échappé à saint Jérôme, ont été expliquées par lui en ces termes : *Duæ epistulæ quæ feruntur Petri stilo inter se et charactere discrepant structuraque verborum. Ex eo intellegimus pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus* (L. Radermacher, *Der erste Petrusbrief und Silvanus*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, t. xxv, 1926, p. 287-299).

f. L'épître de Jude présente dans ses vingt-cinq versets un style correct, vif et imagé, d'une certaine dignité et d'une grande richesse en métaphores. Son vocabulaire très varié se distingue par la recherche des mots sonores, poétiques et peu usités. La grammaire, se rattache au bon grec hellénistique; on rencontre deux fois l'emploi de l'optatif, un superlatif et l'usage fréquent de constructions participiales. Malgré l'absence de sémitismes proprement dits, l'ensemble dénote une empreinte sémitique. On a relevé aussi une certaine affinité entre cette épître et la IIe de Pierre.

g. Saint Matthieu possède un style digne, tranquille et quelque peu monotone. Il cherche à lui donner une allure artistique en introduisant des discours qui l'emportent même sur la partie narrative et en employant le parallélisme des phrases et le chiasme. Ces caractéristiques, relevant plutôt de la stylistique sémitique, ont été mises en relief dans D.-H. Müller (*Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie*, Vienne, 1908), P. Szczygiel (*Die Parusierede Matth., XXIV gemäss ihrer rhythmisch-strophischen Struktur erklärt*, dans *Theol. und Glaube*, t. III, 1911, p. 265-273), C.-F. Burney (*The poetry of our Lord. An examination of the formal elements of Hebrew poetry in the discourses of Jesus-Christ*, Oxford, 1925), N.-W. Lund (*The influence of chiasmus upon the structure of the Gospel according to Matth.*, dans *Anglican theol. review*, t. XIII, 1931, p. 405-433). Un grand mérite du premier évangile réside dans sa disposition systématique et dans sa symétrie; les faits et paroles du Seigneur sont pris hors de leur suite chronologique et disposés d'après l'affinité des idées. Matthieu occupe une place intermédiaire entre Luc et Marc quant à la richesse du vocabulaire. Il est curieux de constater que Matthieu, tout en étant beaucoup moins puriste que Luc, fait un plus grand usage de la corrélation μὲν...δὲ (20 fois sur 7 fois dans Luc), qu'il n'emploie pas εἰς avec l'accusatif au lieu de ἐν avec le datif et qu'il a la forme classique ἀμφιέννυσι (Matth., VI, 30) là où Luc a ἀμφιάζει (XII, 28). La particule τότε sert fréquemment de formule de transition. Les sémitismes, s'ils manquent souvent dans des passages correspondant à des constructions nettement sémitisantes de Marc, sont cependant assez fréquents. Ils sont traités par W. Soltau (*Zur Entstehung des ersten Evang.*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, t. I, 1900, p. 219-248). L'hypothèse d'un original araméen a été émise par A. Brun (*L'évang. araméen de l'apôtre Matth.*, diss., Montauban, 1901). Le texte hébreu du premier évangile, trouvé en 1553 chez les juifs de Rome par l'évêque Jean de Tillet, et publié en 1555, paraît dater du XIVe siècle et ne présente donc aucun intérêt littéraire (voir Hug.-J. Schonfield, *An old Hebrew text of St. Matth.'s Gospel. Translated with an introd., notes and append.*, Édimbourg, 1929). L'évangile de Matthieu a été étudié en rapport avec les écrits rabbiniques par Strack et Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch : Das Evangelium nach Matth.*, München, 1922 (t. I) et par A. Schlatter (*Der Evang. Matth. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart, 1929), en rapport avec le grec moderne par A. Pallis (*A few notes on the Gospels according to St. Mark and St. Matth., based chiefly on modern greek*, Liverpool, 1903; 2e éd., Oxford, 1932). Il convient de signaler encore F. Blass (*Evang. secundum Matth. cum varia lect. delectu*, Leipzig, 1901) et G. Aicher (*Hebräische Wortspiele im Matthäusevang.*, Bamberg, 1929). Sur la généalogie et la symétrie de la disposition dans cet évangile : G.-H. Box (*The Gospel narratives of the nativity and the alleged influence of heathen ideas*, dans *Interpreter*, t. II, 1905-1906, p. 195-207), B.-W. Bacon (*Studies in Matth.*, New-York, 1930) et la théorie extravagante d'A. Schenz (*Matth., I, 1-IV, 23, im Lichte der semit sch-lit. Architectonik*, Augsbourg, 1931).

h. L'évangile de saint Marc se caractérise par un langage extrêmement simple où la parataxe avec καί remplace presque complètement l'hypotaxe. Les quelques propositions subordonnées sont des propositions consécutives, finales, hypothétiques, temporelles et causales; les participes, assez fréquents, sont mis d'ordinaire au commencement de la phrase. Avec ces moyens si simples, Marc sait obtenir de beaux effets et se révèle grand narrateur (voir E. von Dobschütz, *Zur Erzählerkunst des Markus*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, t. XXVII, 1928, p. 193-198; E.-W. Burch, *Tragic action in the second gospel. A study in the narrative of Mark*, dans *Journal of relig.*, t. XI, 1931, p. 346-358). H. Pernot se montre plus modéré que les précédents, mais il est élogieux lui aussi : « Envisagé comme écrivain, Marc était dans son genre un artiste. On sent fort bien qu'il n'a passé par aucune école; mais lorsqu'on le lit en grec, on ne peut, sans injustice, ne pas lui reconnaître beaucoup de sensibilité, de vie et de fraîcheur » (*Études sur la langue des évangiles*, Paris, 1927, p. 18). A noter encore L. Wohleb (*Beobachtungen zum Erzählungsstil des Markusevang.*, dans *Röm. Quartalschr.*, t. XXXVI, 1928, p. 185-196) et les études rythmiques d'E.-Iliff Robson (*Rhythm and intonation in St. Mark, I-X*, dans *Journal of theol. studies*, t. XVII, 1916, p. 270-280) et de Fery von Edelsheim (*Das Evang. nach Markos, psychol. dargestellt mit einem Anhang : schallanalytische Auswertung des Marcus evang. von Prof. Dr. E. Sievers*, Leipzig, 1931). Quelques traits distinctifs de la langue de Marc sont la fréquence de l'imparfait périphrastique, du présent historique, de ἄρχεσθαι avec l'infinitif et une forte prédilection pour les diminutifs, propre à la *Koinè* populaire, et survivant encore en grec moderne. Marc emploie aussi plus de termes latins que les autres évangélistes, par exemple κεντυρίων, σπεκουλάτωρ, κοδράντης, πραιτώριον, et certains auteurs ont cru relever chez lui des constructions et des expressions dues à l'influence du latin. Ces faits ont été mis en rapport avec la tradition de l'origine romaine du deuxième évangile, mais d'autres sont allés plus loin et ont prétendu qu'il avait été écrit originellement en latin. Cette thèse, soutenue par P.-L. Couchoud (dans

Revue de l'hist. des relig., t. XCIII, 1926, p. 161-192), a donné lieu à une longue controverse, voir H. Pernot, *Un prétendu original lat. de l'évang. de Marc*, dans *Revue de l'hist. des relig.*, t. XCV, 1927, p. 43-59, réplique de Couchoud, *ibid.*, 1927, p. 287-301; M.-J. Lagrange, *L'évang. de saint Marc n'a pas été écrit en lat.*, dans *Revue bibl.*, t. XXXVII, 1928, p. 106-116, réplique de Couchoud, *ibid.*, 1928, p. 636-638 et réponse de Lagrange; F.-C. Burkitt, *Was the gospel of Mark written in lat.?* dans *Journal of theol. studies*, t. XXIX, 1927-1928, p. 375-381, réplique de Couchoud, *ibid.*, t. XXX, 1928-1929, p. 47-51; J. de Zwaan, *Neogræca ad hypotheticam Marci evang. latinitatem*, dans *Mnemosyne*, t. LVI, 1928, p. 243-253; t. LXVIII, 1930, p. 413-424; cf. encore J.-R. Harris, *An unrecognised latinism in St. Mark*, dans *Expository times*, t. XXXV, 1924, p. 403-405 et l'introd. de l'ouvrage déjà cité de A. Pallis, *A few notes on the gospels according to St. Mark and St. Matth.*, 2e éd., Oxford, 1932. L'importance des latinismes est aussi soulignée par C.-H. Turner, l'auteur d'une série d'articles sur la langue de Marc (*Marcan usage; notes, critical and exegetical, on the second gospel*, dans *Journal of theol. studies*, t. XXV, 1923-1924, p. 377-386; t. XXVI, 1924-1925, p. 12-20, 145-156, 225-240, 337-346; t. XXVII, 1925-1926, p. 58-62; t. XXVIII, 1926-1927, p. 9-30, 349-362; t. XXIX, 1927-1928, p. 275-289, 346-361). A côté de l'hypothèse précédente de P.-L. Couchoud, il faut noter encore sa découverte d'une érudition surprenante chez Marc (*Quels livres St. Marc a-t-il lus?* dans *The Hibbert journal*, t. XXXI, 1932, p. 26-38; du même, *La place du verbe dans Marc*, dans *Journal of theol. studies*, t. XXX, 1929, p. 47-51). D'autre part, le caractère sémitisant de cet évangile a naturellement donné lieu à l'hypothèse d'un original sémitique; voir surtout W.-C. Allen (*The original language of the gospel according to St. Mark*, dans *Expositor*, VIe sér., t. I, 1900, p. 436-443; du même, *The aramaic element in St. Mark*, dans *Expository times*, t. XIII, 1902, p. 328-332) et M. Burrows (*Mark's transitions and the translation hypothesis*, dans *Journal of bibl. lit.*, t. XLVIII, 1929, p. 117-123). Signalons enfin l'étude approfondie de la langue de Marc par H.-B. Swete (*The gospel according to St. Mark*, Londres, 1898; 2e éd., 1908) et la thèse de H. Raschke (*Die Werkstatt des Markusevang. Eine neue Evangelientheorie*, Iéna, 1924), selon laquelle les miracles et les discours de cet évangile seraient basés sur des jeux de mots et des allitérations araméennes sur les noms des lieux parcourus par Jésus.

i. L'évangile et les épîtres de saint Jean possèdent un vocabulaire très restreint, évalué à 990 mots dont 919 se trouvent dans l'évangile; 84 de ces mots seulement sont propres à Jean (dont 74 dans l'évangile). Parmi les épîtres, la 1re épître présente le plus d'affinités lexicologiques et syntaxiques avec l'évangile. La langue a été étudiée par E.-A. Abbott (*Johannine vocabulary*, Londres, 1905; du même, *Johannine grammar*, Londres, 1906). La phrase est très simple et en général paratactique; il n'y a que les particules δέ (plus de 210 fois dans l'évangile) et οὖν (195 fois) qui amènent un peu de variation dans la série innombrable des καί. A part cela, et l'emploi très fréquent de ἵνα, toute la subordination se réduit à l'usage des mots ἐάν, εἰ, ὅταν, ὅτε, ὡς, ἕως et ὅτι. Il n'est donc pas étonnant que le style indirect soit pour ainsi dire complètement absent de ce langage. Très marqué est ici le parallélisme des phrases, si caractéristique pour la poésie hébraïque. Dans ces conditions, la question d'un original sémitique ne pouvait pas ne pas se poser. Cette thèse fut soutenue par C.-F. Burney (*The aramaic origin of the fourth gospel*, Oxford, 1922), C.-C. Torrey (*The aramaic origin of the gospel of John*, dans *Harvard theol. review*, t. XVI, 1923, p. 305-344), M. Burrows (*The original language of the gospel according to John*, dans *Journal of bibl. lit.*, t. XLIX, 1930, p. 95-139) et G.-H.-C. Macgregor (*The gospel of John*, dans *The Moffatt New Test. commentary*, New-York, 1928). A. Vitti (*Vangeli e recente critica lett.*, dans *Scuola catt.*, t. LVIII, 1930, p. 352-365) invoque les théories de Burney et de Torrey en faveur de la thèse traditionnelle catholique qui identifie l'auteur du quatrième évangile avec l'apôtre Jean. Les conclusions des auteurs précédents, quant à l'existence d'un original araméen, tirées des sémitismes, sont réfutées par G.-R. Driver (*The original language of the fourth gospel*, dans *Jewish guardian*, 5 et 12 janvier 1923), J.-A. Montgomery (*The origin of the gospel according to St. John*, Philadelphie, 1923), O.-T. Allis (*The alleged aramaic origin of the fourth gospel*, dans *Princeton theol. review*, t. XXVI, 1928, p. 531-572) et E.-Cadman Colwell (*The greek of the fourth gospel. A study of its aramaisms in the light of hellenistic greek*, Chicago, 1931). A propos de la disposition et de la strophique, voir E. Lohmeyer (*Ueber Aufbau und Gliederung des vierten Evang.*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, t. XXVII, 1928, p. 11-35); H. Windisch (*Der Johanneische Erzählungsstil*, dans Εὐχαριστήριον [en l'honneur de H. Gunkel], t. II, Göttingue, 1923, p. 174-213) et D.-H. Müller (*Das Johannesevang. im Lichte der Strophentheorie*, dans *Sitzungsberichte der Akad. der Wiss. zu Wien*, *Phil.-hist. Klasse*, t. CLXI, 1909, Abhandl. 8). Windisch semble estimer très haute, la valeur littéraire du quatrième évangile; la même question est traitée par J. Muilenburg (*Lit. form in the fourth gospel*, dans *Journal of bibl. lit.*, t. LI, 1932, p. 40-53). A noter encore F. Blass (*Evang. secundum Joh., cum variæ lect. delectu*, Leipzig, 1902), et A. Schlatter (*Die Sprache und Heimat des vierten Evang.*, dans *Beiträge zur Förderung christl. Theol.*, t. VI, fasc. 4, Gütersloh, 1902; du même, *Der evang. Joh. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart, 1930). R. Bultmann (*Untersuchungen zum Johannesevang.*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, t. XXVII, 1928, p. 113-163) donne une étude détaillée du mot ἀλήθεια. L'ouvrage de H. Odeberg (*The fourth gospel*, Upsala, 1929) m'est resté inabordable. Sur l'intérêt porté aux données topographiques chez Jean, voir K. Furrer (*Das Geographische im Evangel. nach Joh.*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, t. III, 1902, p. 257-265) et K. Kundsin (*Topologische Ueberlieferungsstoffe im Johannesevang.*, Göttingue, 1925).

j. L'Apocalypse occupe une place particulière tant pour la langue que pour les idées. L'influence de l'Ancien Testament se révèle très forte malgré l'absence de citations proprement dites (voir sous ce rapport H.-B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, 3e éd., Londres, 1922). Quant à sa dépendance envers les apocalypses apocryphes juives, au sujet de laquelle Swete se montre sceptique, consulter G.-L. Hurst (*The lit. Background of the New Test.*, Londres, 1929).

Selon Swete, le vocabulaire de l'Apocalypse comprend 871 mots, dont 108 ne se rencontrent pas ailleurs dans le Nouveau Testament et 98 une seule fois chez un autre auteur. Il existe même une affinité indéniable entre le quatrième évangile et l'Apocalypse quant aux concepts fondamentaux et aux mots caractéristiques, mais il est impossible de tirer de ces faits philologiques une preuve suffisante en faveur de l'identité d'auteur. Dans la grammaire règne une confusion complète qu'on n'ose pas expliquer uniquement par l'ignorance de l'auteur. Parmi les cas les plus typiques figure la phrase (I, 4) : ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. On rencontre en outre la substitution du nominatif à l'accusatif et inversement, le nominatif en apposition à un autre cas et puis toutes les constructions considérées comme sémi-

tismes : le *nominativus pendens*, l'emploi pléonastique des pronoms, la coordination d'un participe à un *verbum finitum*, etc. Les solécismes de l'Apocalypse sont traités par T.-C. Laughlin (*The solecisms of the Apocalypse*, diss., Princeton, 1902). Les divergences entre l'Apocalypse et le quatrième évangile sont expliquées différemment par les partisans de l'unité d'auteur. On suppose que l'Apocalypse a été écrite une vingtaine d'années avant l'évangile; entre temps, saint Jean aurait eu l'occasion d'apprendre mieux le grec durant son séjour prolongé à Éphèse. D'autres préfèrent admettre que l'Apocalypse n'a pas été retouchée par l'auteur tandis que l'évangile aurait même été revu par un secrétaire. Burney résout le problème par sa thèse de l'original araméen de l'évangile, traduit ultérieurement en grec, alors que Jean aurait rédigé l'Apocalypse directement en grec, en utilisant des sources hébraïques ou traduites de l'hébreu. La thèse d'un original hébreu non chrétien est soutenue par Robert-B.-Y. Scott (*The original language of the Apoc.*, Toronto, 1928) et M. Mieses (*Hebräische Fragm. aus dem jüdischen Urtexte der Apok. des heil. Joh.*, dans *Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judentums*, t. LXXIV, 1930, p. 345-362). Notons enfin : E. Sievers, *Die Johannes-Apokalypse klanglich untersucht*, Leipzig, 1925.

Je n'ai pu me rendre compte du contenu de E.-F. Scott (*The lit. of the New Test.*, New-York, 1932) qui constitue vraisemblablement un bon répertoire bibliographique sur le Nouveau Testament.

4. *La réaction contre Deissmann-Thumb.* — D'après ce qui précède, on a pu constater l'existence d'une certaine réaction contre les idées de Deissmann. Malgré ses études, on s'est mis de nouveau à rechercher les sémitismes dans le grec de la Bible, en essayant cette fois de bien distinguer les hébraïsmes des araméismes et dans le but bien précis d'en tirer des conclusions importantes quant à l'existence éventuelle d'un original araméen sous-jacent. Une certaine explication se trouve dans le fait que la comparaison avec les papyrus et les inscriptions n'a pas donné autant de parallèles avec le grec de la Bible que les premiers partisans (Thumb, Moulton, Thackeray et Helbing) l'avaient espéré. Les résultats de l'étude des papyrus se sont limités surtout au domaine lexicologique; ainsi que le prouve l'aperçu de l'état actuel du problème des sémitismes, donné par Howard dans la grammaire de Moulton, on n'a plus trouvé dans les documents d'Égypte beaucoup de constructions non classiques, correspondant aux sémitismes syntaxiques de la Bible, en dehors de celles découvertes par Moulton lui-même. Il se comprend dès lors facilement que les savants, ayant affaire à une expression non classique du Nouveau Testament qui correspond exactement à une locution araméenne ou hébraïque, hésitent à nier l'influence sémitique très probable pour la seule raison que cette même construction se retrouve une ou deux fois dans le grec d'Égypte. Étant toutefois obligés de tenir compte de l'œuvre de Deissmann, les partisans de la réaction justifient leur préférence pour l'influence sémitique en émettant l'hypothèse que les expressions non classiques des papyrus peuvent être elles-mêmes des sémitismes, dus à l'influence sur le grec d'Égypte des nombreux juifs résidant dans la vallée du Nil. Pour démontrer combien cette opinion, rejetée jadis par Moulton comme une impossibilité (*Grammar*, t. I, *Proleg.*, 2e éd., p. 242), s'est répandue, il est utile de citer en détail les auteurs qui la défendent. On la rencontre en particulier chez H.-A. Redpath (*The present position of the study of the Septuagint*, dans *American journal of theol.*, t. VII, 1903, p. 11), G.-C. Richards (dans son compte rendu de la 2e édit. de la grammaire de J.-H. Moulton, 1906, dans *Journal of theol. stud.*, t. X, 1909, p. 289), R.-R. Ottley (*A handbook to the Septuagint*, New-York, s. d. [1920], p. 165), J. Courtenay James (*The language of Palestine*, Édimbourg, 1920, p. 70-72), C.-F. Burney (*The aramaic origin of the fourth gospel*, Oxford, 1922, p. 4), H.-B. Swete (*The Apoc. of St. John*, 3e éd., Londres, 1922, p. CXXV, en note) cité par A.-T. Robertson (*A grammar of the greek New Test.*, 4e éd., New-York, 1923, p. 91) qui paraît être du même avis, L. Radermacher (*Neutest. Grammatik*, 2e éd., dans *Handbuch zum neuen Test.*, t. I, Tubingue, 1925, p. 29) à comparer avec le compte rendu d'A. Debrunner (dans *Gött. gelehrte Anzeigen*, t. CLXXXVIII, 1926, p. 137), W.-F. Howard (dans J.-H. Moulton, *Grammar*, t. II, fasc. 3 : *Appendix on some semitisms in the New Test.*, p. 414-416), P. Joüon (*L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. XIII), G. Bonaccorsi (*Primi saggi di filol. neotest.*, Turin, s. d. [1933], p. LXXXV).

A côté de cette hypothèse il faut placer la théorie de L.-T. Lefort, exposée dans son compte rendu de la grammaire de F.-M. Abel (intitulé : *Pour une grammaire des LXX*, dans le *Muséon*, t. XLI, 1928, p. 152-160). Cet article, qui a passé inaperçu, sans doute à cause de sa présentation sous forme d'un simple compte rendu, mérite l'attention parce que, tout en ouvrant des horizons entièrement nouveaux pour l'étude du grec d'Égypte, il donne une solution beaucoup plus satisfaisante pour les difficultés auxquelles se heurtent les auteurs précités. Pas n'est besoin, en effet, de recourir à leur hypothèse peu probable de l'influence sémitique sur le grec d'Égypte pour justifier leur réaction contre Deissmann. La faute réside dans la méthode même de Deissmann-Thumb. Cette méthode nie l'influence sémitique sur les constructions non classiques de la Bible quand elles se rencontrent également dans les papyrus, pour les revendiquer comme éléments de la *Koinè* vulgaire. De cette façon toutes les anomalies syntaxiques des papyrus sont considérées comme « usage populaire », comme « vulgarisme »: on comprend par ce terme les éléments du grec, en particulier de l'attique vulgaire et parlé, en opposition avec l'attique littéraire écrit et introduit en Égypte et dans les autres pays par les soldats, les négociants et les esclaves venus de l'Hellade pour helléniser l'Orient. Pareille conclusion est totalement fausse parce qu'elle ne tient pas compte du fait incontestable du bilinguisme de l'Égypte ptolémaïque, romaine et byzantine. Vu le grand nombre d'Égyptiens qui, outre leur langue maternelle, parlaient aussi le grec, il y a lieu de se demander si les anomalies des papyrus grecs, au lieu d'être toutes des éléments de la *Koinè* vulgaire, ne peuvent pas être causées en partie par l'influence d'une langue étrangère, en l'espèce l'égyptien, et non pas l'hébreu. Cet article apporte en outre la constatation très importante d'une grande affinité entre l'égyptien et les langues hébraïque et araméenne pour ce qui regarde la syntaxe et toute la manière de penser. Il s'ensuit que la présence d'une même construction grecque non classique peut être occasionnée dans le Nouveau Testament par l'influence de l'araméen, et dans les papyrus par l'influence égyptienne.

Afin de démontrer tout l'intérêt que présente cette théorie, il suffit de faire remarquer que pour tous les cas typiques où l'on a, jusqu'à présent, nié un sémitisme de la Bible au moyen d'une construction des papyrus, cette particularité du grec d'Égypte peut tout aussi bien s'expliquer par un parallèle égyptien. On nous reprochera peut-être de ne pas faire de distinction entre le copte, d'une part, et l'égyptien, en particulier le démotique, d'autre part. Qu'il nous soit permis, pour parer à ces objections, d'attirer l'attention sur l'important article dans lequel K. Sethe (*Das Verhält-*

nis zwischen Koptisch und Demotisch, dans *Zeitschr. der deut. morgenländ. Gesellsch.*, t. LXXIX, 1925, p. 290-316) met en lumière l'unité relative de la langue égyptienne dans ses différentes phases et surtout l'affinité entre le néo-égyptien, le démotique et le copte. En nous basant sur cette étude, nous croyons même pouvoir comparer avec l'usage copte certains documents grecs de la période ptolémaïque et du début de la période romaine. A côté du démotique, langue littéraire et écrite, qui seule nous a fourni des documents, existait pendant ce temps une langue populaire et parlée qui, peu après, s'est élevée au rang de langue littéraire et que nous appelons le copte.

Nous présentons ici les sémitismes dans l'ordre de la grammaire de Moulton-Howard.

a) *Le casus pendens* repris par un pronom, comme dans Jean (I, 12) : ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς... est comparé avec : καὶ ὁ ἐνιγών σοι τὴν ἐπιστολὴν δὸς αὐτῷ ἄλλην, dans *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin : griechische Urkunden*, t. II, n. 385, ligne 7 [IIe-IIIe siècle apr. J.-C.]. Puisque W. Havers reconnaît que ce *nominativus pendens* ne marque point l'emphase, cette construction se distingue de ce chef de tous les exemples classiques cités par cet auteur (*Der sogenannte « Nominativus pendens »*, dans *Indogermanische Forschungen*, t. XLIII, 1926, p. 227). Dans un papyrus copte, en revanche, nous trouvons un parallèle frappant de cette expression qui est d'ailleurs extrêmement répandue dans cette langue : I. Bell (*Jews and christians in Egypt*, Londres, 1924), *P.* 1920 [330-340 apr. J.-C.], ligne 14 : **πετ [παπτ] ει επιστολη πακ ⲛ̄τοϥπε ετ [παϫι] τⲥ̄ παк,** (celui qui t'apportera cette lettre, c'est lui qui le prendra [le vêtement] de toi.)

b) Après un participe ou un infinitif, l'ordre normal de la phrase est rompu par καί et un *verbum finitum :* Jean (I, 32) : τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον... καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. A propos de ce phénomène, H. Driver (*Hebrew tenses*, § 117) écrit : « C'est une coutume très répandue chez les auteurs hébreux de changer la construction après un participe ou un infinitif; s'ils veulent ajouter encore d'autres verbes, ils font usage d'un *verbum finitum.* » Nous citons ici un exemple plus frappant que celui employé par Moulton pour nier le sémitisme. *The Hibeh papyri* (éd. Grenfell-Hunt, t. I, n. 78, commencement d'une lettre) : Πλεονάκις μου γεγραφηκότος σοι περὶ Ζωΐλου καὶ Πραξιμάχου, ὅταν λειτουργία προσπέσῃ, ἀπολύειν αὐτούς, καὶ οὐδέποτε ὑπακήκοας ἡμῶν; cf. *The Tebtunis papyri* (éd. Grenfell-Hunt Smyly, t. I, n. 58, ligne 1 sq.) [111 av. J.-C.] : προσεδρευκότος (-τες) οὖν σὺν τῷ βα (σιλικῷ) γρ(αμματεῖ) ἐν τῷ Μαγα (après que nous eussions attendu) ἕως τῆς Κ⁻ καὶ οὐδαμῶς προσκεκλήμεθα. Il est intéressant de comparer ce texte avec le passage de G. Zoega (*Catal. codicum copticorum manuscriptorum qui in museo Borgiano Velitris adservantur*, Rome, 1810, p. 336) : **ειⲙⲙοοϣε ϩαϩτη θαλασσα αγω αιειβε αιϫοος ⲛ̄παπα Βησαριοп,** (Nous allant le long de la mer, et j'eus soif [et] je dis à Abba Besarion). Cette citation sert d'exemple à la règle suivante de Stern (*Kopt. Grammatik*, § 592) : « **ογοϩ : αγω** introduit souvent la proposition principale ou une autre proposition secondaire après une proposition participiale; cf. en allemand *da, so.* »

c) On a cité pas mal d'exemples des papyrus pour démontrer que l'emploi fréquent des cas obliques du pronom personnel dans la Bible est une caractéristique du grec vulgaire et ne dépend donc pas de l'influence des langues sémitiques. Avec ce phénomène se trouve en connexion l'usage fréquent des autres cas de αὐτός. Ainsi, les expressions οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, δύο ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ du Nouveau Testament sont comparées avec : τὸ τρίτον ὤμην περιστέρια· ἡ δ' ἐκπέφευγεν ἐκ τῆς χερός μου καὶ κατατρέχω αὐτὴν λέγων· οὐ μὴ ἀφῶ αὐτὴν φυγῖν· καταλαμβάνω αὐτὴν καὶ ἐμβάλλω αὐτὴν... καὶ συνεῖχον αὐτήν, etc. *Les papyrus grecs du musée du Louvre et de la Bibliothèque impériale* (éd. W. Brunet de Presle-E. Egger, Paris, 1866), n. 50, ligne 17 [160 av. J.-C.] : cf. encore : προσχρησάμενος αὐτῇ παρέδωκεν αὐτὴν... συνσκευάσαντες (sic) αὐτήν, *Pubblicazioni della Soc. italiana : papiri greci e latini*, t. IV, n. 406, ligne 7 [IIIe siècle apr. J.-C.]. On ne peut nier que la *Koinè* fasse un usage plus fréquent des cas obliques que le grec classique. Cette tendance a abouti en grec moderne à l'emploi de αὐτός avec presque chaque substantif déterminé. Reconnaissons même que plus un texte est vulgaire, plus les cas obliques y sont nombreux. Cependant, il est à remarquer que les cas les plus extravagants se rencontrent dans les papyrus d'Égypte et dans le grec biblique. Si l'on considère qu'en copte, aussi bien qu'en hébreu, le suffixe désignant le possesseur accompagne chaque substantif déterminé, la conclusion s'impose que, chez des bilingues, cet usage devait nécessairement accentuer une tendance déjà inhérente au grec hellénistique.

d) Quant à l'usage de εἷς au lieu de τις (voir Luc., V, 12, 17; XV, 15, etc.), Moulton (*Vocabulary*, p. 187) le compare avec : ἑνός (εἷς) λεγόμενον (-ος) Φαῆσις, *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin : griechische Urkunden*, t. IV, n. 1044, ligne 6 [IVe siècle après J.-C.] et avec : εἷς καὶ εἷς καὶ εἷς ἐν τόποις καὶ τόποις, *The Amherst papyri* (éd. Grenfell-Hunt, t. I, col. 12, ligne 14). Il faut signaler toutefois le même usage en copte : Stern (*Kopt. Grammatik* § 264); Luc, IX, 8 : **ογα ⲛ̄πεπροφητης** (un des prophètes), § 270; Eph., IV, 11 (οἱ μὲν... οἱ δὲ), **ϩαπογοп... ϩαпκεογοп.**

e) Quiconque s'est jamais occupé du problème des sémitismes connaît très bien l'expression suivante, se rencontrant par exemple dans Matthieu (X, 11, ms. *D*) : ἡ πόλις εἰς ἣν ἂν εἰσέλθητε εἰς αὐτήν. Elle était jadis considérée comme hébraïsme, car elle est de règle en hébreu parce que le mot אֲשֶׁר, introduisant les propositions relatives, est invariable et exige la répétition de l'antécédent : par exemple : Job, IV, 19, בָּתֵּי־חֹמֶר אֲשֶׁר־בֶּעָפָר יְסוֹדָם (les maisons d'argile qui dans le sable leurs fondements = dont les fondements se trouvent dans le sable). Mais on a en copte, exactement la même construction, vu l'inflexibilité de **ετ : ετε** (voir Stern, *Kopt. Grammatik*, § 439) : **πρωⲙⲉ εϯпαγ εροϥ** (l'homme que je vois lui). Est-il dès lors prudent de nier le sémitisme dans la Bible et de considérer simplement comme vulgarisme l'exemple découvert dans les papyrus par Helbing (*Grammatik*, p. IV), *The Oxyrhynchus papyri* (éd. Grenfell-Hunt), t. I, n. 117, ligne 15 [IIe-IIIe siècle apr. J.-C.] : ἐξ ὧν δώσεις τοῖς παιδίοις σου ἓν ἐξ αὐτῶν? Cf. encore, *ibid.* (éd. Hunt), t. VII, n. 1070, ligne 22 : περὶ δὲ τῆς σεαυτῆς ἐπιμελείας καὶ φροντίδος ἀντὶ παντὸς προνόησον... μηδενὸς ὧν ἔχομεν αὐτῶν φειδομένη. L'usage du grec moderne, où la particule ποῦ nécessite également la répétition de l'antécédent dans la proposition relative, doit avoir une origine tout à fait différente (cf. J. Wackernagel, dans *Theol. Literaturzeit.*, t. XXXIV, 1909, col. 227).

f) A propos de la répétition de certains mots pour leur donner un sens distributif, comme dans la Genèse (VI, 19) : δύο δύο, voir l'exemple des *Oxyrhynchus papyri*, t. VI, n. 886, ligne 19 : ἔρε (= αἶρε) κατὰ δύο δύο, et le parallèle copte dans Stern (*Kopt. Grammatik*, § 273); I Cor., XIV, 31 : **κατα ογαι ογαι** et Marc (XIV, 19) : **ⲛ̄ογαι ογαι : ογα ογα.**

g) Dans Luc (XIII, 16) : ταυτὴν δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη (depuis dix-huit ans), Wellhausen (*Einleitung*, 2ᵉ éd., p. 22) croyait avoir découvert un aramaïsme parce que ἰδοὺ est employé ici exactement de la même façon que הָא en araméen. Moulton nia le sémitisme à cause de la présence de la même expression dans *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin : Griechische Urkunden*, t. III, n. 948, lignes 4-5 [IVᵉ siècle apr. J.-C.] : γινώσκειν ἐθέλω ὅτι εἰπέν σοι ὁ πραγματευτὴς ὅτι ἡ μήτηρ σου Κοφαῆνα ἀσθενῖ εἰδού δέκα τρῖς μῆνες. On ne voit cependant pas de quel droit Moulton met cette expression sur le compte du grec vulgaire, sans pouvoir prouver par ailleurs son existence dans les documents de la langue populaire, alors que le copte offre une belle illustration de cet usage. Voir l'emploi temporel de ⲉⲓⲥ (ἰδού) dans Stern, *Koptische Grammatik*, § 229 : « ⲓⲥ : ⲉⲓⲥ, employé avec une expression de temps, signifie aussi : depuis », par exemple Act., XXIV, 10 : ⲉⲓⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲉⲓⲥ ϩⲁϩ ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉⲕⲟ ⲛ̄ⲣⲉϥϯϩⲁⲡ : (littéralement : puisque je te connais voici de longues années toi étant juge) ; cf. G. Zoega, *Catal. codicum copticorum manuscriptorum qui in museo Borgiano Velitris adservantur*, Rome, 1810, p. 347 (sahidique) ou dans *Annales du musée Guimet*, Paris, t. XXIX, p. 219 (bohaïrique) : nous sommes venus ici ⲉⲓⲥ ϩⲁⲙ ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ (il y a beaucoup d'années), et Crum (*Coptic dict.*, au mot ⲉⲓⲥ : dans Lagarde, *Aegyptiaca*, p. 278) : Un mari mort, ⲉⲓⲥ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ (il y a longtemps). Dans ce dernier exemple, le copte traduit le grec ἐκ πολλοῦ.

h) Pour ἐν, employé comme instrumental et considéré jadis comme sémitisme (cf. l'hébreu ב), voir les exemples tirés des papyrus dans Moulton (*Grammar*, p. 12, 61, 104), mais aussi l'usage copte de ϩⲙ̄ (dans) comme instrumental chez Stern (*Koptische Grammatik*, § 556) : Ex., XV, 9 : ⲛ̄ⲧⲁϧⲱⲧⲉⲃ ϧⲉⲛ ⲧⲁⲥⲏϥⲓ (quand je tuai [dans] avec mon épée) ; Joa., XI, 43 : ⲁϥⲁϣⲕⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ⲟⲩⲟⲩϭ ⲛ̄ⲥⲙⲏ (il s'écria [dans] d'une forte voix).

i) Dans la Bible, le vocatif est souvent remplacé par le nominatif avec l'article. Particulièrement fréquente est l'apostrophe ὁ λαός, ὁ Θεός. Afin de démontrer que cette particularité relève du langage populaire, J.-H. Moulton avait renvoyé à Aristophane qui fait, par exemple, interpeller un esclave avec l'expression : ὁ παῖς (*Grammar*, t. I, p. 70). Mais J. Wackernagel, dans une étude très documentée (*Ueber einige antike Anredeformen*, programme de l'université de Göttingue, 1912), a mis en garde contre pareils rapprochements trop faciles. Il a notamment attiré l'attention sur une distinction importante. Dans Aristophane, cette construction ne s'emploie que dans les cas où des inférieurs sont interpellés, tandis que, dans la Bible, on l'utilise pour s'adresser à Dieu lui-même. Le sémitisme demeure donc jusqu'à preuve contraire. Puisque, selon les données de Wackernagel, l'expression ὁ Θεός est propre à la Bible, le grec classique connaissant seulement le pluriel θεοί, les exemples qui s'en trouvent dans les papyrus dépendent probablement de la même source. Mais, si d'autres cas du nominatif avec l'article se présentent dans les documents grecs d'Égypte, il faut, à côté des exemples d'Aristophane, tenir compte aussi de la possibilité de l'influence autochtone. Dans l'apostrophe, le copte emploie toujours le substantif avec l'article, ainsi dans le passage suivant du *Roman de Cambyse*, qui se caractérise par la pureté de la langue : ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ... ϫⲉ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟⲓ̈ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧϩⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲛ̄ϣⲁ ⲙ̄ⲡⲣⲏ (il leur dit : écoutez-moi, les fils de ceux qui sont dans les régions du lever du soleil) (G. Möller, *Aegypt. Urkunden aus den kön. Museen zu Berlin : koptische Urkunden*, t. I, p. 35, ligne 15 sq. Voir aussi la règle, § 488, dans Stern, *Kopt. Grammatik*).

Au fur et à mesure qu'on trouve de nouvelles particularités dans le grec d'Égypte, elles peuvent régulièrement s'expliquer par rapprochement avec l'usage copte. Cette constatation confirme singulièrement l'hypothèse émise. Les faits suivants relevés tout à fait au hasard peuvent cependant servir à donner une certaine orientation dans ce genre de recherches.

a) Dans le n. *1926* [milieu du IVᵉ siècle apr. J.-C.] d'I. Bell *(Jews and christians)*, on trouve deux fois la même construction εὔχεσθαι ἐπάνω avec la signification « prier pour quelqu'un ». Ligne 13 : καὶ πιστεύω ὅτι ἐὰν εὔξῃ ἐπάνω μου εἴασιν λαμβάνω et, à la ligne 24 : καὶ εὐχ [ου] ἐπάνω αὐτῷ. Le sens exact de cette expression, qui pourrait peut-être au besoin signifier encore « prier *sur* quelqu'un », devient seulement évident après la comparaison avec le papyrus copte de la même collection *P 1920* [330-340 apr. J.-C.]; ligne 25 : ⲡⲣⲥⲱ [ⲃ] ϩ ⲉϫⲱⲉⲓ dont la signification «prie pour moi » est suffisamment établie.

b) Le n. 903 des *Oxyrhynchus papyri* (éd. Grenfell-Hunt), t. VI [IVᵉ siècle apr. J.-C.], qui contient une plainte portée par une femme contre son mari, est un document très caractéristique. Abstraction faite de nombreuses autres particularités, les constructions suivantes sont des plus remarquables :

a. L'emploi fréquent de ὅτι devant le discours direct et même devant l'interrogation indirecte, par exemple, à la ligne 9 sq. : λέγων... ὅτι τί ἦρκεν ἐκ τῆς οἰκίας μου ; il est à remarquer que ὅτι ne sert point, ici, « à faire ressortir que le discours direct est l'objet, dépendant logiquement du *verbum dicendi* », ainsi que cela est généralement le cas, quand ὅτι avec le discours direct se rencontre dans les auteurs classiques (E. Kieckers, *Zur oratio recta in den indogermanischen Sprachen I*, dans *Indogermanische Forschungen*, t. XXXV, 1915, p. 21). La constatation de Kieckers, selon laquelle « ὅτι et ὡς semblent ne jamais se trouver devant l'interrogation directe » en grec classique (p. 26), mérite attention. Comparons, en revanche, les particularités de ce papyrus avec l'usage copte, où l'interrogation directe est régulièrement introduite par ϫⲉ ; par exemple, dans le *Roman de Cambyse* (voir *supra*), *Koptische Urkunden*, t. I, p. 34, ligne 23 sq. : ⲡⲉϫⲁⲩ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡϣⲟϫⲛⲉ (ils se dirent entre eux que : quel est le conseil? [que faut-il faire?]).

b. Ligne 18 : ἔκρυψεν πάλιν ἐμὲ τὰς κλεῖς εἰς ἐμέ. Ce pléonasme s'explique fort bien lorsqu'on tient compte de l'existence, en copte, de la construction analogue (L.-T. Lefort, *S. Pachomii vita sahidice*, dans *Corp. script. christ. orient.*, t. XCIX, p. 1, ligne 7) : ⲉⲁϥϩⲉⲡⲫⲱϧ ⲉⲣⲟϥ.

c. Ligne 19 : καὶ ἐποίησεν τὰς ἔξω θύρας αὐτοῦ ἐνκλισθῆναι ἐπάνω μου. Cf. en copte : I. Guidi, *Omelia di S. Efrem* (dans *Bessarione*, t. IV, 1903, p. 10) : ⲥⲉⲛⲁϣⲟⲗⲙ ⲛⲓⲣⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲏⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϫⲱ, (on fermera les portes de la maison sur toi [femme].)

d. L'expression de la ligne 21 : καὶ πολλὰ ἀσελγήματα λέγων εἰς πρόσωπόν μου καὶ διὰ τῆς ῥινὸς αὐτο[ῦ] nous paraît assez obscure. L'éditeur a songé à l'expression μυκτηρίζειν, *naso suspendere*, et explique : « parler en nasillant aggravait l'insulte. » Il semble toutefois plus probable qu'on a affaire ici à une réminiscence de l'une ou l'autre locution égyptienne, étant donné que l'expression « souffler dans le nez de quelqu'un » signifie « se moquer de lui »; cf. P. Lacau, *Fragm. d'apocr. coptes*, dans les *Mém. de l'Instit. franç. au Caire*, t. IX, 1904, p. 99-100 : Ⲡⲉϫⲉ ⲃⲁⲣⲑⲟⲗⲱⲙⲉⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲓⲥ ϫⲉ ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲓ̈ⲉⲛⲓ̈ⲟⲩⲙⲉⲓ̈ ⲛⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲧⲁ-

ⲙⲓ̈ⲟϥ ⲉⲥⲱⲃⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲛⲁϫϥ ⲉ[ⲃ]ⲟⲗ ϩⲉⲛⲧⲡⲉ ⲁⲕϣⲁⲛϫϥ ϩⲙ̄ⲡϣⲁⲁⲛⲧϥ ϩⲉⲙⲡⲛⲟⲩⲛ, Barthélemy dit à Jésus : « Mon Seigneur, je désirerais voir celui que tu as créé pour te rire de lui, que tu as précipité du haut du ciel et dans le nez duquel tu souffles [-et dont tu te moques] dans l'abîme. »

c) G. Ghedini, *Lettere christ. dai papiri greci del III e IV sec.*, Milan, 1923, n. XLIII, ligne 5 : καὶ εἰδοὺ εἰς δύο μῆνας ἡμερῶν (voici [depuis] environ deux mois). Cette locution trouve son pendant exact en copte : ⲉⲃⲟⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ (E.-A.-W. Budge, *Miscellaneous coptic texts*, p. 26, 176) et même en néo-égyptien (E. Prisse d'Avennes, *Monum. égyptiens*, Paris, 1847, pl. XXI, ligne 27 : *âbd n hrw:* cf. *Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde*, t. LVIII, 1923, p. 158).

d) Pour exprimer le procédé de l'irrigation propre à la vallée du Nil, le grec d'Égypte fait usage du mot κυκλεύειν (B.-P. Grenfell, *An Alexandrian erotic fragm. and other greek papyri*, Oxford, 1896, n. 58, ligne 7) [VI[e] siècle apr. J.-C.] : ἑτοίμως ἔχω κυκλεῦσαι τὸ αὐτὸ γεώργιον ἐκ τῆς ἐμῆς ζωοῖς τῶν καὶ τρεφομένων παρ' ἐμοῦ. Ce choix a toutefois été déterminé par l'usage copte, puisqu'en cette langue le mot ⲕⲱⲧⲉ, « tourner », est en même temps le terme consacré pour exprimer l'irrigation : « Ses bêtes sont au champ ⲉⲓⲉⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ pour l'irriguer » (ostracon inédit du musée de Berlin, n. *11349*). Un examen des papyrus à ce point de vue ne tardera sans doute pas à démontrer que bien d'autres mots encore ont été formés ou ont reçu une nouvelle signification sous l'influence de l'égyptien.

e) Lorsqu'un bilingue, en parlant une langue étrangère, commet une faute concernant le genre d'un mot, on peut dire qu'en règle générale il lui substitue, le plus souvent inconsciemment, le genre que possède le mot correspondant en sa langue maternelle. Ce phénomène de la psychologie du bilingue nous incite à ne pas considérer comme négligeables les deux faits suivants : *Cat. général des antiquités égypt. du musée du Caire : Papyrus grecs d'époque byzantine* (éd. J. Maspero), t. I, n. 67075 (Dans une lettre adressée aux protocomètes d'un bourg, où il leur est enjoint d'envoyer beaucoup de blé au port d'embarquement) on lit, ligne 3 : πέμψαι π ο λ λ ὴ ν σῖτον εἰς τὸν ὅρμον. Or, en copte les termes ⲃⲗⲃⲓⲗⲉ et ⲉⲃⲣⲁ, ⲉⲃⲣⲓ, qui désignent le blé, sont tous les deux du féminin; on a aussi à la ligne 7 : ἐγράφ(η) μη(νὸς) Παῦνι[κ] θ ὅρα ἕκτη τοῦ ἡμέρας, dans *The Oxyrhynchus papyri* (éd. Grenfell-Hunt), t. VI, n. 893 [VI[e]-VII[e] siècle apr. J.-C.] dont A. Steinwenter (*Studien zu den koptischen Rechtsurkunden aus Oberägypten*, dans C. Wessely, *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, t. XIX, Leipzig, 1920, p. 45) a souligné l'affinité, tant pour le fond que pour la forme, avec les documents coptes analogues. Notons que le mot ϩⲟⲟⲩ, « jour », est également du masculin. Ces deux faits ne prouvent peut-être rien en eux-mêmes, mais si l'on parvenait à démontrer que dans les cas pareils le mot grec a régulièrement le genre du mot copte correspondant, ils fourniraient une preuve très importante de la réaction de la langue autochtone sur le grec d'Égypte.

Il résulte de ces exemples que la méthode de Deissmann-Thumb, pour avoir négligé la question de l'influence autochtone, risque d'avoir beaucoup exagéré le caractère vulgaire de la *Koinè* égyptienne en attribuant toutes ses anomalies au langage populaire des grecs de basse condition qui ont, selon elle, hellénisé l'Orient. Du moment qu'une expression non classique des papyrus peut très bien être un égyptianisme et non pas un vulgarisme, il n'y a plus aucune raison de nier l'influence sémitique dans la même expression, lorsqu'elle se trouve dans le Nouveau Testament. La méthode qui a dominé l'étude du grec biblique durant les dernières dizaines d'années paraît donc sujette à caution et une étude systématique du grec d'Égypte s'impose pour faire le départ précis entre les vulgarismes, dépendant de l'évolution interne du grec hellénistique, et les traces de l'influence de la langue autochtone.

III. Les principaux résultats acquis. L'avenir de l'étude du grec biblique. — La découverte des papyrus et surtout leur mise en valeur par Deissmann, pour faire sortir de son isolement la langue de la Bible, constitue un changement fondamental et un progrès décisif dans l'étude du grec biblique. Depuis lors, les différentes études n'ont cessé d'apporter de nouveaux arguments en faveur de son identité avec la *Koinè*, avec le grec hellénistique tel qu'il s'était librement développé avant la naissance de l'atticisme. On est parti de la découverte, dans les papyrus et les inscriptions, de nombre de mots, considérés auparavant comme exclusivement propres à la Bible, et l'on a fini par signaler dans le grec biblique toutes les caractéristiques, distinguant la *Koinè* du grec classique. Pour la lexicologie, les grammaires font constater dans les LXX et le Nouveau Testament la présence des mêmes mots qu'on voit subitement apparaître dans la *Koinè* en remplacement d'anciens vocables classiques, sans qu'on sache trop d'où ils proviennent, par exemple ἄγαμος pour ἄνανδρος, ἀπόδημος pour ἔκδημος, βλέπω dans le sens de ὁράω, ἐντρέπομαι (αἰδέομαι), κοιτών (δωμάτιον), νίπτω (νίζω), etc. D'autres mots, connus déjà en grec classique, ont changé de forme et de signification, comme ἀνατέλλω (ἀνατέλλομαι), δύνω (δύω), ῥήσσω (ῥήγνυμι), πόμα (πῶμα), ἀπόστολος, « un envoyé » (attique : « expédition navale »); ἐκπνέω, « mourir », « expirer »; λόγιος, « éloquent » (en grec classique : « savant ») ; autres nouvelles significations : ἀντίλημψις, « secours »; ἐρεύγεσθαι, *eloqui*, *proloqui :* ἐρωτᾶν, « prier »; λειτουργεῖν, « célébrer le culte divin ». Certains mots ont substitué à leur forme attique la forme ionienne : τέσσερα, τεσσεράκοντα, εἵνεκεν et ἕνεκεν (ἕνεκα), κλίβανος (κρίβανος), διηνεκής (διανεκής), γίνομαι et γινώσκω, πρηνής (πρανής) ou la forme dorienne : λαός (λεώς), ναός (νεώς), ἀλέκτωρ pour ἀλεκτρύων, μοιχάω et μοιχάομαι (attique μοιχεύω). οἰκοδομή pour οἰκοδομία, οἰκοδόμησις. Les grammaires du grec biblique montrent de même qu'une large part du vocabulaire des LXX et du Nouveau Testament est constituée par les nouveaux mots hellénistiques, formés au moyen de verbes, de substantifs et d'adjectifs de la langue classique par voie de dérivation ou de composition. Les nouveaux substantifs prennent de préférence les désinences -ότης (ἀδελφότης), -σις (ἀποκάλυψις), -ία (παλιγγενεσία), -σύνη (ἁγιωσύνη), -μός (βαπτισμός), -μα (γένημα, en grec classique γέννημα), -ή (ἐπισκοπή) ou celles des diminutifs et des noms d'agent (ὠτίον, ὀνάριον, ἱλαστήριον, βαπτιστής, κατήγωρ). Les nouveaux verbes se forment en -άζω, -ίζω -άω, -έω, -εύω, -όω (ἀμφιάζω, ἀναθεματίζω, ἀγαλλιάω, ἐνευλογέω, αἰχμαλωτεύω, παραζηλόω) et les adjectifs en -ικός, -ινος, -τος (αἱρετικός, πρωϊνός, ἐπικατάρατος). Dans les nouveaux composés, presque toutes les combinaisons possibles de préfixes apparaissent : παρείσακτος, ἀπέκδυσις, ἐπισυντρέχω, συγκαταψηφίζομαι, ὑπερεκπερισσῶς, etc. Dans le domaine de la morphologie, les mêmes modifications sont communes au grec biblique et aux autres documents de la *Koinè*. Mentionnons, par exemple, le datif μαχαίρῃ pour μαχαίρα, le vocatif θεέ, les accusatifs χάριτα (χάριν), τοὺς ἰχθύας (ἰχθῦς), τοὺς βασιλεῖς (βασιλέας), les nouveaux comparatifs τάχιον (attique : θᾶττον), ἐλαχιστότερος et μειζότερος (respectivement comparatifs d'un superlatif et d'un comparatif), les changements dans les formes verbales ἐρρέθη (attique :

ἐρρήθη), ἐπείνασα (attique : -ησα), καλέσω (pour καλῶ), θερίσω (pour θεριῶ) et inversement ἀνελῶ (pour ἀναιρήσω); la substitution de l'aoriste second à l'aoriste premier, et inversement ἐβλάστησα (ἔβλαστον), ἐκρύβην (attique : ἐκρύφθην), les aoristes passifs des verbes déponents : ἐγενήθην (ἐγενόμην), ἀπεκρίθην (ἀπεκρινάμην) et les nouvelles terminaisons ἦλθα (pour ἦλθον), ἑώρακαν (anciennement -ασιν), λυέτωσαν (pour λυόντων), εἴχοσαν (εἶχον), πεποίκεισαν (-εσαν), les anomalies dans l'emploi de l'augment et du redoublement (par exemple ῥεραντισμένοι pour ἐρραντισμένοι), la formation du présent en -ω pour les anciens verbes en -μι, etc. Quant à la syntaxe, on a signalé plus haut les principales anomalies des papyrus formant des parallèles avec les sémitismes de la Bible.

Cette identité étant prouvée, il est impossible de se faire une idée exacte du grec biblique sans savoir aussi où en est l'étude de la *Koinè*. A présent, les progrès de l'étude du grec biblique dépendent du progrès réalisé dans le domaine de la *Koinè*, et, inversement, les découvertes concernant la langue de la Bible constituent en même temps une nouvelle acquisition pour la connaissance du grec hellénistique. Ainsi donc, c'est par l'étude d'ensemble de toutes les sources du grec hellénistique qu'il faudra tâcher de poursuivre aussi loin que possible la première apparition, l'origine et le développement des nouveaux vocables et des nouvelles formations analogiques dans la morphologie. Il est évident que la création de certains mots, en particulier de ces nombreux « surcomposés », à double et à triple préfixe, est due à une espèce d'usure de la langue, exigeant un système de renforcement, mais on ne peut tout expliquer par là. Une question des plus importantes est l'origine précise des termes ionico-poétiques, c'est-à-dire de ces termes à apparence plus ou moins ionienne, se rencontrant seulement dans la langue poétique durant l'époque classique, mais qu'on trouve tout à coup dans les documents, même vulgaires, du grec hellénistique.

La solution de ce problème lexicologique et celle, plus importante pour nous, du problème des sémitismes, tel qu'il se présente depuis Deissmann, se trouvent en connexion intime avec la question du mode d'expansion de la *Koinè*. C'est la dernière des trois grandes questions concernant le grec hellénistique, qui demeure sujette à controverse.

Après de longues discussions, les savants se sont mis d'accord sur la manière dont il faut dénommer le grec de l'époque hellénistique. A présent les deux termes *Koinè* et « grec hellénistique » sont entièrement équivalents: ils désignent indifféremment le grec parlé et le grec écrit à partir de l'époque alexandrine et n'impliquent plus aucune distinction entre la langue des Hellènes et celle des barbares hellénisés. De même, dans la question de la nature de cette langue, la théorie de Thumb, selon laquelle le dialecte attique constitue la base de la *Koinè*, augmentée seulement de quelques apports des autres dialectes, l'a emporté sur la « théorie-mosaïque » de P. Kretschmer, prétendant que la *Koinè* est un amalgame de tous les anciens dialectes grecs. Reste la question du mode et des moyens d'expansion de la *Koinè*. La plupart des savants se rallient à la thèse de Thumb, en y apportant quelques légères modifications. Thumb place le théâtre de la formation de la *Koinè* en Orient; selon lui, la situation *politique* d'Athènes a préparé la diffusion de l'attique vulgaire parlé dans les armées et parmi les nombreux Grecs, surtout les Ioniens, qui devaient paraître devant les tribunaux athéniens ou qui allaient habiter Athènes comme métèques, dans le but d'y faire du commerce ou d'exercer un métier. Après les conquêtes d'Alexandre, ces soldats, ces commerçants et de nombreux esclaves ont hellénisé l'Orient et y ont répandu l'attique vulgaire qui, mêlé à quelques éléments des autres dialectes, en particulier de l'ionien, forme la base de la *Koinè*. Ainsi tout le procès de l'hellénisation de l'Orient et de la constitution de la *Koinè* est situé dans le domaine de la langue parlée. P. Kretschmer envisage les choses de la même façon, mais, selon lui, ces gens de basse extraction qui ont hellénisé l'Orient et contribué à la formation de la *Koinè* avaient conservé leur propre dialecte et c'est du mélange de ces dialectes qu'est né le grec hellénistique et, plus tard, le grec moderne. Une opinion toute différente a été émise par A. Meillet (*Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 3e éd., Paris, 1930, IIIe part. : *Constitut. d'une langue commune*, p. 249-254). Il attribue la part prépondérante que prend le dialecte attique dans la constitution de la *Koinè*, à la supériorité *culturelle* d'Athènes. Ce n'est donc pas l'attique vulgaire mais la langue des gens instruits et la langue écrite qui est le point de départ et la base du grec hellénistique. Il est très important de constater qu'E. Mayser est arrivé à la même conclusion après une étude détaillée des papyrus (*Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemaerzeit*, t. I, p. 3-4). Il semble que cette dernière théorie, bien qu'elle compte très peu de partisans actuellement, est la plus solide. Il suffit, pour s'en persuader, de voir ce que la linguistique moderne nous enseigne sur l'origine et l'expansion des langues communes française, allemande, anglaise et néerlandaise. L'histoire de la *Koinè* est en effet du tout au tout comparable à celle des langues communes modernes. Il y a d'abord le même particularisme, avec des essais, dans les différentes régions, de porter le dialecte propre au rang d'une langue littéraire; vient ensuite une période de prospérité générale pendant laquelle une région et, en particulier, une ville, établit sa suprématie culturelle et d'ordinaire aussi politique. Pendant cet âge d'or, de grands écrivains produisent des œuvres immortelles. Le dialecte qu'ils ont enrichi, poli, raffiné, et élevé au rang de langue littéraire profite du succès de ces œuvres et parvient à s'assurer la prédominance absolue au détriment des autres dialectes. Puis, il devient la langue écrite commune et la langue distinguée, parlée par les savants et les gens instruits. C'est la longue période de la diglossie, pendant laquelle la plus grande partie de la nation écrit ou tâche d'écrire la même langue, apprise par l'enseignement et la lecture, tout en continuant à parler les dialectes. Très lentement la langue écrite pénètre le dialecte parlé et le refoule en commençant par les centres les plus cultivés, c'est-à-dire les villes; mais en même temps, les dialectes réagissent et font pénétrer certains éléments de leur vocabulaire dans la langue commune. Ce cas se produit surtout lorsqu'il y a dans les différentes régions des écrivains de quelque importance, qui admettent dans leurs productions littéraires des vocables de leur propre dialecte, soit qu'ils ne connaissent pas assez bien la langue commune, soit qu'ils favorisent certaines tendances particularistes qui se font d'ordinaire jour durant cette période. Finalement, la langue commune devient aussi la langue parlée de la plus grande partie du peuple qui se l'approprie dès lors naturellement, à partir de l'enfance, et non plus par l'enseignement. Lentement, ensuite, la langue parlée commence à son tour à se différencier de la langue écrite. C'est de ce point de vue, comme langue commune, que la *Koinè* doit être étudiée et expliquée. Son histoire ressemble tant à celle des langues communes modernes qu'il n'y manque même pas les tendances particularistes, se rencontrant pendant la période de diglossie chez les auteurs archaïsants, et découvertes par Paula Wahrmann-Lambertz dans les inscriptions administratives de certaines cités grecques (P. Wahrmann-Lambertz, *Proleg. zu einer*

Gesch. der griech. Dialekte im Zeitalter des Hellenismus [*Progr. des Wiener Mädchengymnasiums für 1906-1907.*]) Ce fait prouve la nécessité d'étudier chaque auteur hellénistique en particulier à cause du caractère strictement individuel de la langue des gens diglosses chez qui les réactions du dialecte naturel sur la langue commune apprise peuvent varier infiniment. Lorsqu'on envisage la *Koinè* sous ce jour, il semble très probable qu'un grand nombre de nouveaux mots hellénistiques en -ότης, -σις, -ία, -σύνη, étant des formes abstraites, doivent leur origine à une tendance consciente d'enrichir le vocabulaire pour l'adapter aux besoins créés par les nouveaux courants culturels. De même certains termes du grec biblique doivent être des créations des LXX et des auteurs du Nouveau Testament, nécessitées par le besoin d'exprimer de nouveaux concepts religieux et philosophiques.

Selon que l'une ou l'autre des deux opinions sur l'expansion de la *Koinè* prévaudra dans l'avenir, les termes ionico-poétiques seront considérés comme des vulgarismes, dus au nombre élevé de soldats et de commerçants ioniens qui ont contribué à l'hellénisation de l'Orient, ou bien ils seront attribués à des tendances particularistes de certains auteurs d'origine ionienne et à l'imitation consciente de la langue poétique (cf. Mayser, *Grammatik*, t. I, p. 24-35 ; W. Schmid, *Atticismus*, t. IV, p. 660-682, en particulier p. 680 sq.).

De cette même question dépend en dernière ligne notre conception exacte du grec biblique. Selon le point de vue admis, on décidera si les sémitismes du Nouveau Testament et les anomalies syntaxiques des papyrus continueront à passer pour des exemples de l'usage populaire ou s'il faut consentir à y voir des influences étrangères. Le lien intime entre ces deux problèmes a été exposé par Thumb.

Si, en effet, l'influence prépondérante de l'élite intellectuelle, de la langue écrite, de l'enseignement et des villes, tellement manifeste dans l'histoire des langues communes modernes, semble admise dans une certaine mesure par des auteurs tels que H. Steinthal, G. Hatzidakis et E. Schweizer (Schwyzer) pour ce qui regarde l'expansion de la *Koinè* dans la Grèce proprement dite, elle est généralement rejetée pour l'hellénisation de l'Orient. Ici personne ne partage l'opinion de Meillet et il n'y a que la langue vulgaire, parlée par les soldats et les esclaves, qui semble entrer en ligne de compte. Ce problème doit nous intéresser tout spécialement puisque le grec biblique, tant pour les LXX que pour le Nouveau Testament, est un produit de cet Orient hellénisé. Or, une étude attentive des auteurs qui se sont occupés du grec biblique depuis Deissmann nous a démontré que tous dépendent de Thumb dans leur jugement sur la *Koinè* d'Égypte. Ils n'ont pas remarqué que, chez lui, certains points de vue sont insoutenables à la lumière des données de la linguistique moderne. D'abord, Thumb a voulu définir le degré d'hellénisation des différents pays d'Orient en se basant sur le nombre d'inscriptions et de documents grecs qui y ont été découverts, ce qui constitue un critère par trop sujet à caution. Mais, faute bien plus grave, il a été amené à forcer la réalité et à exagérer le caractère vulgaire de la *Koinè*. Il lui fallait, en effet, expliquer la présence, dans les papyrus, des mêmes expressions qui sont considérées comme des sémitismes dans le Nouveau Testament. Comme, de part et d'autre, il ne voulait admettre aucune influence syntaxique étrangère, force lui était de mettre toutes ces anomalies sur le compte de l'attique vulgaire qui devint ainsi, selon lui, la base du grec hellénistique. Thumb n'a cependant pas ignoré l'existence d'un bilinguisme fort répandu dans la vallée du Nil. Il s'est même mis en devoir d'en étudier les conséquences possibles pour le grec d'Égypte, mais un singulier contraste nous frappe dans sa méthode.

D'une part, Thumb recherche lui-même dans les papyrus les traces de l'influence égyptienne sur la phonétique grecque. Il admet ainsi que la confusion des consonnes (ἀρκύριον, pour ἀργύριον, ἄκυρος au lieu de ἄχυρος et ὀπθαλμός au lieu de ὀφθαλμός), les fautes dans l'emploi de γ (ὀλίος au lieu de ὀλίγος et ὑγιγαίνης pour ὑγιαίνης), la présence d'une nasale devant certaines explosives (Καμπαδοκία, λήμψομαι) et la confusion des voyelles (θυράπον au lieu de θεράπων, ἔπαντες pour ἅπαντες, Ἀγύπτῳ pour Αἰγύπτῳ) dépendent d'habitudes de prononciation spécifiquement égyptiennes. Mais, d'autre part, il tâche de réduire à néant — même au moyen du grec moderne — les quelques coptismes syntaxiques relevés par R. Lepsius dans l'inscription du roi Silko (*Die griech. Inschr. des nubischen Königs Silko*, dans *Hermes*, t. X, 1876, p. 129-144). A propos du coptisme ὄνος ὑπὸ οἴνου (un âne chargé de vin), découvert par A. Erman dans un roman sur papyrus publié par U. Wilcken (dans *Hermes*, t. XXVIII, 1893, p. 161-193), l'omission, par Thumb, des mots « pour autant que je sache » dans la citation de la phrase suivante d'Erman : « Ceci est, pour autant que je sache, la première fois qu'une influence sur le grec d'Égypte de la part de la langue autochtone peut être démontrée » (voir A. Erman, dans *Hermes*, t. XXVIII, 1893, p. 479 sq.), devait nécessairement amener le malentendu que nous rencontrons dans la grammaire de H.-St-J. Thackeray (p. 85) : « Un seul exemple d'influence syntaxique copte a été découvert dans toute la collection des papyrus. » Thackeray semble donc, à cause de la citation incomplète de Thumb, avoir interprété cette réflexion toute personnelle d'Erman au sujet d'un coptisme trouvé par hasard, comme la conclusion d'un examen systématique, au point de vue de l'influence copte, de tous les papyrus.

L'explication de cette contradiction réside dans le fait que Thumb appartenait à l'école linguistique ancienne, selon laquelle les échanges entre les langues se limitent aux seuls faits de la phonétique et du vocabulaire, à l'exclusion de toute influence syntaxique. Il est vrai, Thumb ne s'est point prononcé si catégoriquement à ce sujet, mais sa méthode prouve suffisamment qu'il adhère à cette école. Or, la linguistique moderne, depuis les travaux de H. Schuchardt (voir L. Spitzer, *Schuchardt-Brevier. Ein Vademekum der allgemeinen Sprachwiss.*, 2e éd., Halle-sur-la-Saale, 1928), nous a appris que c'est, au contraire, surtout dans le domaine interne de la langue, dans la sémantique, la syntaxe et la phraséologie, que la contamination a lieu chez les bilingues, au contact de deux langues. Il faut donc tenir compte de deux nouvelles réalités : d'une part, l'origine et l'expansion d'une langue commune est bien moins l'affaire de la langue populaire parlée qu'on ne l'a longtemps admis, et, d'autre part, deux idiomes différents se trouvant en présence chez des personnes bilingues, il se produit presque nécessairement des contaminations dans le domaine sémantique et syntaxique. A la lumière de ces données, la linguistique moderne nous impose une sage réserve envers les conclusions de Thumb concernant le grec d'Égypte et la *Koinè* en général.

Ainsi qu'il avait fait pour la phonétique, Thumb a recherché lui-même les traces de l'influence égyptienne sur le vocabulaire de la *Koinè*. Il se disait que les résultats du bilinguisme devaient avant tout se manifester par l'introduction d'un grand nombre de mots autochtones dans le grec d'Égypte. Ce point de vue, comme nous venons de voir, cadre parfaitement avec les conceptions de l'école linguistique ancienne. Par conséquent, Thumb a relevé avec soin les mots d'em-

prunt égyptiens dans la langue des papyrus; il s'est étonné de ce qu'ils sont si rares et en a conclu à une très faible influence de l'égyptien. Ici, de nouveau, sa méthode entre en conflit avec la linguistique moderne. La formule d'E. Windisch (*Zur Theorie der Mischsprachen und Lehnwörter*, dans *Berichte über die Verhandlungen der kön. sächs. Gesellsch. der Wiss.*, t. XLIX, 1897) nous enseigne, en effet, que le nombre restreint de mots égyptiens incorporés dans la *Koinè*, n'a rien qui doive nous étonner et ne permet aucune conclusion quant à l'influence autochtone sur le grec d'Égypte. Un peuple qui apprend une langue étrangère ne lui prête pas de mots de sa langue; au contraire, il emprunte, il introduit dans sa propre langue des termes de la langue étrangère. Les Grecs étant les maîtres de l'Égypte, il est peu probable qu'ils se soient mis à apprendre la langue du pays; il s'ensuit que peu de mots égyptiens pouvaient pénétrer dans le grec. Au contraire, si la langue copte contient un nombre considérable de mots helléniques, c'est parce qu'une grande partie de la population égyptienne était dans l'obligation d'apprendre le grec. Et puisque la même situation régnait dans les autres pays de l'Orient hellénisé, la formule de Windisch explique bien mieux que la soi-disant supériorité culturelle des Grecs pourquoi les langues telles que l'hébreu, le syriaque et l'arménien « ont plus reçu des Grecs qu'elles ne leur ont donné ». Vu le bilinguisme fort répandu dans l'Égypte ptolémaïque, romaine et byzantine, beaucoup de nos papyrus grecs sont probablement écrits par des Égyptiens bilingues; cela résulte d'ailleurs des nombreuses fautes d'orthographe où se révèle l'influence de la prononciation copte. Tandis que l'action du grec sur le copte se manifeste en premier lieu par les mots d'emprunt, l'influence inverse devait se produire dans un tout autre domaine : un bilingue égyptien, écrivant en grec, se gardait bien d'introduire des mots coptes dans cette langue étrangère, mais il ne pouvait pas toujours se soustraire à certaines réactions de sa langue maternelle dans le domaine de la sémantique, de la syntaxe et de la phraséologie.

Il est évident que la constatation de l'influence autochtone sur la *Koinè* d'Égypte est lourde de conséquences pour l'étude du grec biblique. Pour peu qu'une anomalie syntaxique des papyrus se révèle comme étant un égyptianisme et non pas un vulgarisme, il n'y a plus aucune raison de nier l'influence sémitique dans la même expression, lorsqu'elle se rencontre dans la Bible. Il y a donc lieu de revoir les conclusions de Thumb et de faire le départ net entre les vulgarismes, éléments du grec populaire, et les traces de l'influence syntaxique de la langue égyptienne. Cette distinction sera souvent très difficile à faire parce que le copte, langue extrêmement analytique, porte lui-même toutes les caractéristiques d'une langue populaire. Un exemple de pareille influence, en même temps une preuve des services que cette recherche peut rendre pour l'intelligence des papyrus, est fourni par P. Jernstedt (*Documents sur la langue grecque d'Égypte* [en russe], dans *Izvestia Akademii Nauk* [bull. de l'Acad. des sciences de Russie], 1921, p. 677-724); résumé allemand et nouvelle édition du texte dans G. Zereteli (*Papyri russischer und georgischer Sammlungen*, t. IV, publ. par P. Jernstedt, *Anhang*, p. 99-105, et *Nachtrag*, p. 123). Cet article analyse magistralement l'influence du copte sur un papyrus grec du VIIe siècle après Jésus-Christ.

Faisons remarquer aussi que la conception de l'importance du grec parlé dans l'expansion de la *Koinè* est le corollaire d'une autre représentation surannée, celle de la forte infériorité culturelle des Égyptiens, et de l'Orient en général, vis-à-vis des conquérants. L'attique vulgaire, si même il a existé comme langue nettement distincte de l'attique écrit (ce qui n'est point prouvé par les vases attiques et les *tabellæ defixionum*, qui offrent presque exclusivement des particularités orthographiques), ne peut avoir joué un rôle aussi grand dans l'hellénisation de l'Orient que Thumb le suppose. Il est naturellement possible que certains Égyptiens aient appris le grec dans leurs rapports avec les soldats et les commerçants, mais ceux-là étaient précisément les plus exposés à commettre des fautes sous l'influence de leur langue maternelle. Il est toutefois faux de vouloir considérer ce cas comme la règle générale. La principale contribution de la soldatesque grecque à l'hellénisation de l'Orient se limitait sans doute à créer la nécessité de la connaissance du grec, connaissance que les Égyptiens s'appropriaient par une étude systématique. Il ne faut surtout pas perdre de vue que nos papyrus sont des documents *écrits;* ceci permet de supposer que leurs rédacteurs ont reçu au moins une instruction primaire et qu'ils ont eu l'occasion d'apprendre le grec écrit en même temps qu'ils apprenaient à écrire. La parole écrite, l'influence des gens instruits et l'enseignement ont été de tous temps de meilleurs moyens pour l'expansion d'une langue que le simple commerce entre individus, de sorte qu'on a le droit de se représenter l'expansion de la *Koinè* en Orient de la même manière que dans l'ancienne Hellade.

Cette considération s'applique surtout au grec biblique. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont en général trop bien écrits pour qu'on puisse prétendre que leurs auteurs ont appris le grec par la fréquentation des soldats et des esclaves grecs. Il demeure donc probable que la plupart des anomalies sont plutôt des sémitismes que des vulgarismes. Une sage réserve s'impose vis-à-vis des conclusions de l'étude actuelle du grec biblique, aussi longtemps que les anomalies de la *Koinè* égyptienne n'auront pas été expliquées avec plus de certitude. En attendant, les nombreuses études sur les sémitismes que nous avons signalées dans l'historique de l'étude du grec biblique, gardent leur valeur, surtout les plus récentes où l'on tâche de faire le départ entre aramaïsmes et hébraïsmes. Le grec biblique doit être étudié à la lumière de *toutes* les données de la linguistique moderne sur le bilinguisme. Cela implique en premier lieu une distinction nette entre les écrits des LXX et du Nouveau Testament; les uns sont antérieurs de deux siècles environ aux autres; les LXX sont certainement des traductions de textes sémitiques tandis que les sources araméennes de certaines parties du Nouveau Testament sont hypothétiques, et les deux ouvrages sont sortis de pays et de milieux tout différents. Cela implique en outre une étude détaillée de chaque livre et de chaque auteur en particulier à cause du caractère strictement individuel de la langue des bilingues. Le phénomène du bilinguisme et ses conséquences étant peu connus, il peut être utile de citer à ce propos le petit ouvrage d'I. Epstein (*La pensée et la polyglossie*, Lausanne, s. d., [1915]). Il importe de bien savoir que, dans le contact des langues chez une personne bilingue, parlant couramment deux idiomes différents, les possibilités d'influence de l'une sur l'autre sont illimitées; dans la sphère sémantique de tous les mots, dans tous les phénomènes de grammaire, de syntaxe et de phraséologie, la contamination peut se produire. Tout dépend du degré de connaissance de la langue maternelle, du développement du sens linguistique, de l'âge auquel le bilingue a appris la seconde langue et de la méthode suivie. Vu ce caractère individuel de la langue des bilingues, la question de savoir s'il a existé oui ou non une langue judéo-grecque, un grec judaïsant, parlé par les communautés juives de Palestine ou d'Égypte, n'est pas tellement importante pour

l'étude du Nouveau Testament et des LXX. Si l'étude du grec biblique a longtemps pivoté autour de cette question, c'est que les savants n'étaient pas familiarisés avec le bilinguisme. Pour quiconque connaît ce phénomène, il paraît absurde que Thumb, et d'autres avec lui, aient pu nier l'existence d'une langue judéo-grecque parce que Josèphe et Philon ont écrit un grec à peu près correct. Ce que les principaux partisans de la théorie du grec judaïsant, comme Viteau, se proposaient, c'était d'expliquer par là des sémitismes des LXX et du Nouveau Testament dans les cas où l'original sémitique ne semble pas provoquer ces constructions non helléniques et où il n'y a pas d'original sémitique du tout. Alors, la présence de ces anomalies devait trouver son origine dans la langue parlée par l'auteur ou le traducteur. Pour nous, il suffit de savoir que tel auteur était bilingue pour que la présence d'une construction non grecque, influencée manifestement par l'usage sémitique, se trouve expliquée, sans que nous sachions même si pareille locution était courante dans l'entourage de cet auteur. Il n'y a pas de doute que l'étude du Nouveau Testament à la lumière de la linguistique moderne peut fournir encore des résultats remarquables; peut-être contribuera-t-elle un jour à découvrir avec une certitude suffisante les pièces traduites d'un original araméen. Mais les nombreuses analyses, parues jusqu'à présent, de la langue des divers auteurs du Nouveau Testament n'en gardent pas moins leur valeur et il est hautement souhaitable qu'elles soient bientôt complétées, de façon à permettre aussi des études comparatives entre les différents écrits. C'est toutefois dans le domaine des LXX qu'il reste le plus à faire. Par l'étude de chaque ouvrage en particulier et de la traduction des mêmes mots hébreux dans les différents livres, la méthode et le but de la traduction doivent être éclaircis. Dans les LXX, l'attention doit se porter d'une façon spéciale vers les éléments donnant une interprétation nettement égyptienne à certains termes hébreux, comme, par exemple, les termes ἀρχισωματοφύλαξ dans Esther (II, 21), ἀφέσεις ὑδάτων comme traduction du mot « canaux » dans Joël (I, 20) et ἐνταφιασταί pour désigner les « médecins » dans la Genèse (L, 2). Un essai remarquable a été fait dans ce domaine par J. Ziegler (*Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, dans *Alttest. Abhandlungen*, t. XII, fasc. 3, Münster-en-W., s. d. [1934], au c. VIII : *Der alexandrinisch-ägypt. Hintergrund der Isaias - LXX*). Pareilles recherches doivent en outre préparer l'étude non moins nécessaire des idées religieuses propres aux LXX.

Il est à souhaiter que la faveur dont jouit actuellement l'étude philologique du Nouveau Testament puisse s'étendre aussi aux LXX, dans l'intérêt de cette œuvre si vénérable et des études bibliques en général.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Les plus anciens jugements sur le grec biblique.* — E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, 2e éd., t. II, Leipzig-Berlin, 1909, p. 516-528. Voir aussi quelques données dans J. Lami, *De eruditione apostolorum*, Florence, 1638, c. XV-XVI.

2° *Controverse entre les puristes et les hébraïsants.* — Elle se trouve décrite en détail dans G.-B. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, 8e éd., revue par P.-W. Schmiedel, t. I, Göttingue, 1894, p. 4-15. — Il a été fait allusion aux ouvrages suivants : J. Drusius, *Ad voces ebraicas Nov. Test.*, Anvers, 1582; éd. augm., Franeker, 1616. — Sal. Glass, *Adnotationes in Nov. Test.*, Franeker, 1612-1616; *Philologia sacra*, l. III-IV, 1623. — Seb. Pfochen, *Diatribe de linguæ græcæ Nov. Test. puritate*, Amsterdam, 1629-1633. — Joh. Coccecius, *Stricturæ in Pfochen*, dans Joach. Jungius, *De stylo Nov. Test. doctiss. Scriptorum sententiæ*, Iéna, 1639. — J.-H. Böcler, *De lingua Nov. Test. originali*, Strasbourg, 1642. — Thom. Gataker, *De novi instrum. stylo dissertatio*, Londres, 1648, et dans *Opp. critica*, Utrecht, 1698. — Joh. Vorst, *De hebraismis Nov. Test. commentarius*, Leyde, 1658-1665. — Joh. Olearius, *De stylo Nov. Test. liber*, Leipzig, 1668, 1698, 1699. Böcler et Olearius ont été réédités dans G. Menthen, *Thesaurus theol.-philol.* II. *Dissertationes ad Nov. Test.*, Amsterdam, 1702. — Mos. Solanus, *De stylo Nov. Test.*, Franeker, 1696. — Joh. Leusden, *De dialectis Nov. Test.*, diss. XI-XVI, dans *Philologus hebræo-græcus*, Leyde, 1670-1685 (cf. J.-F. Fischer, *J. Leusdenii de dialectis Nov. Test. singulatim de eius hebraismis libellus singularis, iterum ed.; accessit Joh. Vorstii Commentarius de adagiis Nov. Test. hebraicis*, Leipzig, 1792. — J.-H. Michaelis, *Dissertatio de textu Nov. Test. græco*, Halle, 1707. — Ant. Blackwall, *The sacred classics defended and illustrated*, Londres, 1727-1731; — C.-S. Georgi, *Dissertationes*, 1726; *Vindiciarum Nov. Test. ab ebraismis libri tres*, Francfort-Leipzig, 1732; *Hierocriticus Nov. Test. sive de stylo Nov. Test. libri tres*, Wittenberg-Leipzig, 1733. — J.-C. Schwar(t)z, *Commentarii critic. et philol. linguæ græcæ N. Fœderis divini*, Leipzig, 1736. — El. Palairet, *Observationes in Nov. Test.*, Leyde, 1752. — H.-W. van Marle, *Florileg. observv. in ep. apost.*, Leyde, 1758. — Casp. Wyss, *Dialectologia sacra*, Zurich, 1650. — G. Pasor, *Grammatica græca sacra Nov. Test. in tres libros distributa*, Groningue, 1655.

3° *Les principaux ouvrages de A. Deissmann sont : Die Sprache der griechischen Bibel*, dans *Theologische Rundschau*, t. I, 1897-1898, p. 463-472; t. V, 1902, p. 58-69; t. IX, 1906, p. 210-229; t. XV, 1912, p. 339-364; *Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel. Ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben*, dans *Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen*, XII. Folge, Giessen, 1898; art. *Hellenistisches griechisch*, dans J.-J. Herzog-A. Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. VII, 1899, p. 627-639; art. *Epistolary literature*, dans *Encyclopædia biblica*, t. I, 1901, col. 1323-1329; art. *Papyri*, *ibid.*, t. III, 1902, col. 3556-3563; *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, extr. de *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum*, 1903, Leipzig, 1903; *New light on the New Testament from records of the græco-roman period*, Édimbourg, 1907 (cf. *Expository times*, t. XVIII, 1906-1907); *The philology of the greek Bible. Its present and future*, Londres, 1908 (cf. *Expositor*, 1907); *Licht vom Osten*, Tübingue, 1908; *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, Tübingue, 1910 (cf. *Internationale Wochenschrift*, 1909).

4° *Dénomination de la « Koinè »* ; A. Maidhof, *Zur Begriffsbestimmung der Koine besonders auf Grund des Atticisten Moiris*, dans M. von Schanz, *Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache*, fasc. 20, Würtzbourg, 1912. — R. Laqueur, *Hellenismus*, dans les *Schriften der Hessischen Hochschulen* (Univ. Giessen, année 1924), fasc. 1, 1925.

5° *Constitution et nature de la « Koinè ».* — A. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Koine*, Strasbourg, 1901; *Handbuch der neugriechischen Volkssprache*, Strasbourg, 1895. — P. Kretschmer, *Die Entstehung der Koine*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil.-hist. Klasse*, t. CXLIII, 1900, n. X; le même, dans A. Gercke-E. Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, 2e éd., t. I, Leipzig-Berlin, 1912, p. 548-552. — E. Schweizer, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, dans *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum*, IVe année, 1901, t. VII, p. 233-248; *Grammatik der pergamenischen Inschriften. Beiträge zur Laut- und Flexionslehre der gemeingriechischen Sprache*, Berlin, 1898. — E. Schwyzer, *Die Weltsprachen des Altertums in ihrer geschichtlichen Stellung*, Berlin, 1902. — D.-C. Hesseling, *De Koine en de oude dialekten in Griekenland*, dans *Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen*, IVe sér., t. VIII, Amsterdam, 1907, p. 133-169; *Bloemlezing uit het pratum spirituale van Johannes Moschus*, dans P.-J. Enk-D. Plooij, *Aetatis imperatoriæ scriptores græci et romani*, Utrecht, 1916. — S. Krauss, *L'hellénisme* [en hongrois], dans *Egyetemes philologiai Közlöny*, t. XXVII, 1903, p. 396-405. — E. Darkó, *Le rapport entre la Koinè et les anciens dialectes helléniques* [en hongrois], *ibid.*, t. XXVI, 1902, p. 484-515. — G. Ciardi-Dupre, *La Koine secondo il prof. P. Kretschmer*, dans *Bessarione*, VIe année, IIe sér., 1901-1902, t. II, p. 205-212.— A. Meillet, *Hellenica*, dans *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. XIII, 1905-1906; *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 3e édit., Paris, 1930. — K. Dieterich, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum X. Jahrhundert nach Chr.*, dans *Byzantinisches Archiv als Ergänzung der byzant.*

Zeitschrift, t. I, Leipzig, 1898. — G.-N. Hatzidakis, *Einleitung in die neugriechische Grammatik*, Leipzig, 1892. — E. Nachmanson, *Beiträge zur Kenntnis der altgriechischen Volkssprache*, Upsala, 1910. — J. Schlageter, *Zur Laut- und Formenlehre der ausserhalb Attikas gefundenen Inschriften*, programme, Fribourg-en-Brisgau, 1908; *Der Wortschatz der ausserhalb Attikas gefundenen attischen Inschriften. Ein Beitrag zur Entstehung der Koine*, dans *Beilagen zum Jahresbericht des Konstanzer Gymnasiums*, 1910, 1911. — W. Schmid, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern... dargestellt*, 4 vol., Stuttgart, 1887-1897. — E.-A. Sophocles, *Greek lexicon of the roman and byzantine periods*, New-York et Leipzig, 1888 (rééd. en 1915).

6° *Quelques questions spéciales.* — P. Kretschmer, *Ueber den Dialekt der attischen Vaseninschriften*, dans *Kuhn's Zeitschrift*, t. XXIX, 1888, p. 393-397; *Die griechischen Vaseninschriften, ihrer Sprache nach untersucht*, Gütersloh, 1894. — E. Schwyzer, *Die Vulgärsprache der attischen Fluchtafeln*, dans les *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum*, IIIe année, 1900, t. V, p. 244-262. — E. Hermann, *Griechische Forschungen. Die Nebensätze in den griechischen Dialektinschriften in Vergleich mit den Nebensätzen in der griechischen Literatur und die Gebildetensprache im Griechischen und Deutschen*, Leipzig-Berlin, 1912. — Clara Knight, *The change from the ancient to the modern greek accent*, dans *Journal of philology*, t. XXXV, 1920, p, 51-71.

7° *L'hellénisation de l'Orient.* — 1. *En Asie Mineure.* — K. Holl, *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*, dans *Hermes*, t. XLIII, 1908, p. 240-254.

2. *En Syrie et en Palestine.* — Th. Nöldeke, *Die semitischen Sprachen*, 2e éd., Leipzig, 1899, p. 40 sq. — T.-K. Abbott, *Essays chiefly on the original texts of the Old and New Testaments*, Londres, 1891, c. V. — Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Test.*, 3e rééd., t. I, Leipzig, 1906, p. 24-51. — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e édit., t. III, Leipzig, 1907, p. 424 sq.

3. *En Égypte.* — M. Engers, *Grieken en Egyptenaren in Egypte onder de Ptolemaeën*, dans *Tijdschrift voor Geschiedenis*, t. XXXVI, 1921. — H.-I. Bell, *The hellenic culture in Egypt*, dans le *Journal of Egypt. archaeology*, t. VIII, 1922, p. 139-155. — F. Heichelheim, *Die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich*, dans *Klio*, Beiheft XVIII, nouv. sér., Leipzig, 1925, fasc. 5. — P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, dans *Évolution de l'humanité*, 1re sect., t. XV, Paris, 1926, p. 373 sq. — W. Schubart, *Die Griechen in Aegypten*, dans *Vorderasiatische Gesellschaft. Beihefte zum alten Orient*, n. 10, Leipzig, 1927. — G. Rouillard, *L'administration civile de l'Égypte byzantine*, Paris, 1928, p. 184-186.

8° *Les conséquences linguistiques de l'hellénisation.* — A. Buturas, *Ein Kapitel der historischen Grammatik der griechischen Sprache. Ueber die gegenseitigen Beziehungen der griechischen und der fremden Sprachen, besonders über die fremden Einflüsse auf das Griechische seit der nachklassischen Periode bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1910 (travail bibliographique).

J. Vergote.

GREGORY. — Né en Amérique en 1847 et, par ses ascendants paternels, d'origine française, Gregory était au moment de la guerre, professeur honoraire d'exégèse du Nouveau Testament à l'université de Leipzig. Engagé dans l'armée allemande, dont il fut le volontaire le plus âgé, il fut tué le 9 avril 1917.

Ses études sur le texte du Nouveau Testament l'ont à juste titre signalé à l'attention du monde savant. Tischendorf, au moment où la mort le frappait en 1874, préparait une introduction à sa huitième édition du Nouveau Testament; ce fut Gregory qui l'écrivit d'après les notes de son maître et ses propres réflexions nous dotant ainsi d'un véritable traité de critique textuelle, qu'il devait reprendre plus tard, de 1900 à 1909, en langue allemande *(Textkritik des Neuen Testaments)* pour le mettre au courant des dernières découvertes, des conclusions les mieux établies et d'études plus approfondies sur les lectionnaires.

Voici comment, d'après ses divers ouvrages, Gregory esquissait à grands traits l'histoire du texte du Nouveau Testament.

Le texte original fut le seul existant jusqu'à la fin du Ier siècle; il reproduisait sans altérations intentionnelles celui-là même qu'avaient rédigé les auteurs inspirés, exception faite des quelques fautes habituelles aux copistes, faciles d'ailleurs à découvrir. Gregory appelait *Urtext* ce texte original que Westcott-Hort nommèrent texte présyrien.

Au IIe siècle, le Nouveau Testament fut beaucoup copié et copié sans surveillance; aussi ajouta-t-on à la marge, et quelquefois dans le texte, ce que l'on avait appris par tradition orale sur l'histoire évangélique et la prédication des apôtres; on voulut aussi améliorer divers passages considérés comme moins bons ou moins exacts. Ces copies exécutées dans toutes les provinces de l'empire ne furent évidemment pas établies d'après un texte unique; on aboutit ainsi à un texte « caméléon » que l'on qualifia tout d'abord d'occidental parce qu'on le retrouvait surtout dans les vieilles versions latines et les écrivains occidentaux; mais depuis on a retrouvé sa trace en Syrie et en Égypte. Aussi Gregory proposait-il de l'appeler : *der überarbeitete Text*, texte retravaillé. Bien que plus en faveur au IIe siècle parce que plus complet, donc plus populaire, il ne parvint pas néanmoins à supplanter tout à fait le texte original surtout dans l'usage public. Mais bientôt le christianisme faisant davantage de recrues dans le monde savant, à Antioche ou à Alexandrie, on s'aperçut alors que le texte du Nouveau Testament était assez souvent défectueux au point de vue de la langue soit par suite de l'ignorance ou de la négligence des copistes, soit à cause de l'inhabileté des écrivains inspirés; on voulut faire disparaître fautes des copistes et défectuosités grammaticales; on aboutit ainsi à un texte plus élégant, *politer Text*, que Westcott-Hort appelèrent texte alexandrin, bien que, selon Gregory, l'école d'Antioche ait contribué elle aussi à son élaboration.

On avait donc, au milieu du IIIe siècle, trois recensions du Nouveau Testament : l'*Urtext, der überarbeitete Text, politer Text.* C'est alors que Lucien d'Antioche, mort en 312, essaya au milieu du IIIe siècle de prendre dans chacun de ces trois textes ce qui lui paraissait bon. Son texte revisé n'eut pas tout d'abord une grande extension; en dehors de la Syrie ou peut-être du nord de la Palestine, il ne supplanta pas les textes précédemment en usage.

Au milieu du IVe siècle et toujours à Antioche, le texte du Nouveau Testament, établi par Lucien, fut de nouveau revisé, toujours dans le même sens, afin de le rendre tout à la fois plus complet et plus coulant; on aboutit ainsi au texte le plus éloigné du texte original et ce fut malheureusement ce texte-là qu'adopta l'Église grecque et qui devint texte officiel ou *Textus receptus*. Les autres textes disparurent peu à peu de l'usage public et on ne peut les reconstituer de nos jours que par une étude minutieuse des manuscrits et de leurs variantes.

Comme le montre cet exposé, Gregory se ralliait somme toute pour l'histoire du texte du Nouveau Testament aux théories de Westcott-Hort; pour lui, le *Sinaiticus* et le *Vaticanus* représentaient un bon texte du IIe siècle reproduisant à peu près exactement le texte original.

Gregory avait projeté de publier lui aussi une édition critique du texte du Nouveau Testament. Sa mort tragique l'en empêcha; mais il nous a indiqué comment il concevait cette édition (cf. *Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments*, Leipzig, 1911). Il ne voulait pas reproduire un seul manuscrit, fût-ce le *Vaticanus* qu'il aurait fallu purifier de ses fautes, mais établir un texte en choisissant lui-même les variantes. Nous ne connaissons pas les règles qui l'auraient guidé dans ce choix ni non

plus les manuscrits qui étaient selon lui les représentants les meilleurs de chaque type de texte; nous savons seulement d'après ses propres déclarations, que son texte aurait été peu différent de celui déjà publié par Tischendorf et Westcott-Hort.

Gregory a aussi laissé son nom à un système de notation des manuscrits du Nouveau Testament. Celui de Tischendorf, encore le plus communément employé de nos jours, désigne chaque oncial, au fur et à mesure de sa découverte, par une lettre romaine majuscule, puis par une lettre de l'alphabet grec et de l'alphabet hébreu. Gregory proposa de supprimer l'emploi des lettres hébraïques, sauf pour le *Sinaiticus* indiqué par un א (et encore aujourd'hui l'usage semble-t-il prévaloir de le désigner par la lettre *S*); mais enfin il eût toléré pour les 45 premiers onciaux les lettres romaines et grecques. Il suggérait, toutefois, de renoncer aux lettres de façon définitive et de les remplacer par des chiffres imprimés en caractères gras et précédés d'un **O** majuscule en mêmes caractères : **O1** serait le *Sinaiticus*, **O3** le *Vaticanus* et ainsi de suite jusqu'à **O208** qui serait selon Dobschütz le chiffre actuel de nos manuscrits onciaux. Il n'y a pas à le nier, le système de notation de Gregory présente sur celui de Tischendorf un très grand avantage, il ne donne pas la même lettre à des manuscrits différents, ainsi *D* dans la notation de Tischendorf indique pour les évangiles le codex *Bezae* et pour les épîtres de saint Paul le codex *Claromontanus*, car Tischendorf faisait recommencer l'emploi de la série des lettres romaines, grecques et hébraïques pour chacune des quatre sections du Nouveau Testament : évangiles, Actes et épîtres catholiques, épîtres de saint Paul, Apocalypse. Ce fut le motif pour lequel la notation de Gregory reçut de suite un assez bon accueil; elle fut suivie par Souter, Kenyon, Dobschütz; elle fut adoptée dans le manuel de l'Institut biblique; mais le P. Merk lui a préféré celle de von Soden qui figure dans ses tables à côté de celle de Tischendorf pour la compléter.

Bibliographie. — *Novum Testamentum græce ad antiquissimos testes denuo recensuit, apparatum criticum apposuit* Constantinus Tischendorf, Lipsiæ, 1869, 1872. — *Prolegomena scripsit* C.-R. Gregory, Lipsiæ, 1884-1894. — *Canon and Text of the New Testament*, Edinburgh, 1907. — *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1909. — *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1900-1909. — *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig, 1908. — *Wellhausen und Joannes*, Leipzig, 1911. — *Vorsschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments*, Leipzig, 1911.

L. Pirot.

GRENFELL **Bernard P.** — Le distingué professeur de l'université d'Oxford, mort en mai 1926, fut un chercheur infatigable et un papyrologue des plus éminents. Son nom restera attaché, avec celui de Hunt, à la découverte et à la publication de nombreux papyrus trouvés dans les sables de Behnesa (l'antique *Oxyrhynchus*), à la limite du désert de Libye, à 180 kilomètres environ au sud du Caire.

Parmi ces papyrus certains firent grande sensation; les ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ, *Sayings of our Lord from an early greek papyrus*, London, Egypt, *Exploration fund*, 1897. Ils figurèrent au t. I de *The Oxyrhynchus papyri*, Londres, 1898, p. 1-3, avec des fragments de Matthieu, I, 1-9, 12, 14-20 du IIIe-IVe siècle, p. 4-6. D'autres logia, qui firent bien moins parler d'eux furent découverts sept ans plus tard, en 1904, au même endroit : *New Sayings of Jesus and a fragment of a lost Gospel from Oxyrh. papiri*, London, 1904; ils furent eux aussi reproduits dans la même collection *The Oxyrhynchus papiri*, t. IV, 1904, p. 1-22. Sur ces logia et le cas qu'il convient d'en faire, voir l'article si documenté et si judicieux publié dans le *Supplément*, t. I, col. 159-198, par L. Vaganay. Cf. aussi dom Leclercq, au mot *Papyrus* dans le *Dictionn. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XIII, col. 1443-1452.

Les seize premiers tomes de la collection *The Oxyrhynchus papyri* furent publiés par Grenfell avec le concours de Hunt, sauf pour les tomes VIII, IX et une partie du t. XV dont Hunt assuma seul la charge.

On doit aussi à Grenfell, en collaboration avec Hunt, la publication de la collection de papyrus de Lord Amherst of Hackney, l'une des plus riches parmi les collections privées et dont toutes les pièces furent acquises en Égypte après 1897 : B.-P. Grenfell et A.-S. Hunt, *The Amherst papyri, being an account of the greek papyri in the collection... at Didlington Hall*, part. I : *The Ascension of Isaiah and other theological fragments*, in-4°, London, 1900, VIII-48 p., 9 pl.; part. II, in-4°, London, 1901.

Bibliographie. — Voir dans ce *Supplément* au mot Papyrus; pour l'instant, cf. Prat, *Papyrus bibliques* dans *Dictionn. de la Bible*, t. IV, col. 2084-2094 et dom Leclercq, *Papyrus*, dans *Dictionn. d'archéol.*, t. XIII, col. 1370-1520.

L. Pirot.

GRESSMANN **Hugo.** — Né en 1877 à Mölln (Slesvig-Holstein), mort en 1927 à Berlin, Gressmann enseigna l'exégèse de l'Ancien Testament et l'histoire des religions sémitiques aux facultés de théologie protestante de Kiel (1902-1906) et de Berlin (1907-1927). Il fut directeur de la *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* de 1924 à 1927.

I. Gressmann appartient à ce groupe de jeunes exégètes indépendants qui, au début de ce siècle, osèrent s'inscrire en faux contre certaines thèses maîtresses de l'œuvre de Wellhausen. Ces critiques se plaisaient certes à exalter les mérites de l'homme qui les avait formés à son école et dont ils continuaient à subir le charme et l'ascendant. Mais tout en le couvrant de fleurs, ils lui reprochaient d'avoir procédé à une reconstitution par trop artificielle de l'histoire religieuse d'Israël; d'avoir fait dans son sytème une part trop large aux postulats philosophiques et aux arguments littéraires au lieu de l'établir sur des données d'ordre historique et culturel; et surtout, de se fermer systématiquement aux démentis que l'exploration du Proche-Orient infligeait d'année en année, et en nombre croissant, à ses déductions.

Aussi ces jeunes travailleurs qui se sentaient mal à l'aise dans les limites étroites que l'école opposait à leur activité, saluèrent-ils avec joie le geste libérateur que Gunkel accomplissait vers 1900 en faveur de la Bible (voir plus loin, col. 1374). Gressmann se mit un des premiers à entrer dans les vues du nouveau champion de l'exégèse indépendante et il ne tarda point à devenir un des représentants les plus qualifiés et les plus écoutés de son école. A l'exemple de Gunkel, il se fit l'apologiste de l'interprétation *mythique* de l'Écriture. A ses yeux, les archives d'Israël prenaient figure de documents culturels dont les conceptions ne pouvaient être comprises qu'à la lumière des croyances polythéistes répandues dans le monde où elles avaient apparu. Sous la plume des écrivains israélites et sous l'action des théologiens qui les inspiraient, ces conceptions s'étaient certes spiritualisées, mais sous le vêtement nouveau dont on les recouvrait, elles gardaient intactes leur valeur mythique primitive. C'est ainsi qu'au jugement de Gressmann « l'eschatologie des prophètes, loin d'être une création originale du génie d'Israël, n'est que l'aboutissement d'une longue évolution, ou encore la sublimisation de conceptions anciennes et fortement chargées d'éléments mythiques ». Il en serait de même de certaines vues dogmatiques des Évangiles qui trouveraient leurs attaches dans un passé très reculé. Voir, pour plus de détails, la notice biographique que nous consacrons,

ci-dessous, à Gunkel et, plus loin l'article Religionsgeschichte (École de la).

II. On conçoit aisément que les théologiens protestants conservateurs se soient montrés sévères pour un critique qui méconnaissait dans une telle mesure le caractère sacré de l'Écriture. Sur ce point, les exégètes catholiques ne peuvent que se rallier à leur sentiment. Les uns et les autres savent toutefois gré à Gressmann de leur avoir rendu facilement accessibles dans ses nombreux ouvrages l'immense documentation littéraire et archéologique qui lui servait à étayer ses thèses (voir ci-dessous). Citons parmi ces ouvrages les deux volumes des *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* (2e éd., Berlin et Leipzig, 1927), qui sont devenus un instrument de travail indispensable pour tout exégète désireux de replacer la Bible dans son cadre oriental.

III. Les principaux ouvrages de Gressmann sont : *Musik und Musikinstrumente im Alten Testament*, 1903; *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905; *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament*, 1908; *Palästinas Erdgeruch*, 1909; *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, 1909; 2e éd., 1926-1927; *Alteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israëls*, 2e éd., 1921; *Gilgamesch-Epos*, 1911, en collab. avec A. Ungnad; *Mose und seine Zeit*, 1913; *Die Anfänge Israels*, 2e éd., 1922; *Das Weihnachtsevangelium*, 1914; *Albert Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule*, 1914; *Die Lade Jahwes und das Allerheilligste des salomonischen Tempels*, 1920; *Die Aufgaben der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1924 (important article-programme); *Der Messias*, 1929.

Bibliographie. — Voir sur Gressmann : *Hugo Gressmann, Gedächtnisworte* von W. Horst, A. Titius, Th.-H. Robinson, E. Sellin, J. Hempel, 1927.

L. Hennequin.

GUILLAUME LE BRETON, frère mineur armoricain, théologien lettré du XIIIe siècle, auteur d'un des ouvrages les plus classiques du Moyen Age et l'un des plus fréquemment copiés. On le rencontre souvent intitulé : *Summa difficilium vocabulorum Bibliæ, ex glossis sanctorum.* Il est aussi souvent désigné dans les manuscrits sous les noms abrégés de *Summa Britonis, Vocabularium* ou *Liber Britonis.* Du Cange, dans son *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (Didot, 1840, p. 30), mentionne cette curieuse compilation et lui a fait des emprunts, moins nombreux cependant qu'on aurait pensé. Au milieu de dissertations historiques, physiques et étymologiques qui sentent leur époque, on y trouve des vues grammaticales intéressantes. Souvent les mots latins sont traduits dans la langue française du temps. On y rencontre des emprunts faits aux poètes du XIIe et XIIIe siècle qui ne manquent pas d'intérêt.

Sur le témoignage d'un certain nombre de manuscrits ce glossaire a été attribué à Adam de Saint-Victor. C'était l'opinion de dom Ceillier; elle a été suivie dans le premier volume du *Dictionnaire de la Bible*, article *Adam de Saint-Victor*, t. I, col. 206. Du Cange, dom Brial et d'autres critiques faisaient honneur de cet ouvrage à un Guillaume le Breton, originaire du pays de Galles, mort d'après Wadding en 1356. Mais on trouve des manuscrits de la *Summa Britonis* antérieurs de près d'un siècle à cette date. Il est donc impossible d'attribuer à ce franciscain insulaire une œuvre qui d'ailleurs ne peut avoir été composée qu'en France. Dans les *additions et corrections* du t. XXIX de l'*Histoire littéraire de la France*, p. 584-600, M. Hauréau a démontré qu'on ne pouvait attribuer à Adam de Saint-Victor, mort en 1192, un glossaire qui cite des écrivains nombreux du XIIIe siècle, et que si Guillaume le Breton du pays de Galles mort en 1356 ne saurait non plus en être l'auteur, il existait au milieu du XIIIe siècle un autre Guillaume le Breton dont parle Salimbene dans sa chronique (*Chronica fr. Salimbene*, p. 98, dans *Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia*, Parme, 1857, in-4°). Il dit l'avoir rencontré à Lyon en 1248, alors qu'il n'avait pas encore composé le livre *qui suo nomine intitulatur :* le *Liber Britonis.* Comme la chronique fut rédigée en 1285 et qu'alors Guillaume le Breton était mort, c'est entre ces deux dates qu'on doit placer la composition du *Liber Britonis.*

C'est au même Guillaume le Breton qu'on doit attribuer l'*Expositio super omnes prologos Bibliæ.* Un manuscrit de la Bibliothèque nationale (*fonds latin 14504*, fol. 110) dit clairement que l'*Expositio* est du même auteur que le *Vocabulaire : Incipiunt Expositiones prologorum Bibliæ, a Britone post Expositiones vocabulorum Bibliæ per ipsum compilatæ. L'Expositio* dans les vers du début rappelle le glossaire, et contient dans le cours de l'ouvrage de nombreux renvois, comme celui-ci : *Vide in opusculo de vocabulis Bibliæ.* Ce n'est donc pas Adam de Saint-Victor qu'il faut reconnaître comme l'auteur de cet ouvrage, mais Guillaume le Breton comme le marque un beau manuscrit du XIIIe siècle : *Postillæ super prologos Bibliæ secundum fratrem Guilhelmun Britonem, de ordine Minorum.* Cette *Exposition des prologues* de saint Jérôme a été imprimée plusieurs fois avec les postilles de Nicolas de Lyre.

Guillaume le Breton est également l'auteur d'un travail critique sur le texte de la Bible, mentionné par Sbaraglia sous ce titre : *Correctio seu castigatio quorundam locorum Sacræ Scripturæ.*

E. Levesque.

GUNKEL Herrmann. — Né le 23 mai 1862 à Springe (Hanovre), mort le 11 mars 1932 à Halle. Gunkel professa l'exégèse de l'Ancien Testament et l'histoire de la littérature israélite aux facultés de théologie protestante de Goettingue (1888), Halle (1889-1904), Berlin (1894-1907), Giessen (1907-1920, comme successeur de Stade), Halle (1920-1927, comme successeur de Cornill).

I. Le rayonnement de Gunkel. — Gunkel compte parmi les coryphées de l'exégèse libérale contemporaine. S'il fut moins brillant que Wellhausen, il l'emporta sur lui par un jugement plus sûr, des vues plus pénétrantes, une méthode de travail plus objective. Son enseignement universitaire et son activité littéraire eurent un retentissement considérable bien au delà des frontières de son pays et, pendant quarante ans, sa chaire demeura un pôle d'attraction des plus puissants pour l'élite des jeunes biblistes allemands, nordiques et anglo-saxons. L'orientation nouvelle qu'il sut imprimer aux études scripturaires, en fondant vers 1880-1890, avec Eichhorn, Wrede et Bousset (voir plus haut, t. I, col. 989-992) l'école dite d'histoire des religions *(Religionsgeschichtliche Schule)*, contribuera à perpétuer son souvenir et à maintenir, pendant longtemps sans doute, son nom au premier plan de l'actualité. Voir plus haut, t. III, col. 313, l'article Formgeschichte (École de la) et, plus loin, l'article Religionsgeschichte (École de la).

II. Sa conception de l'Écriture. — C'est en réagissant contre les idées de Ritschl et de son école (voir plus loin, s. v. Ritschl), que le jeune professeur de Goettingue se tailla ses premiers succès. S'inscrivant résolument en faux contre certains procédés préconisés par cette école en matière scripturaire, il revendiqua pour l'exégèse un régime d'autonomie absolue.

1° A son sens, les théologiens abusaient quelque peu de la Bible. Ils l'accaparaient et pour la faire servir à leurs fins, ils imposaient à de nombreux textes histo-

riques et dogmatiques une interprétation que rien ne justifiait en fait. Se contentant du sens immédiat et obvie de ces textes, ils en méconnaissaient fréquemment la signification profonde. Bref, ils avaient tendance à enfermer l'Écriture dans un cadre étriqué où elle risquait d'étouffer; ils en faisaient un champ clos, entouré de barbelés et dont ils se réservaient l'usage exclusif.

2° A l'encontre de ces procédés qu'il jugeait primaires et surannés, Gunkel se fit le défenseur d'une exégèse libérée de toute emprise dogmatique. Bon disciple de Herder, de Hegel et de Wellhausen, rationaliste convaincu, s'inspirant par ailleurs des principes de critique historique dont von Ranke et Mommsen venaient de se faire les ardents protagonistes; il se refusait à voir dans l'histoire d'Israël et dans les débuts de l'Église chrétienne autre chose qu'une belle page de l'histoire humaine universelle.

Mais comment lire et comprendre ce feuillet épars que l'antiquité nous a légué? Pouvait-on l'interpréter correctement en l'expliquant par lui-même, de l'*intérieur*, comme les théologiens avaient coutume de le faire? Ou encore, en se livrant exclusivement au découpage des textes dont les spécialistes de la critique littéraire faisaient leur joie? N'était-il pas plus rationnel de rechercher ou de recomposer le grand livre des religions de l'Asie antérieure, de la Grèce et de l'Égypte, grand livre dont cette page faisait partie intégrante?

3° Il va de soi que Gunkel choisit cette seconde voie qui correspondait si bien à ses dispositions natives et à sa formation antérieure. Interprétant les textes bibliques à la lumière des données que la littérature suméro-babylonienne, d'une part, et, de l'autre, les nombreuses productions juives des derniers siècles avant Jésus-Christ mettaient à sa disposition, il crut découvrir en maints endroits des livres sacrés, les traces d'anciens mythes païens. Ses deux premiers ouvrages : *Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus* (1888), et *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895), s'inspirent déjà entièrement de cette méthode. « Le lecteur d'aujourd'hui ne saurait se faire une idée de l'effet foudroyant que le second ouvrage produisit sur les jeunes exégètes aux environs de 1900. Nous étions habitués, remarque à ce propos Dibelius, à chercher partout dans la Bible des sources littéraires et voici que nous y découvrions, tout à coup, des traditions populaires primitives, largement répandues dans le Proche-Orient; traditions dépouillées certes, sur le sol de la religion monothéiste, de tout élément par trop mythique, mais conservées par là-même à la postérité. Nous avions parfois l'impression que le maître possédait une baguette magique lui permettant de rendre aux traditions, consignées dans les Écritures, leurs formes antérieures, les stades qu'elles avaient parcourus avant d'être insérées dans la Bible, et de faire surgir devant nous des dragons et des démons là où nous étions habitués jusque-là à ne voir que des représentations poétiques de la nature ou encore des figures d'anges d'inspiration judéo-chrétienne » (*loc. cit.*, p. 147). Bref, Gunkel se refusait à voir, avec les théologiens, dans notre texte biblique, l'écho d'un enseignement nouveau, le *point de départ* d'une révélation originale; à ses yeux, ce texte était au contraire le *point d'arrivée*, l'aboutissement d'une longue évolution qui avait connu de nombreux stades *infralittéraires* et dont il importait à tout prix de retrouver le *Sitz im Leben*, c'est-à-dire la signification primitive au sein de la communauté prébiblique où elles avaient pris forme pour la première fois au contact immédiat de la vie.

III. Le facteur sociologique. — Sur un autre point encore, Gunkel se séparait des théologiens et des exégètes de son entourage. A leur jugement, l'histoire d'Israël était dominée, voire conditionnée par l'action prépondérante, décisive, des grands génies religieux, les patriarches, Moïse, les prophètes. Gunkel n'alla point jusqu'à nier le rôle joué par ces hommes de premier plan; il concédait même volontiers qu'ils avaient possédé des dons charismatiques dont l'origine échappait à toute investigation historique; il leur assignait pourtant une influence bien inférieure à celle des masses populaires. C'est au sein de ces foules anonymes, profondément imbues des croyances mythiques du Proche-Orient qu'à ses yeux la religion d'Israël s'était lentement élaborée. Et comme ce même sol avait donné naissance aux grands génies religieux d'Israël, on ne pouvait de toute évidence saisir le fond de leurs conceptions qu'à la lumière des croyances populaires dont elles étaient le fidèle écho.

L'idée que le maître se faisait ainsi de la genèse des conceptions religieuses d'Israël, l'amenait tout naturellement à étudier de près les formes infra-littéraires qu'elles avaient revêtues, à travers leur longue existence prébiblique. En partant de ce fait que le « style oral est un fait sociologique », et que « la communauté populaire se crée des types littéraires déterminés qui, dans leur variété, lui permettent de rendre compte de ses divers états d'âme », il se mit à reconstituer ces créations à peine saisissables. Il leur prêta vie et leur attribua le pouvoir d'évoluer organiquement, de se perfectionner au cours des âges et de prendre enfin la forme qu'ils présentent dans nos livres sacrés. On trouvera plus loin, à l'article Religionsgeschichte (École de la), un exposé détaillé de ces théories qui continuent d'avoir un retentissement considérable et qui ont déjà donné naissance au mouvement de la *Gattungsforschung* pour l'Ancien Testament et à l'école de la *Formgeschichte* pour le Nouveau (voir plus haut, t. iii, col. 312-317.)

IV. La réaction des théologiens contre les thèses de Gunkel. — Dans leur grande majorité, les théologiens protestants de la vieille école s'élevèrent avec force contre les théories de Gunkel. Ils lui reprochaient avec raison de laïciser la Bible, de la vider de son contenu religieux et de saper par la base les fondements même des croyances de la Réforme. Pour se montrer moins sévères, bon nombre de théologiens protestants contemporains — et dont plus d'un s'est formé à l'école même de Gunkel — regrettent que le maître n'ait réalisé qu'une œuvre négative et sans profit réel pour les consciences chrétiennes. Enfin, sans méconnaître les mérites très réels de quelques-unes des thèses de Gunkel, de celles notamment qui concernent la *préhistoire* de certaines conceptions bibliques, les exégètes catholiques ne peuvent que répudier l'esprit qui domine son système et s'inscrire en faux contre la plupart des idées qui en forment la charpente.

V. Les principales publications de Gunkel. — *Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, 1888; 3e éd., 1909; *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895; 2e éd., 1921; *Der Prophet Esra*, 1900; *Genesis*, 1901; 5e éd., 1922; *Die Sagen der Genesis*, 1901; 2e éd., 1902; *Israel und Babylonien*, 1903; *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1903; 2e éd., 1910; *Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt*, 1903; 4e éd., 1917; *Erklärung des ersten Petribriefes*, 1907; 3e éd., 1917; *Die israelitische Literatur*, 1906; 2e éd., 1925; *Elias, Jahwe und Baal*, 1906; *Die Urgeschichte und die Patriarchen*, 1911; 2e éd., 1921; *Reden und Aufsätze*, 1913; *Was bleibt vom Alten Testament*,

46.8 ואלה שמות בני ישׂאל הבאים מצרימה יעקב ובניו
9 בכר יעקב ראובן: ובני ראובן חנוך ופלוא וחצרן וכרמי:
י ובני שמעון ימואל וימין ואהד ויכין וצחר ושאול בן הכנענית:
11 ובני לוי גרשון קהת ומררי:
12 ובני יהודה ער ואונן ושלה ופרץ וזרח וימת ער ואונן בארץ כנען ויהיו בני פרץ
13 ובני יששכר תולע ופוה ויישוב ושמרן: [חצרן וחמואל:
14 ובני זבלון סרד ואלון ויחלאל:

49.3 ראובן בכרי אתה
כחי וראשית אוני
יתר שאת ויתר עז:
4 פחז כמים אל תותר
כי עלית משכבי אביך
אז חללת יצועי עולדי:

49.8 ידך תאחז בערף איביך
ישתחוו לך בני אביך:
9 גור אריה יהודה
מטרף בני עלית
כרע רבץ כאריה
וכלביא מי יקימנו:

J et J[1]		J[2]		J[3] ou additions rédactionnelles	Noir sur blanc avec trait superposé
E		JE		D[2]	
P	Noir sur blanc sans trait superposé	P[1.2]		Chapitre XIV	

14.22 ויאמר אברם אל מלך סדם הרמתי ידי אל יהוה אל עליון קנה שמים וארץ:
23 אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העשרתי
24 את אברם: בלעדי רק אשר אכלו הנערים וחלק האנשים אשר הלכו אתי
ענרם אשכל וממרא הם יקחו חלקם:

15.א אחר הדברים האלה היה דבר יהוה אל אברם במחזה לאמר אל תירא
2 אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד: ויאמר אברם אדני יהוה מה תתן לי
3 ואנכי הולך ערירי ודמשק ביתי הוא בן דמשק אליעזר: ויאמר אברם הן לי
4 לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אתי: והנה דבר יהוה אליו לאמר לא יירשך
ה זה כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך: ויוצא אתו החוצה ויאמר הבט נא
6 השמימה וספר הכוכבים אם תוכל לספר אתם ויאמר לו כה יהיה זרעך: והאמן
אברם ביהוה ויחשבה לו לצדקה:
15.7 ויאמר אליו אני יהוה אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ
9.8 הזאת לרשתה: ויאמר אדני יהוה במה אדע כי אירשנה: ויאמר אליו קחה לי
י עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ותר וגוזל: ויקח לו את כל אלה ויבתר
11 אתם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו ואת הצפר לא בתר: וירד העיט על
הפגרים וישב אתם אברם:
12 ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדלה נפלת
13 עליו: ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו
14 אתם ארבע מאות שנה: וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש
16.טו גדול: ואתה תבוא אל אבתיך בשלום תקבר בשיבה טובה: ודור רביעי ישובו
הנה כי לא שלם עון האמרי עד הנה:
17 ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין
18 הגזרים האלה: ביום ההוא כרת יהוה את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את
19 הארץ הזאת מנחל מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת: את הקיני ואת הקנזי ואת
21.כ הקדמני: ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים: ואת האמרי ואת הכנעני ואת
הגרגשי ואת החוי ואת היבוסי:

16,2.א ושרי אשת אברם לא ילדה לו ולה שפחה מצרית ושמה הגר: ותאמר שרי
אל אברם הנה נא עצרני יהוה מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה
3 וישמע אברם לקול שרי: ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ
4 עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ותתן אתה לאברם אישה לו לאשה:

Passages spécimens de la Bible polychrome de Haupt (Genèse).
Éditée par Ball, Leipzig, 1896.

1916; *Die Psalmen, übersetzt und erklärt*, 1925; *Einleitung in die Psalmen, I*, 1927; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, dans *Dictionn. de théol. protestante*, 5 vol., Goettingen, 1927-1931; 2ᵉ éd., en collab. avec Zscharnack.

BIBLIOGRAPHIE. — Voir sur Gunkel, Dibelius, *Hermann Gunkel*, dans *Forschungen und Fortschritte*, 1932, p. 146 sq.

L. HENNEQUIN.

GUTHE Herrmann. — Palestinologue et professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à l'université de Leipzig, Guthe est né en 1849 à Westerlinde (Brunswick) et il est mort en 1936 à Leipzig.

I. Parmi les biblistes protestants des deux dernières générations, Guthe occupe un rang des plus honorables.

1º Dès le début de son professorat (1877), il fut appelé à siéger au conseil de l'Association pour l'exploration de la Palestine *(Deutscher Palästina-Verein)*, qui venait d'être fondée. Il en devint très tôt l'un des membres les plus influents et les plus actifs. En 1881, il exécuta sous ses auspices les premières recherches allemandes sur le mont Ophel (voir plus haut, t. II, col. 330, l'art. DAVID (CITÉ DE). A son retour, il plaida avec succès auprès de ses compatriotes la cause de l'archéologie palestinienne. Les encouragements qui lui furent prodigués et les concours financiers qu'il put s'assurer, lui permirent de jeter, au cours d'un second voyage en Orient (1894), les bases d'un vaste plan de fouilles dont l'exécution devait donner à son pays une place de choix dans l'exploration de la Palestine. Si ces projets ne se réalisèrent que partiellement, Guthe eut du moins la satisfaction de participer efficacement à une série de recherches fructueuses : tels les importants travaux de Schumacher dans la Transjordanie du Nord, telles encore les fouilles exécutées par le même archéologue sur le tell de Megiddo (voir plus haut, l'article FOUILLES, t. III, col. 426-433).

2º Entre temps, Guthe déploya une grande activité littéraire. Après avoir dirigé, pendant 19 ans (1878-1896) l'organe officiel de sa société, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, il prit en main la publication des *Mitteilungen und Nachrichten*, destinées à compléter les informations de cette revue. On lui doit en outre plusieurs cartes de la Palestine, un atlas biblique universellement répandu aujourd'hui, une histoire d'Israël qui s'inspire des conceptions de Wellhausen et de Stade, et une série d'autres ouvrages (voir ci-dessous).

II. RELEVÉ DES PRINCIPALES PUBLICATIONS DE GUTHE. — *Siloahinschrift*, 1882; *Ausgrabungen bei Jerusalem*, 1883; *Palästina in Wort und Bild*, en collaboration avec Ebers, 2 vol., 1883-1884; *Handkarte von Palästina*, 1890; 6ᵉ éd., 1926 ; *Wandkarte von Palästina zur biblischen Geschichte*, 1896; 4ᵉ éd., 1928; *Palästina*, 1908; 2ᵉ éd., 1927; *Bibelatlas*, 1911; 2ᵉ éd., 1926; *Zukunftsbild des Jesaia*, 1885; *Geschichte des Volkes Israel*, 1899; 3ᵉ éd., 1914; *The books of Esra and Nehemia*, 1901, dans la Bible *arc-en-ciel* de Haupt (voir col. 1408); *Jesaia*, dans *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, 1907; *Amos*, en collaboration avec Sievers, 1907; *Kurzes Bibelwörterbuch*, 1902. On trouvera le relevé complet des publications de Guthe, dans Thomsen, *Palästina-Literatur, sub voce*.

BIBLIOGRAPHIE. — Voir sur Guthe, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1919, p. 117 sq. et 1936, p. 177-180.

L. HENNEQUIN.

H

HABIRI. — Voir *Amarna*, dans le *Supplément*, t. I, col. 220-222 et ultérieurement KHABIRI ET HÉBREUX.

HALÉVY Joseph. — D'origine israélite, Halévy naquit à Andrinople le 15 décembre 1827; il se fit naturaliser français et vint faire ses études à Paris. En 1868, au cours d'un voyage en Abyssinie, il étudia la religion des juifs Falashas; en 1869, il accompagna dans le Yémen en Arabie, une mission de l'Académie des inscriptions et il en rapporta de nombreuses inscriptions sabéennes. Il fut directeur aux Hautes-Études des langues éthiopienne, hîmyarite et touranienne et mourut à Paris le 21 janvier 1917.

Ses publications furent très nombreuses, signalons parmi les plus importantes celles qui peuvent intéresser un bibliste : *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitique*, 1874; *Recherches critiques sur l'origine de la civilisation babylonienne*, 1876; *Nouvelle évolution de l'accadisme*, 1876-1878; *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie. Texte et traduction*, 1883; *Recherches bibliques*, 4 vol., 1895-1907; *Études évangéliques*, 1903.

L. PIROT.

HAMMURAPI. — I. La basse Mésopotamie avant Hammurapi. II. Hammurapi. III. La politique. IV. L'administration. V. La justice. VI. Le commerce. VII. L'agriculture. VIII. La religion : le panthéon. IX. Autres croyances et traditions : l'origine des êtres. X. L'homme. XI. Le culte et la vie. XII. La morale. XIII. Conclusion.

I. LA BASSE MÉSOPOTAMIE AVANT HAMMURAPI. — La chute de la dynastie sémitique d'Agadé, en 2457*, ne mit pas fin à la poussée, intermittente peut-être, qui entraînait de l'Ouest vers le Sud-Est de nouveaux contingents, car, au XXIIIe siècle, sous la troisième dynastie d'Ur, les Sémites étaient nombreux en Mésopotamie. A cette époque, l'élevage constituait une source de revenus particulièrement appréciés. (Les patriarches bibliques le conserveront longtemps.) La comptabilité était parfaitement tenue sur les registres des temples, des palais, des entreprises commerciales ou agricoles : des milliers de tablettes parvenues jusqu'à nous l'attestent. Ur, patrie d'Abraham, exerçait une brillante suprématie. Et cette suprématie dura plus de cent ans. Ses princes respectèrent les croyances religieuses des populations qu'ils avaient soumises; chaque ville continua à adorer le dieu local dans son temple traditionnel; comme autrefois, ce dieu avait ses biens, ses terres, ses troupeaux. La ville de Nippur n'eut jamais de prépondérance politique, mais elle demeura toujours la grande métropole religieuse dont le dieu ᵈ*Enlil* fut et sera, de longs siècles durant, officiellement le plus honoré des dieux.

A la tête de chaque grand centre, un fonctionnaire représentait le pouvoir central, administrait ses sujets et payait en nature, en leur nom, une contribution régulière. Des légats parcouraient constamment le pays, transmettant les ordres du souverain, accueillant les plaintes et les requêtes et faisant comparaître devant eux les préfets, quand cela leur paraissait nécessaire. (Cf. notre *Milieu biblique*, t. I, p. 15-22.)

Au XXe siècle, l'élite des Sémites (où domine déjà peut-être l'élément amorrite) se sent assez forte pour supplanter les rois sumériens et fonder deux dynasties synchroniques, l'une à Larsa, 2187*, l'autre à Isin, 2186*. L'agriculture est à la base de la vie économique; mais les agents d'affaires, *dam-qar*, jouent un grand rôle et, en outre, l'industrie est active; d'où il suit que « la bourse » a une réelle importance. Pourtant, les prêts, affermages, dettes, achats, peuvent être réglés en nature.

La famille constitue une unité solide : mariage, répudiation, partages, adoption d'enfants surtout de basse extraction, sont des actes qu'on doit accomplir devant témoins et dont la minute est soigneusement dressée et authentiquée par l'apposition des sceaux des témoins. Les esclaves sont aussi sous la protection du droit public. Ils peuvent obtenir leur liberté par achat, par affranchissement ou par donation à la divinité.

La procédure et les termes juridiques sont fixés depuis longtemps, stéréotypés peut-on dire. Après la conclusion d'une affaire, on fait serment au nom des dieux principaux de la ville et au nom du roi. L'authentique est entouré d'une enveloppe d'argile sur laquelle, tandis qu'elle est encore molle, on répète l'acte afin qu'on puisse éventuellement le relire sans endommager l'original.

En principe, dans tout le pays les trois grands dieux du panthéon, sont le dieu du ciel *Anu*, le seigneur de la terre *Enlil* et le dieu de la mer et des eaux, *Enki* appelé aussi *Ea*. Dans la piété populaire, le dieu Lune, *Sin*, occupe incontestablement la première place. (Voir, dans notre *Larsa*, p. 12-85.)

En 2057*, un fait nouveau, qui devait avoir des conséquences considérables, se produisit sous les règnes parallèles d'Abisarê de Larsa et de Pûr-Sin d'Isin : un Amorrite, Sumuabum, fonda une dynastie rivale, la première de Babylone, qui supplantera et éclipsera bientôt Isin et Larsa. Depuis une quarantaine d'années, l'hostilité avait éclaté entre ces deux derniers royaumes. En 1967*, Rîm-Sin de Larsa conquit Isin et fut, en principe, l'unique souverain du pays.

II. HAMMURAPI. — Le chapitre XIV de la Genèse rapporte que 'Amraphel roi de Sin'ar, Ariok roi d'Ellasar, Kodorla'omer roi d'Elam, et Tid'al roi des nations, attaquèrent les rois de la Pentapole : Sodome, Gomorrhe, Admah, Seboïm, Bela'. On a proposé, il y a déjà longtemps : 1° de voir, dans le nom d''Amraphel, une transcription spéciale de celui de *Hammurapi;* dans Ariok, *Rîm-Sin*, dernier roi de Larsa vaincu par Hammurapi; dans Kodorla 'omer, roi d'Elam, *Kudur-Mabuk*, fils de Simti-Silhak, et dans Tid'al, roi des nations, *Tudhaliaš*, roi des Hittites; et donc 2° de considérer cette expédition comme effectivement contemporaine de Hammurapi et d'Abraham.

On n'a pu aboutir, jusqu'ici, à aucune conclusion définitive sur ces deux points.

1° On peut admettre comme *théoriquement possibles*, les identifications Kodorla ʿomer = Kudurlagamar, Ellasar = Larsa, Tidʿal = Tudhaliaš — et, même, 'Amraphel = Hammurapi et Ariok = Rîm-Sin. Mais il n'est *pas prouvé : a)* que *Tidʿal* « roi des nations » soit Tudhaliaš Ier, roi des Hittites; *b)* que *Kodorlaʿ omer* ou Kudurlagamar soit Kudur-Mabuk, fils du roi d'Elam (rigoureusement : « père » *ad-da*, d'Emuthal); *c)* qu'*Ariok* soit effectivement le roi de Larsa, Rîm-Sin, dont le nom aurait été écrit idéographiquement RI-A-KU, car, dans aucun des nombreux documents du règne de ce roi actuellement connus, son nom n'est écrit par ces idéogrammes; *d)* qu'Amraphel soit *Hammurapi* dont la dernière syllabe aurait été rendue par le signe -NE, qui a les valeurs *tè*, *kúm*, *bḷ*, *bil*, *pil* (ce qui pourrait sonner *Hammurapil* <*Ammurapel* <*Amraphel*), car jamais le nom du grand roi n'est écrit avec ce signe -NE. Une des hypothèses explicatives les plus ingénieuses est celle du P. Burrows, S. J. (*Journal of the royal Asiat. Soc.*, 1925, p. 281 sq.). Les Hurrites terminaient volontiers les noms propres par *-el*, *-il*, *-ul;* tels, par exemple, ceux des héros d*Na-ah-mu-ú* (?)*-li-el*, d *Galgamišul*, ou des dieux *Mitrassil*, *Arunassil*, *Uruvanassel*. Or les Hurrites exercèrent leur influence, non seulement en Asie Mineure, mais aussi en Syrie et probablement en Canaan. On peut admettre l'hypothèse que certaines traditions babyloniennes aient passé en Palestine par l'intermédiaire de traditions orales ou écrites hurrites; et ainsi s'expliqueraient certaines données bibliques, entre autres le nom ʿd'Amraphel. Mais ce n'est là qu'une hypothèse.

Il paraît bien démontré aujourd'hui que le vrai nom du roi de Babylone était *Hammurapi* (voir déjà, dès 1908, Thureau-Dangin, dans *Orient. literat. Zeitung*, p. 93) pour *Hammurapi'* ou *Hammurapih*, c'est-à-dire *Le-dieu-ʿAmm-est-guérissant* (A. David, dans *Revue d'assyriol.*, 1924, p. 151-154), ʿ*Amm*, avec amuissement de *h* — en réalité, c'est l'aspiration du ʿ qui s'est accentuée dans *h* — fut spécialement honoré comme dieu lunaire par les Qatabanites (voir G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, t. I, p. 26), dont les inscriptions sont postérieures de plusieurs siècles au règne de Hammurapi'. Deux rois de la dynastie hammurapienne porteront ce même nom divin : Ammi-ditana et Ammi-saduga. Sur le *i* ou *u* compaginis, voir, en dernier lieu, Martin Noth, *Die Israelit. Personennamen...*, p. 33-36.

Enfin, l'identification de *Sinʿar* de la Genèse avec *la Babylonie* ne trouve dans l'assyriologie aucun argument décisif. Philologiquement, *Sinʿar* = *Sa-an-ha-ra* = *S'-n-g-r'* est possible; mais *Sa-an-ha-ra* (*Keilschr. aus Boghazköi*, t. XV, n. 34; I, p. 57) et *S'-n-g-r'* (Brestead, *Records*, t. III, § 484) ne sont connus qu'entre le XVIe et le XIVe siècles av. J.-C. au plus tôt. Or, le premier texte cité *(pays de la ville de Babylone, pays de la ville de Sa-an-ha-ra, pays de la ville de Mi-iṣ-ri)* distingue explicitement le pays de *Sanhara* du pays de Babylone. Il faut en dire autant du second texte (tribut du chef de *S'-n-g-r' :* lapis lazuli... etc., de Babylone, *B-b-r'*). On sait que l'égyptien n'ayant pas de *l*, les scribes le remplacent par *r*. Parmi les assyriologues, les uns ont admis l'identification de *Sinʿar* avec la Babylonie (Brugsch, *Great Oase*, 91; P. Dhorme, dans *R. B.*, 1908, p. 206; 1931, p. 507; Deimel, S. J., dans *Biblica*, 1927, p. 353 sq.), d'autres la nient (A. Jirku, *Altor. Komment. Alt. Test.*, 1923, p. 57 sq.; F. Albright, dans *Journ. Soc. Or. research*, 1926, p. 231 sq.; F.-M.-Th. Böhl, *Zeitalter Abrahams*, dans *Alt. Orient.*, 1930, Heft 1, p. 13-14); pour ces derniers, *Sinʿar* serait le *Sanhar* des Lettres d'El-Amarna. (Von Knudtzon, n. 35, 49-53.) On peut admettre aussi, théoriquement, l'équation *Sinʿar* = *Sumer* (voir Deimel, *loc. cit.*). Ce qu'on peut tenir pour assuré, c'est que la Bible considère Sinʿar comme une contrée située dans la basse Mésopotamie (Gen., X, 10; XI, 2; Dan., I, 1 sq.; et même Is., XI, 11; Jos., VII, 21).

2° Sur le second point, il convient de s'en tenir — ce que nous venons de dire le prouve — à l'attitude que conseillait le P. Mallon, à propos d'une autre question *mixte :* en l'absence de documents précis et péremptoires, le débat reste toujours ouvert. Fixer le fait d'une manière ferme « serait dépasser de beaucoup la portée de nos informations et nous exposer peut-être à d'amères déceptions » (*Les Hébreux en Égypte*, dans *Orientalia*, 1721, p. 177).

Mais — il convient de l'ajouter, et cette remarque ne sera pas déplacée ici — on peut tenir pour assuré que l'histoire d'Abraham fut contemporaine de l'époque amorrhéenne; et la campagne des quatre rois ne se comprend bien, même en admettant dans le texte des retouches postérieures, que si l'on y voit un épisode de la grande infiltration amorrhéenne dans tout l'ancien Orient : cela ressort de tout un ensemble de données bibliques (voir L. Pirot, dans ce *Dictionnaire*, t. I, col. 14-15; Julius Lewy, dans *Revue d'hist. des rel.*, 1934, p. 56; B. Maisler, *Untersuchungen z. alt. Gesch u. Ethnog. Syr. u. Paläst.*, 1930, p. 15-19).

III. POLITIQUE. — A Babylone, le vieux roi Sin-muballiṭ venait de mourir, 1956*. Il eut pour successeur un homme jeune, vigoureux, ardent, qui devait être à la fois conquérant, législateur et administrateur : c'était Hammurapi. A peine le nouveau roi disposa-t-il du pouvoir, qu'il se mit à bâtir ou à restaurer des fortifications, et, dès qu'il se sentit suffisamment fort, c'est-à-dire la 6e année de son règne, il attaqua Rîm-Sin. Il lui enleva Erek, une des plus célèbres métropoles religieuses du Sud, et Isin. Trois ans plus tard, il conquit Malgûm et, l'année suivante, Rapiqum et Salibi. La formule de chacune des dates de son règne nous permet de connaître les principaux actes royaux. (Rappelons ici que le fait, objet de la formule de date, doit être reporté à l'année qui précède.) Or, à l'exception des conquêtes que nous venons de mentionner, Hammurapi occupa les vingt-huit premières années de son règne à des travaux pacifiques : il fit exécuter et offrit des trônes votifs au dieu Lune et aux déesses Ṣarpanit, Istar de Babylone et de Kibalbar, aux dieux Nabu et Adad; des statues aux déesses Ištar et Sala. Il fit exécuter aussi des statues de sa personne royale. Il restaura le temple du grand dieu du Sud, Enlil, et celui du dieu Adad. Il fortifia Sippar et Bazu.

La 29e année de son règne, impatient de secouer le joug de l'Élam, il entra en campagne et, l'année suivante *avec l'aide des dieux Anu et Enlil, il marcha à la tête de son armée et s'empara d'Emutbal et de Rîm-Sin, roi de Larsa.* (Dates : année 30e.) Babylone n'avait plus aucune grande puissance à redouter en basse Mésopotamie.

Il n'en était pas de même dans le Nord. Sur la rive droite de l'Euphrate, à 125 km. de Deir-ez-Zor et à 450 km. d'Alep, à Mari, régnait Zimrilim. Les fouilles que M. Parrot dirige sur ce site révèlent l'importance, jusqu'ici insoupçonnée, de cette ville. On parlait avec admiration de son palais sur la côte méditerranéenne de Syrie, puisque un personnage d'Ugarit *(Ras Samra)* exprimait le désir de le visiter. (Communication de M. Dossin à l'Académie des inscriptions, le 15 janvier 1937.) On y a déjà découvert plus de cent trente chambres ou cours : appartements royaux, salle du trône, chambres pour les archives où l'on a trouvé des milliers de textes, salles de bains avec baignoires, chauffe-bains, w.-c., etc. Un temple remarquable de la déesse Ninni-Ištar fut relevé de ses ruines à l'époque du roi Zimrilim.

La correspondance royale, administrative et diplomatique, était très considérable. Les lettres avaient été adressées généralement à Zimrilim par ses fonctionnaires; quelques-unes par ses fils, par sa sœur, par des femmes; d'autres, par Hammurapi. (Celui-ci s'adressait aussi quelquefois à de hauts fonctionnaires de Zimrilim.) Cette correspondance nous permet de constater, d'une part que la langue babylonienne était utilisée dans le Nord et qu'elle servait même, dès cette époque, de langue diplomatique, au moins avec quelques-uns des pays voisins; en second lieu, que le roi Hammurapi occupait la première place dans la politique « internationale » du proche Orient.

Des courriers nombreux reliaient Mari à Arrapha, à Babylone, à Suse. Mais la sécurité du pays était loin



391. — Hammurapi.
D'après King, *Letters and Inscriptions of Hammurapi*, t. III, frontispice.

d'être assurée. Les lettres témoignent d'attaques fréquentes de bandes révoltées, si bien que Zimrilim se vit contraint de demander du secours à Hammurapi; et une lettre de ce dernier, utilisée par M. Dossin à l'Académie des inscriptions (communication citée ci-dessus) atteste que, effectivement, il envoya des troupes au roi de Mari et qu'il lui donna des renseignements sur les ennemis qui assiégeaient Raṣaba, située du côté de l'Elam, semble-t-il.

Ce furent probablement ces troubles qui fournirent au roi de Babylone l'occasion de mobiliser des troupes non plus, cette fois, pour secourir Mari, mais pour la conquérir. Et la capitale de Zimrilim succomba. Elle fut entièrement détruite et ses fortifications supprimées.

Malgûm succomba à son tour. Désormais, Hammurapi n'avait plus à songer qu'aux travaux de la paix. Son royaume s'étendait depuis le golfe Persique jusqu'à Aššur et à Ninive. (Voir A. Parrot, *Mari, passim.*)

Sur l'inscription akkadienne du Louvre, le monarque dit : « *Lorsque les dieux Anu et Enlil me livrèrent le pays de Sumer et d'Akkad à gouverner et confièrent leur sceptre à mes mains*, je creusai le canal de Hammurapi appelé « Abondance-du-peuple » qui amène abondance d'eaux aux pays de Sumer et d'Akkad. Je convertis en champs de culture ses deux bords; j'amoncelai des tas de grain et j'assurai aux pays de Sumer et d'Akkad la pérennité des eaux. » (King, *Letters and inscr.*, p. 185.) Le roi dit ensuite qu'il créa l'unité (*ni-ši-šu-nu sa-ap-ha-tim lu-u-pa-ah-hi-ir.* Rev. 3-4) entre la population de Sumer et d'Akkad; il leur procura nourriture et boisson... et, grâce à lui, elles purent habiter dans des demeures de paix. »

L'année suivante, 1921*, il restaura le temple du dieu Anu et des déesses Ištar et Nanâ (dates : année 34e); deux ans plus tard, celui de Kiš en l'honneur de Zababa et de la déesse Ištar *dont le faîte s'élève jusqu'au ciel* (dates : année 36e). Quatre ans plus tard, celui de Kutha.

L'Assyrie était alors vassale de Babylone, et Hammurapi y entretenait des détachements militaires, comme le prouve une lettre adressée au gouverneur de Larsa. (Voir notre trad., *Lettres de Hammurapi à Sin-idinnam*, n. 6; dans King, *loc. cit.*, n. 1; Ungnad, *Babyl. Briefe*, n. 40.)

Le roi était au comble de la gloire (fig. 391), grâce à la protection des dieux; on savait le lui dire :

Le dieu Enlil t'a donné la suzeraineté :
de qui as-tu besoin?
Le dieu Sin t'a donné la primauté :
de qui as-tu besoin?
Le dieu In-urta t'a donné de nobles armes :
de qui as-tu besoin?
La déesse Ištar t'a donné l'issue du combat et de la bataille :
de qui as-tu besoin?
Les dieux Šamaš et Adad sont tes protecteurs :
de qui as-tu besoin?

Aux quatre régions du monde
que ton nom soit proclamé!
que les peuples nombreux
t'adressent leurs supplications!
Qu'ils prosternent leur face
devant toi!

etc. (dans notre *Milieu bibl.*, t. II, p. 106).

Au cours des dernières années de son long règne, Hammurapi creusa un autre canal, celui de la ville de Sippar, bâtit les murs de Rapiqum, non loin d'Erek et de Larsa, et, sur le Tigre, ceux de Kar-Šamaš, dont le faîte ressemblait à une montagne (dates : année 42e).

Le règne de ce monarque (fig. 392) dura 43 ans, de 1955* à 1913*.

IV. L'ADMINISTRATION. — 1° *L'armée.* — Hammurapi avait un besoin constant de troupes (*Hamm. à Sin-idin.*, n. 40, l. 4), soit pour maintenir la paix à l'intérieur de son royaume, soit pour faire la guerre. Nous connaissons, à Larsa, un ordre royal concernant un mouvement de troupes (*Hamm. à Sin-idinnam*, n. 40, l. 19-26). Nous savons que Sin-idinnam, gouverneur de cette ville, avait à sa disposition des soldats retirés du pays d'Aššur et de Situllum (*loc. cit.*, n. 40, l. 4-7), sans compter d'autres corps, par exemple, celui qui se trouvait aux environs d'Ur (Id., n. 41). Telle lettre signale un individu qui « maintenant fait une campagne dans l'armée royale » (*Hammur. à Šamaš-hasir*, n. 73, l. 8-9).

Plus d'une fois, on enrôlait à tort. Les chefs hiérarchiques des mobilisés réclamaient, et le roi donnait des ordres de libération. Tels furent les cas d'un boulanger délivré grâce à l'intervention du chef des boulangers d'Emutbal (*Hamm. à Sin-idinnam*, n. 35); de bergers que leurs chefs-pâtres firent rendre à leur bétail (Id., n. 36 et 37). Une autre fois, Sin-idinnam avait jugé aptes les colons d'un certain Taribatum et les avait enrôlés, ainsi que leur père. Il y eut une

réclamation. Le père, amené au roi, prouva qu'il appartenait à la classe des colons, et, sur un avis assez vif de Hammurapi, Sin-idinnam dut les démobiliser : « Pourquoi as-tu enrôlé des colons parmi les gendarmes? *Ce que tu as fait là ne va pas. N'enrôle pas parmi les gendarmes des colons qui sont colons de père en fils!* » (Id., n. 39.)

2° *Les affaires.* — Une correspondance copieuse du roi est parvenue jusqu'à nous; elle atteste la part très active qu'il prit à l'administration de la justice et à la direction de la vie économique et sociale. « Une importante partie du domaine royal servait à assurer la subsistance d'un nombreux personnel composé de militaires et de fonctionnaires, ainsi que des hommes de tout métier : scribes, devins, chanteurs, orfèvres,



392. — Hammurapi.
D'après une photographie.

lapicides, maçons, ouvriers en bois et en métal, tisserands, vanniers, boulangers, pêcheurs, oiseleurs, pâtres, etc., attachés au service du roi. » (Thureau-Dangin, dans *Revue d'assyriol.*, 1924, p. 3.) Le British Museum possède une collection de lettres adressées par Hammurapi à Sin-idinnam, le gouverneur qu'il avait préposé à Larsa — Ellasar de la Bible — et le musée du Louvre une collection à un fonctionnaire également, nommé Šamaš-hasir, qui résidait à Larsa. D'une manière générale, ces lettres traitent de questions variées : abus de pouvoir, usurpation d'un fief, insuffisance d'eau pour l'irrigation, rupture de digue, etc. Telle lettre répond à une demande, telle autre réclame des éclaircissements. Le roi transmet les plaintes dont il a été saisi et indique quelquefois la suite à leur donner. Souvent, il se plaint du retard apporté à l'exécution de ses ordres. Voici quelques exemples. « A Šamaš-hasir, dis ceci : en ces termes (parle) Hammurapi : « Or çà, Emmê et Rîm-Sin je « t'envoie. Lorsqu'ils seront arrivés près de toi, selon « la teneur du bail que devant moi on a établi, des « champs livre-leur; promptement donne-leur satis« faction; [qu'ils ne prennent pas à partie le palais. » (Thureau-Dangin, *loc. cit.*, n. 7.) Un chanteur a écrit au roi que deux de ses oncles revendiquent son champ. Le roi mande à Šamaš-hasir : Ce cas, « éclaircis-le, puis la terre, autant qu'en leurs mains il s'en trouve, par parts égales partage-leur. » (*Loc. cit.*, n. 12.) Un chef pâtre écrit au roi qu'un certain Arwium a pris son champ. Hammurapi donne des ordres à son fonctionnaire : « Voilà ce qu'il a exposé. Ce verger à Arwium qui l'a livré? *Un rapport complet sur ce verger d'urgence envoie-moi.* » (*Loc. cit.*, n. 13.) Un fonctionnaire dit dans son rapport au roi qu'il a inspecté les bois et que, dans ces bois, des arbres sont coupés. Hammurapi répond : « ...Quant aux arbres qui ont été coupés, sont-ce les gardes des bois qui les ont coupés? Ou est-ce par une main étrangère qu'ils ont été coupés? Élucide ce cas, puis un rapport complet envoie-moi. » (*Loc. cit.*, n. 20.)

Plusieurs lettres adressées à Sin-idinnam, gouverneur de Larsa, sont des ordres de curer ou de réparer des canaux. (Jean, *Lettres de Hamm. à Sin-idinnam*, n. 51-53.) Dans une réponse à ce gouverneur, nous lisons : « Tu m'as écrit, à propos d'Ibi-ippalsam, chef des cuisiniers sacrés, qui est en contestation avec deux individus au sujet d'une terre. Or j'ai commandé et envoyé Sin-ippalsam à Ur pour les sacrifices. Quand il sera revenu, envoie-le-moi à Babylone avec les deux inculpés, afin qu'on termine l'affaire. » (Ungnad, *Babylon. Briefe*, n. 9.)

Nous l'avons noté, le roi n'admet pas de retard quand il le juge nécessaire. Il écrit au même gouverneur : « Quand tu verras cette tablette, les intendants des maisons des dieux, tous, et Arad-Šamaš, ...pâtre du temple de Šamaš, qui est sous tes ordres, avec leurs comptes, tous, mande-les et envoie-les à Babylone rendre leurs comptes. *Nuit et jour, qu'ils voyagent, afin qu'en deux jours ils arrivent à Babylone.* » (*Loc. cit.*, n. 15. Voir Thureau-Dangin, *loc. cit.*, n. 27.) Voici un autre exemple. Hammurapi demande 240 hommes de l'armée royale et écrit : « *Qu'ils marchent nuit et jour;* qu'ils se joignent aux troupes de Ibni-Amurru, leur corps. *Que ces troupes ne lambinent pas;* en hâte expédie-les... » (*Loc. cit.*, n. 6.) Et encore, Sin-idinnam doit envoyer des vêtements, des « turbans », des chaussures, de l'huile pour les troupes : « *Qu'en deux jours ils arrivent!* » (Jean, *loc. cit.*, n. 7.)

Le roi examine de près les affaires. « Je t'ai écrit, au sujet d'Ibni-Martu, chef des boulangers, qui m'a fait un rapport sur quatre » de ses subordonnés. Tu m'as fourni des explications et envoyé Gimillum. « On *a introduit Gimillum en ma présence. J'ai examiné l'affaire.* » Fais ceci et cela. (Ungnad, *loc. cit.*, n. 35.) On connaît plusieurs mandats d'arrêt contre des fonctionnaires qui n'ont pas rejoint leur poste. (Jean, n. 35; Ungnad, n. 25, etc.)

On a pu le remarquer, les ordres donnés par le roi sont précis. Voici encore deux exemples : « Si tôt que tu verras cette tablette, mande S. et N., sergents, scribes, qu'ils soient à Larsa (actuellement) ou dans les environs de Larsa. Livre-les à un homme de confiance, et qu'il les conduise à Babylone. » (Jean, *loc. cit.*, n. 24.) Hammurapi demande des hommes de corvée et *précise* qu'il ne veut « ni faible, ni vieux, ni enfant, mais uniquement des hommes robustes. » (Ungnad, *loc. cit.*, n. 48.) Il donne l'ordre de lui envoyer sept hommes et ajoute : « Quand tu les enverras, ne les envoie pas ensemble; envoie chacun séparément. » (Jean, *loc. cit.*, n. 22.)

Les membres de l'administration centrale s'inspiraient de leur souverain et imitaient sa précision. Ainsi (Thureau-Dangin, *loc. cit.*, n. 49), Awêl-Ninurta, qui était sans doute un ministre de Hammurapi, écrit à Šamaš-hasir de confirmer la jouissance de tant

d'arpents de champ à trois individus, et il ajoute : « Qu'ils ne reviennent pas (sur cette affaire), qu'ils ne se présentent pas devant moi! Attention! Voici les termes de Ahiram-arsi : Je cultive 10 arpents! Six arpents seulement tu lui confirmeras. »

Les revenus du trésor étaient constitués par le produit du loyer des terres du domaine royal, par la quantité de dattes que devaient verser les jardiniers des palmeraies de l'État, à savoir la moitié ou les deux-tiers des fruits que les dattiers portaient, un ou deux mois avant la récolte et qu'on avait évalués « sur pied » (*Revue d'assyr.*, t. xxi, p. 2) ; par une redevance, généralement un tiers, prélevée sur le prix de vente des produits du domaine, tels que laine, poisson, dattes, poireaux (Jean, *Contrats*, n.⁰ˢ 13-193; 199; 205; 208; 310; cf. *Revue d'ass.*, t. xxiv, p. 1 sq.); par une redevance que devaient verser ceux à qui était confié le bétail appartenant au palais (Landsberger, dans *Zeitschr. der Morg. Gesellsch.*, t. xxix, p. 499.) Il semble (*loc. cit.*, p. 498) que la *bît kittim* ait été une caisse de province où devaient entrer les redevances en argent des districts.

V. La justice. — Une des œuvres les plus remarquables de Hammurapi fut incontestablement son Code de lois (fig. 393). Non pas qu'il l'ait créé de toutes pièces : on ne crée pas un Code; et, d'ailleurs, nous possédons des textes originaux sumériens — publiés depuis la découverte du fameux monolithe du Louvre — qui ont permis d'étudier ses sources. (A. David, dans la *Revue d'assyr.*, 1923, p. 13-34.)

La comparaison des articles du Code avec les textes législatifs suméro-akkadiens et bibliques a paru dans le *Supplément au Dictionn. de la Bible*, au mot Babylone et la bible, t. i, col. 800-815, nous n'avons qu'à y renvoyer le lecteur.

Ces articles de loi n'étaient pas lettre morte; de très nombreux textes juridiques : contrats et jugements, le prouvent. *Le mariage* ne peut être valide que s'il est fait par contrat. En général, d'après les documents publiés, les contractants sont : d'une part, le fiancé lui-même; d'autre part, les parents de la fiancée. Voici un contrat de divorce.

Samaš-rabi a fait divorce avec Narâmtum. Il lui a compté son *ziku* et elle a reçu l'argent du divorce. Si Narâmtum épouse un prétendant, Samaš-rabi ne pourra pas porter plainte. Ils ont fait serment par les dieux Samaš, Aya, Marduk, et par (le roi) Sin-muballiṭ. Par devant les témoins (suivent leurs noms; ils sont dix).

Voir *Milieu biblique*, t. ii, p. 66.

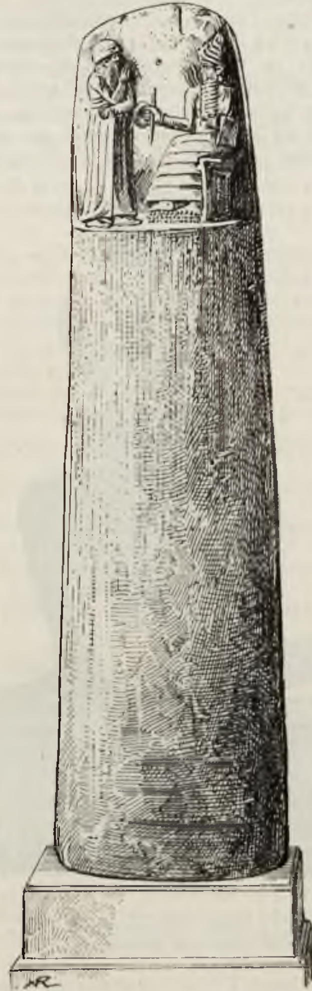
Le principe de *succession*, contenu *implicitement* dans le Code, est le suivant : *Les enfants nés d'une femme libre héritent* ab intestato *à parts égales; les personnes étrangères et les enfants des femmes esclaves ne sont aptes à succéder que par adoption.*

Les actes nombreux de partage entre héritiers offrent d'importantes particularités, soit qu'elles illustrent l'application pratique du Code, soit qu'elles révèlent des cas que ses articles n'ont pas prévus.

Les objets du partage sont des maisons, des fonds de terre, des jardins, des esclaves, des animaux domestiques (bœufs, vaches, porcs), le mobilier, des céréales, de l'huile, des créances. Le partage se fait à parts égales. Le *droit d'aînesse* n'est pas mentionné dans le Code; toutefois, il existe à Nippur et à Erek, les contrats l'attestent. Cf. *Milieu bibl.*, t. ii, p. 74.

Relativement à l'adoption, le droit de réclamation des parents naturels et la résolution de l'adoption de la part des parents adoptifs sont réglés par le Code, art. 185-193. Les contrats nous donnent, sur ce sujet, plus de détails que la loi. Nous y voyons, par exemple, qu'il faut distinguer entre l'adoption de personnes libres et l'adoption d'esclaves, et pour les libres, entre l'adoption simple et l'adoption avec droit à l'héritage.

Pour qu'une transaction fût valide juridiquement, il fallait qu'elle fût consignée dans un document écrit et authentiquée par des témoins. Très souvent, afin d'éviter toute falsification, la convention était rédigée en double expédition, de la manière suivante : on écrivait le texte en cursive sur une tablette molle qu'on faisait ensuite durcir au soleil — plus tard, on



393. — Stèle de Hammurapi.
D'après la stèle du musée du Louvre.
Les inscriptions cunéiformes de la stèle relatives au mariage ont été reproduites dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 336.

la mettra au four — ensuite, on couvrait le document d'une enveloppe en argile sur laquelle on écrivait le même texte : en cas de contestation, on brisait l'enveloppe et l'on consultait le texte intérieur. Les documents étaient conservés avec soin.

Le roi n'oubliait pas de faire dédommager les gens lésés, quand il y avait lieu (exemples : Thureau-Dangin, *Correspondance de Hammurapi avec Šamaš-haṣir*, dans *Revue d'assyriol.*, t. xxi, n. 37 et 40) et d'avoir pour les personnes les égards qui convenaient. En cela encore les agents de l'administration centrale imitaient Hammurapi. L'un d'eux écrit à Šamaš-hasir au sujet d'un certain Tarîbum, qu'il est « *un homme rendant des services et n'est pas à traiter légèrement. Ne le sais-tu pas?* Ne le traite pas légèrement. *Sur l'ordre de mon seigneur je t'écris.* » (Id., n. 53, 15-20.)

Sous Hammurapi — ou peut-être sous ses successeurs — furent fondées des écoles de droit, dans lesquelles se formaient et se perfectionnaient les traditions de jurisprudence.

VI. Le commerce. — L'activité commerciale s'était énormément développée. Les villes n'étaient plus simplement des dépôts ou des centres de distribution des produits naturels; elles se livraient au commerce les unes avec les autres. Les transactions avec l'étranger avaient reçu une nouvelle impulsion. Depuis longtemps, la Mésopotamie méridionale approvisionnait les marchés de l'Élam; les conquêtes de Hammurapi du côté de l'Occident ouvrirent de nouveaux comptoirs aux négociants de la capitale. Les gros commerçants résidaient à Babylone et dans les autres villes principales du pays; c'étaient des « courtiers » qui faisaient le service de l'exportation et de l'importation. Ils allaient en caravane, afin de pouvoir se défendre avec plus de chances contre les brigands, mais n'évitaient pas toujours les *razzia*. Il faut dire aussi que, quelquefois, ils devaient être tentés d'inventer un pillage purement imaginaire et intéressé. Et l'on conçoit que tout cela ait donné lieu à maintes contestations. (Voir, dans le *Code*, art. 102 sq.)

Les commerçants s'associaient pour faciliter ou pour intensifier leurs affaires, soit à l'intérieur du pays, soit à l'extérieur. (Voir notre *Larsa*, p. 90-93.) Ils recouraient, suivant l'opportunité, au prêt à intérêt sanctionné par la loi. Le Code ne parle pas des sociétés commerciales; ce sont des documents privés qui nous les font connaître. (Voir Wilh. Eilers, *Gesellschaftsformen in altbab. Recht.*) Ils se répartissent en deux groupes qui ont respectivement pour objet la *fondation* et la *dissolution* des dites sociétés. Les formules de fondation ont le caractère de prêts; il faut livrer quelque chose pour constituer une société (*loc. cit.*, p. 11 et 12). Les sociétaires investissent une certaine somme à laquelle chacun prend un *capital d'exploitation* avec quoi il fait, au compte commun, toute sorte de négoce local ou étranger. Quand la société doit être dissoute, les sociétaires comparaissent devant le tribunal, au temple du dieu Šamaš, produisent le compte de leurs affaires, avec serment éventuellement, et reçoivent leur quote-part de bénéfices. Cet accommodement par devant le juge prend quelquefois le caractère d'un jugement.

VII. L'agriculture. — Sêp-Sin écrivait à Lalutum : « Ne sais-tu pas que les champs sont la vie du pays? » (Lutz, *Early Babyl. letters*, n. 48, l. 14-15.) Le roi était avec le dieu le principal propriétaire du sol. C'est surtout du domaine royal : vergers, palmiers, champs et prairies que nous parlent les contrats et autres textes analogues.

A la plupart de ses serviteurs et fonctionnaires Hammurapi accordait, comme rémunération de leur service, la jouissance d'un petit fief constitué par une terre prise sur le domaine royal. (Thureau-Dangin, dans *Revue d'assyr.*, t. xxi, p. 2.)

Dans un pays agricole où le soleil est torride, l'irrigation a une importance capitale. Les riverains du bas Euphrate ne pouvaient pas, comme faisaient en Égypte ceux du Nil, laisser aux deux fleuves de leur pays le soin d'arroser leurs terres : les crues étaient trop subites et leur débit trop variable pour qu'il fût possible de s'en rapporter à elles pour ce rôle bienfaisant. (Strabon, *Georg.*, l. XVII, c. i, 9.) Comme ses prédécesseurs, Hammurapi fit creuser et entretenir avec soin des canaux, qui, les uns grands, d'autres moindres et finissant par n'être plus que de simples rigoles, sillonnaient toute la Babylonie et y répandaient l'eau nécessaire à l'irrigation. (Thureau-Dangin, *loc. cit.*, n. 18, 19; dates : 33e année; *Lettr. de Hamm. à Sin-idinnam*, n. 51-53; etc.)

L'irrigation occupait et préoccupait aussi les agriculteurs. Il était avantageux, évidemment, d'avoir son champ « bien placé pour les eaux ». (*Lettr. à Šamaš-hasir*, n. 1, 11.) Nannatum écrivait à Hammurapi : « De mon champ à loyer une très grande partie de la terre n'a pas été arrosée. » Et le roi donna des ordres à ce sujet. (*Loc. cit.*, n. 18; voir aussi n. 19 et Driver, *Early Babyl. lett.*, n. 7 et 31.) Manium et Awêl-Ilim écrivent que les eaux du canal ont diminué et n'atteignent plus leur champ. Et Hammurapi ordonne à Šamaš-hasir de contrôler ces dires et, s'ils sont véridiques, *d'installer à la bouche du canal une machine qui élève l'eau et produise le courant*. (*Loc. cit.*, n. 39, avec la note de Thureau-Dangin, p. 32.)

1° *La culture.* — La culture était peu pénible, car il était facile de retourner les alluvions molles de la plaine et de leur confier la semence. Normalement, on pouvait en attendre des récoltes très abondantes. L'orge était la récolte principale. Parfois, on empruntait du grain, soit pour les semailles (Grice, *Records*, n. 175, 4; 181, 2; 184, 1), soit dans tout autre but, à intérêt ou sans intérêt (*loc. cit.*, n. 2). Et l'on devait rembourser au 3e mois, Siwan (*Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, t. xiii, n. 59 et 95). Le grain servait souvent pour payer les fonctionnaires et les travailleurs (Grice, n. 166, 21; 181, 26; 179, 19; 183, 10; 209, 8; etc.; Jean, *Contrats de Larsa*, n. 25, 5; 115, 25, 28, etc.).

L'exploitation des palmeraies royales était réglée avec soin (Jean, *loc. cit.*, n. 142-144; 147; 153; etc., trad. dans notre *Larsa*, p. 154-163). Ainsi, Hammurapi écrit à Šamaš-hasir, Sin-mušalim et leurs compagnons : « Que l'un d'entre vous prenne la tablette du produit de la culture des dattiers et me l'apporte. » (Thureau-Dangin, *Lettr. à Šamaš-haṣir*, n. 34.)

2° *Les bois.* — (Cf. Thureau-Dangin, *Revue d'assyr.*, *loc. cit.*, p. 2, p. 18, n. 20.) Les bois étaient l'objet d'une particulière sollicitude. Le gouvernement nommait des gardes forestiers, soumis eux-mêmes à des inspecteurs qui veillaient à l'exploitation. (Driver, *loc. cit.*, n. 33, 6; Jean, *loc. cit.*, n. 145, 15.) Les menaces les plus sévères, même la peine de mort (Driver, *loc. cit.*, n. 33, l. 9-15, 28-29), stimulaient leur vigilance.

3° *Alimentation.* — L'orge fournissait, sous une forme ou sous une autre l'aliment principal; puis les fruits, les dattes surtout, les figues, le raisin, les fèves, l'ail, le poisson (Jean, n. 148; 169, 4, 10; 176, 1; Lutz, 99, l. 20; 58, 6; 64, 19; Thureau-Dangin, *Lettres à Šamaš-hasir*, n. 17, 15, 26, 27, 4; etc., etc.). On donnait de l'huile aux troupes (*Lettres d'Hamm. à Sin-idin.*, n. 34, 7). On buvait de la bière — surtout de la bière semble-t-il (textes nombreux) — et aussi du vin : tel contrat est suggestif dont les cinq témoins sont tous marchands de vin (Jean, n. 149).

Le roi s'occupe des choses de la religion et du culte, nous allons le voir. Mais notons, dès maintenant, une de ses lettres relatives à cet objet. Il ordonne de faire transporter, en barque, avec respect, des statues de déesses d'Emutbal; il donne des détails sur la manière dont doit s'accomplir le trajet. Que des hiérodules les accompagnent; qu'on embarque du pain, du vin, des moutons pour le sacrifice alimentaire des déesses. Qu'on réquisitionne des hommes pour haler la barque et d'autres pour accompagner le convoi (*loc. cit.*, n. 2).

Pour cimenter l'unité politique de populations très disparates — les unes déjà vieilles : Suméro-Akkadiens, Gutiens, Élamites; les autres jeunes encore : Arabes, Araméens, Amorrites — Hammurapi, non seulement améliora la législation en l'adaptant aux conditions nouvelles et en la rendant plus douce et plus humaine, mais il s'appliqua de plus à réaliser l'unité religieuse en montrant que les dieux adorés dans ses diverses provinces n'étaient pas hostiles les

uns aux autres et en faisant décerner par deux des principaux Seigneurs du panthéon la primauté à Marduk, le dieu de la nouvelle capitale — primauté qui, d'ailleurs, était surtout officielle, théorique : nous allons le voir en exposant les idées religieuses de la Babylonie à l'époque du grand roi. Ce dernier paragraphe sera peut-être le plus intéressant pour nos lecteurs; toutefois nous soulignons bien qu'*il ne sera spécialement question, ici, ni des époques antérieures, ni des siècles postérieurs à la dynastie de Hammurapi.*

VIII. La religion. Le panthéon. — Le syncrétisme commencé aux époques précédentes s'accentue sous la dynastie hammurapienne; et, de plus, le dieu de Babylone, dont le prestige, avant le grand roi, n'avait pas dépassé le territoire de cette ville, est maintenant à la tête du panthéon, *dans les documents officiels.*

1° *Marduk.* — Le poème de la création, *Enuma eliš*, dont les plus anciens « manuscrits » parvenus jusqu'à nous remontent à la dynastie de Hammurapi, explique ainsi la primauté de Marduk. A l'origine du



394. — Le dieu Marduk.
D'après S.-H. Hooke, *Myth and rituals*, p. 58, fig. 6.

monde, deux armées étaient en présence; d'une part, l'armée des dieux et, de l'autre, celle de Tiâmat, puissance désordonnée, et des monstres qu'elle avait créés. Or, aucun des dieux n'osait affronter l'ennemi. Marduk seul eut ce courage (fig. 394) et c'est pourquoi il reçut les insignes de la suprématie. On lui dit :

Ton destin est sans égal; ton verbe est comme celui d'Anu;
ô Marduk, tu es considérable parmi les dieux grands...
ô Marduk, c'est toi qui es notre vengeur;
Nous t'avons donné la royauté sur la totalité du monde [entier, (iv, 4-5; 13-14.)

Marduk remporta la victoire :

Ses pères le virent, ils se réjouirent, ils furent joyeux;
des dons et des présents ils lui firent porter (*ibid.*, 133-134).

Dans une sorte d'hymne, du règne de Hammurapi (King, *Letters and inscr.*, n. 60), on dit au monarque que le dieu Enlil lui a livré la domination, le dieu Enzu la primauté, le dieu Nin-urta l'arme auguste, la déesse Ninni-Ištar le combat et la bataille; les dieux Babbar et Im eux-mêmes sont ses gardiens, de sorte qu'il ne peut rien désirer de plus. Donc :

établis-toi puissamment
sur les quatre régions du monde.
Que ton nom soit proclamé,
que des populations nombreuses te prient,
qu'elles humilient leur face devant toi!

Cet hymne donne l'impression que la suprématie de Babylone et de Marduk sont de date récente.

Au début du Code, i, 1-10, le scribe royal fait livrer à Marduk par Anu et Enlil eux-mêmes le gouvernement du monde. Et le roi Abi-esuh dira, dans une de ses formules de dates (1re année *d*) que, sur « l'ordre auguste d'Anu et d'Enlil, il fit éclater la grande puissance de Marduk ». Rien d'étonnant, par conséquent, si nous voyons le divin parvenu, jusque-là bien obscur, présenté — avec la déesse Aruru — comme créateur de la semence de l'humanité (*Cuneiform texts*, t. xiii, pl. xxxv, sq., l. 21; cf. *Creat.*, table, vi, dans Langdon, *The epic of Creation*). On affirme même que ce fut lui qui créa (littéralement *bâtit*) les dieux ses pères (dans P. Dhorme, *Textes religieux*, p. 77, l. *h'*).

Marduk est si grand que le dieu Éa lui-même l'invite à prendre son nom, c'est-à-dire presque sa personnalité (*Creation*, table vii, 120-122).

Marduk devient donc *dieu de la sagesse* à la place de Éa, son père; Ammi-Saduga dit que ce dieu lui a conféré une grande sagesse (dates : 11e année).

Toutefois, il ne paraît pas qu'on eût la conviction bien ferme d'une *suprématie absolue* de Marduk. Dans le Code, c'est le dieu Soleil qui dicte, ou du moins qui suggère les lois, et c'est son image qui orne le sommet du bloc de diorite où sont gravés les articles du Code, cf. fig. 393 et 395; c'est d'Anu et d'Enlil que Hammurapi reçoit sa vocation (i, 32-49). Dans le Code encore, c'est Marduk sans doute qui envoie le grand roi pour « diriger les gens et leur enseigner la voie (v, 15-19); mais, à la fin, c'est Enlil qui lui a octroyé les têtes-noires, Marduk le pastorat, Ea le discernement, et Marduk encore la bravoure (xxiv, 11-29). C'est « avec l'aide d'Anu et d'Enlil » que Hammurapi triomphe de Yamutbal et du roi Rîm-Sin de Larsa (dates : 31e année); « sur l'ordre d'Anu et d'En-lil », qu'il détruit les murs de Mari et de Malgûm (dates : 35e année). Le poème de la création affirme (iii, 53) que Marduk est « sage parmi les dieux », tandis que, dans le Code (xxvi, 101) on dit cela de Éa. Le roi Ammi-ditana proclame qu'il a fait telle et telle chose « par la puissance de Šamaš et de Marduk » (dates : 16e et 17e années). Nous pourrions citer d'autres faits et d'autres textes; ceux qu'on vient de lire peuvent suffire ici.

Concluons. *On serait tenté de penser que Hammurapi a voulu, non pas imposer expressément, mais conseiller plutôt, insinuer l'idée que, désormais, c'était au dieu de Babylone qu'il convenait de recourir, le succès qu'il avait fait remporter au roi de la nouvelle capitale étant une garantie de sa puissance divine et des faveurs qu'il était capable d'accorder à quiconque recourrait à lui avec confiance. Mais cela ne signifiait pas que les autres dieux fussent dépourvus de tout pouvoir et que, par suite, leur culte fût interdit, car Hammurapi lui-même invoquait, jusque dans des textes officiels*, soit le dieu de Nippur (dates : 24e et 31e années), soit celui d'Uruk (*ibid.* : 34e année), ou d'autres (*ibid.* : 20e *b* et 28e année), et, en leur honneur, il bâtissait ou restaurait des temples (voir col. 1399) et offrait des trônes, des statues, etc. (dates : 11e, 14e, 16e années).

2° *La grande triade.* — Au début du Code (i, 1-2), *Anu* figure en tête des dieux et est appelé « roi des Anunnaki » (généralement, les grands dieux); ailleurs « père des dieux » (*ibid.*, xxvi, 46). Et cela paraît bien confirmer qu'à l'époque où fut rédigé ce Code, la doctrine théologique n'était pas encore bien arrêtée, puisque, d'après le poème de la création, *Enuma eliš*, Anu est fils d'An-šar, lequel avait été lui même créé (littéralement *bâti*) par Lahmu et Lahamu, issus eux-mêmes d'Apsû et de Tiâmat.

Ce sont Anu et Enlil, nous l'avons dit, qui ont conféré au dieu de Babylone Marduk la souveraineté; eux encore qui ont fixé le sort de cette ville (Code, i, 16-26; xxiv, 63-64), de même qu'ils avaient fixé autrefois le sort de Lagaš (voir note *Relig. sumér.*, p. 34).

Le roi humain est l'élu de Anu (King, *loc. cit.*, pl. 118, 7; 121, 5-6). Les rois de la Ire dynastie babylonienne, celle de Hammurapi, se disent volontiers *pasteurs aimés d'Anu* (Code, i, 27-53; *Listes de dates* de Abi-esuh, Ammi-ditana, Ammi-saduga). Ce sont Anu et Enlil qui délèguent aux rois de Babylone leur pouvoir sur la terre.

Antum. Conception scolaire exigée par la théorie qui concevait toute création comme une génération, la personnalité d'Antum n'a aucun relief. Le nom de cette parèdre d'Anu ne figure, à cette époque, que dans les listes divines.

En résumé, sous la Ire dynastie babylonienne, Anu prit peut-être, du moins dans les cercles sacerdotaux ou scolaires, un peu plus d'importance qu'aux époques précédentes; toutefois, il ne paraît pas supérieur à Enlil.

Enlil. C'est lui qui, avec Anu, a confié à Marduk la souveraineté (voir col. 1391). La grande métropole religieuse, Nippur, dont Enlil était le grand dieu, conservait donc encore un réel prestige; c'est d'elle que le dieu de Babylone reçoit l'investiture, si l'on peut dire.

Dans une de ses inscriptions, Hammurapi l'appelle *grand seigneur des cieux et de la terre, roi des dieux* (King, *loc. cit.*, t. III, p. 191, 1-4) et, dans son Code, I, 3-7, *seigneur des cieux et de la terre* qui fixe les destinées du pays, ...« dont le verbe est immuable » (t. XXVI, p. 53-56). Il se dit : pasteur élu d'Enlil (t. I, p. 50-53; voir t. XXVI, 57-58). Les rois Abiesuh (dates : 1re année) et Ammi-ṣaduga (dates : 2e et 3e années) exprimeront la même conviction. Dans une prière, on l'appelle *roi des rois, seigneur des seigneurs* (*Proceedings of the Soc. of biblic. archaelogy*, t. XXXIV, p. 152, l. 7) et on lui dit : *aucun dieu ne peut modifier le verbe de ta bouche* (l. 6).

On connaît une cinquantaine d'hymnes en l'honneur d'Enlil, remontant à l'époque étudiée ici. On les trouvera dans les deux volumes — en cunéiformes seulement — publiés par H. Zimmern, sous le titre *Sumerische Kultlieder* (in-fol.).

Hammurapi et ses successeurs témoignèrent d'une réelle dévotion au dieu (voir, spécialement, leurs formules de dates); toutefois, ce n'est pas à Enlil que le peuple recourait le plus volontiers, à en juger par les noms théophores de personnes. A Larsa, à notre époque, sur 482 noms *théophores* que nous avons étudiés, 20 seulement contiennent l'élément divin Enlil. Enfin, il convient de remarquer que, dans le poème de la création, *Enuma eliš*, le dieu ne figure que dans cette ligne, IV, 146 :

(Marduk) fit habiter Anu, Enlil et Éa dans leurs cités saintes.

Nin-lil était le nom de sa parèdre. A notre époque, elle est assimilée avec Nin-hur-sag et Nin-tu.

Éa ou *En-ki.* Aux premiers temps de la vie sédentaire ou urbaine, le chef de chaque agglomération humaine ne s'adressait naturellement qu'au dieu de son minuscule « État ». Plus tard, quand il eut assujetti des « villes », son attention se porta sur leurs dieux, puis sur ceux des villes saintes qui avaient acquis un prestige particulier. C'est à ce dernier groupe de dieux qu'appartient Éa.

Eridu, sa ville sainte, paraît n'avoir jamais joué de rôle politique antérieurement au XXe siècle; et pourtant, lorsque Hammurapi eut conquis les petits États de la basse Mésopotamie, aucun dieu — pas même Marduk — ne jouit, du moins dans la littérature religieuse, d'autant de considération que Éa. Nous avons dit : « du moins dans la littérature religieuse », car, dans ses formules de dates, Hammurapi attribue une fois à « l'aide d'Anu et d'Enlil » seuls une de ses victoires (dates : 31e année), et, une autre fois, à « l'ordre reçu d'Anu et d'Enlil » la destruction des murs de Mari et de Malgûm (*loc. cit.*, 35e année). Et cette dernière formule est employée presque textuellement par le roi Samšu-iluna pour se justifier d'avoir détruit les murs d'Ur et d'Uruk (dates : 11e année).

Le récit de la création, *Enuma eliš*, affirme qu'Anšar engendra Éa égal à Anu (I, 16). Il est vrai que, un peu plus tard, un texte de Sin-gašid, roi d'Uruk, appellera En-ki (= Éa), seigneur, fils premier en rang d'Anu (Jordan-Schott, *Uruk-Warka, 1 vorläuf. Bericht*, n. 11). Dans un des récits de la création de l'époque antérieure à Hammurapi, Éa était co-



395. — Le dieu de la justice dictant à Hammurapi son Code de lois.
D'après la stèle du musée du Louvre.

créateur avec Anu, Enlil et la déesse Nin-hursag, et on le connaissait comme dieu de la sagesse. Maintenant, on insiste. Dans le *Mythe d'Ea et Apsû*, inséré dans le poème *Enuma eliš*, on raconte l'activité déployée par Éa pour découvrir et mâter la rébellion des dieux primordiaux. On nous dit qu'il est extrêmement puissant, plus puissant même que son père Anšar (l. 19). Il n'a pas de rival parmi les dieux ses frères (l. 21). Or, « lui qui perçoit toute chose » comprend le dessein des divins révoltés. Apsû devait, avec Mummu, commencer l'attaque; mais Éa prononça ses incantations efficaces et endormit Apsû. Il enchaîna Mummu et fixa sur Apsû sa propre demeure (l. 71) qu'il appela l'*apsû* (l. 76).

Ce dieu de la sagesse est aussi le dieu des arts utiles ou autres (listes divines *An ilu Anum*).

Sa divine parèdre s'appelait Damgal-nunna.

3° *Autres dieux.* — *Sin*, la Lune, est toujours le plus populaire des dieux. Son nom se rencontre plus souvent que celui des autres comme élément des noms théophores de personnes.

Babbar ou *Šamaš*, fils de Sin, est le soleil divinisé. On l'honore surtout comme dieu de la justice. Ce fut lui qui dicta à Hammurapi son Code de lois. Il est représenté en relief sur la stèle de diorite où sont gravés les 282 articles (fig. 395).

On honore aussi Mar-tu, qui est le dieu du pays d'Amurru, d'où est sortie la dynastie hammurapienne; *Adad*, le dieu de l'orage, du vent, du tonnerre, de la pluie; *Nergal*, dieu de l'Hadès; *Dagan*, etc.

Parmi les déesses, *Ninni-Ištar* doit nous arrêter quelques instants, à cause de son importance.

Ninni-Ištar est la fille de Sin (Zimmern, dans *Zeitschrift für assyr.*, t. XXXIX, p. 264, n. 24), *la reine du ciel*, la reine du temple *é-anna* au pays d'Uruk (*Revue d'assyr.*, t. XII, p. 40, 2-5). Son nom figure à côté de celui d'Anu, dans le Code (II, 46-47). Elle est la déesse de l'amour :

La (déesse) de joie est vêtue d'amour,
elle est pleine de séduction, de vénusté, de volupté.
Ištar-de-joie est vêtue d'amour,
elle est pleine de séduction, de vénusté, de volupté.

Elle est pure (*Oxford cuneif. texts*, t. I, pl. VII; IV, 1). Et elle est belle :

Elle a des lèvres douces comme le miel, sa bouche est vie.
Sa parure excite l'admiration.
Elle est majestueuse, des « voiles » reposent sur sa tête.
Elles sont belles ses formes; ils sont perçants ses yeux, ils sont vigilants.

Elle est bienveillante et aimante :

Et la bienveillance elle possède, elle.
La jeune fille qu'elle nomme obtient en elle une mère;
elle l'appelle dans la foule, elle nomme son nom.
Elle est intelligente et sage :
La déesse! Avec elle est le conseil.
Elle possède un profond entendement, l'intelligence, la [sagesse.

(Les vers cités sont empruntés à la trad. de M. F. Thureau-Dangin, dans *Revue d'assyr.*, t. XXII, p. 169 sq.)

A l'époque néo-sumérienne déjà, Gudéa de Lagaš et Bûr-Sin d'Ur appelaient cette déesse « dame de la bataille » (voir notre *Relig. sumér.*, p. 65). Dans un poème dont Hammurapi paraît s'attribuer la rédaction personnelle (*Revue d'assyr.*, t. XV, p. 159-181; t. VII, p. 23-26), elle est chantée comme déesse des combats : *Sa fête, c'est la bataille!* Le poème met en haut relief le caractère guerrier d'Ištar, sa vigueur, son ardeur belliqueuse, ses armes (col. I-IV).

Hammurapi l'appelle sa déesse-protectrice bienveillante (Code, XXVII, 96-97). Il se dit aimé d'elle (*Inscr.*, dans King, *loc. cit.*, t. II, pl. CXX, 34-35) et déclare avoir poussé jusqu'à la perfection la somptuosité en l'honneur d'Anu et de Ninni (Code, II, 44-47). Il reconnaît qu'il doit à la déesse le sceptre et le pouvoir de gouverner (*Inscr.*, n. 61, dans King, *loc. cit.*). Ce roi édifia ou restaura plusieurs temples en son honneur. Sous sa dynastie furent composées — ou *copiées* peut-être — une quarantaine d'hymnes connus (Zimmern, *Sumer. Kultlieder*).

Ninni et *Dumuzi* = Tammûz. Les textes qui suivent nous mettent en présence de traditions — ou de recensions d'une tradition — qui ne s'harmonisent pas de tous points.

Dumuzi est aimé de Ninni (Langdon, *Sumerian liturgic. texts*, n. 6, III, 20). Il semble que la tradition conservée dans le texte suivant, attribue à un terrible ouragan la mort du dieu :

L'ouragan en rage l'a abattu et poussé vers « le pays » [(l'Hadès).
Comme un roseau il est brisé...
Sa mère le pleure...

(*Loc. cit.*, 10 et 14).

Dans un autre texte, nous lisons que Ninni pleure Dumuzi :

L'époux qui repose, l'enfant qui repose;
l'époux qui est mort, l'enfant qui est mort.
La reine du ciel sur son jeune époux verse des larmes amères.

(*Revue d'assyr.*, t. III, p. 163 et t. XII, p. 40, l. 8 sq.)

Puis on prie le dieu de ramener la paix et la joie :

L'époux pur de la reine du ciel s'embarqua; de l'Hadès il se [hâta :
où il n'y avait pas d'herbe, de l'herbe on broute;
où il n'y avait pas d'eau, de l'eau on boit;
où il n'y avait plus de bergeries, des bergeries sont cons- [truites.

(*Loc. cit.*, *Rev.*, col. II, 14-18.)

On pousse des lamentations au sujet des herbes qui n'ont pas poussé, du grain qui n'a pas été produit, au sujet des troupeaux, des enfants, des époux; bref, lamentations sur l'arrêt de la fertilité et de la fécondité. (*Cuneif. texts*, t. XV, pl. XXVI, 5, 1-20.) Peut-être faut-il voir dans ce qui suit une première mention de la légende d'après laquelle le corps du jeune dieu fut emporté par les flots.

L'assimilation de Ninni avec Ištar est à peu près faite, sous la dynastie de Hammurapi. Ninni était déesse de la bataille, on attribue la même fonction à Ištar; Ninni était fille de Sin, Ištar est fille de Ningal, divine épouse de Sin. (*Rev. d'assyr.*, t. XV, p. 169 sq., col. I, 3.) Toutefois, c'est surtout Ištar qui est présentée comme déesse de l'amour : séduisante, aimante, bienveillante, intelligente, puissante, *reine des cieux*, *reine des peuples*, *reine des êtres*. Au contraire, c'est sous son nom de Ninni qu'on décrit ses relations avec Dumuzi comme déesse de la fertilité et de la fécondité. Pourtant, selon la tradition, à notre époque sinon plus tôt, Ninni essaya de séduire un héros qui dédaigna ses avances; et, dans un hymne en l'honneur de son temple (Zimmern, dans *Zeitschrift für Assyr.*, *loc. cit.*, p. 273-274, n. 36), *é-ul-maš*, Ninni est appelée la hiérodule.

A l'époque antérieure à Hammurapi (dynasties d'Isin et de Larsa), Ninni était identifiée avec la planète Vénus. On peut tenir pour assuré que, dans nos textes, cette conception est exprimée par ces mots : « Ninni qui brille dans le ciel. » (Id., *ibid.*, 758, 14.)

4° *Esprits bons et mauvais.* — Parmi les esprits bons, les textes de lécanomantie, remontant au siècle de Hammurapi, nomment « celui qui maintient la tête de l'homme pour le bien ». (J. Hunger, *Becher... texte*, A, l. 49; B, l. 17 et 49.)

On admettait l'existence d'une *fille de dieu* —exactement, du dieu suprême Anu — envieuse, rebelle, précipitée du ciel et devenue démon. Cette croyance est attestée dans un exorcisme contre un démon féminin :

Elle est unique; elle est déesse, la sorcière;
elle est démoniaque, elle est méchante la fille du dieu, la fille d'Anu.
Pour déjouer son plan envieux, son conseil rebelle,
Anu, son père, l'a précipitée du ciel sur terre.

(Clay, *Letters and transact. from Cappadocia*, n. 126.)

Parmi les démons, nous trouvons l'*etimmu*, l'*udug*, le *galla*. L'*etimmu* est la larve, l'ombre des morts qui venait tourmenter les vivants, sans doute, lorsque le cadavre n'avait pas reçu de sépulture ou que les descendants du mort avaient négligé sa tombe. Dans un chant sumérien, il est question de sept *galla* ennemis de Dumuzi, qui font du mal dans les bergeries du dieu (Scheil, dans *Rev. d'assyr.*, t. VIII, p. 165, Obv., II, 33-41. Sur ces démons, on peut voir notre monographie : *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens*, p. 65-67 et 32-72).

IX. AUTRES CROYANCES ET TRADITIONS. L'ORIGINE DES ÊTRES. — D'après le poème de la création, *Enuma eliš* — mais nous ne pouvons utiliser ici la recension assyrienne, qui est du VIIe siècle — primitivement, eau douce et eau salée étaient mêlées ensemble. La première est personnifiée sous le nom d'Apsû, procréateur des dieux, et la seconde sous le nom de Tiâmat, leur procréatrice. De leur union naquit le premier couple divin : Laḫmu et Laḫamu, car aucun dieu n'existait auparavant.

Lorsque des temps se furent écoulés, un autre couple divin fut créé : Anšar et Kišar, premières déités de l'ordre. Des jours et des années passèrent; et ils engendrèrent Anu. Celui-ci engendra Éa.

Cependant, Laḫmu et Laḫamu avaient eux aussi engendré des dieux. Ceux-ci se révoltèrent contre

Apsû et Tiâmat. Apsû voulut les détruire, mais Tiâmat protesta. Une guerre entre les dieux s'ensuivit. (On n'oubliera pas que ces dieux sont des personnifications des grandes forces ou éléments de la nature, apparemment en lutte les uns contre les autres.) Qingu fut chargé de marcher le premier et de diriger l'attaque. Les deux champions étaient Marduk d'un côté et Tiâmat de l'autre : celle-ci fut vaincue et tuée. Marduk fendit son corps : d'une moitié il fit le ciel, au-dessus duquel se trouvent les eaux, et le verrouilla :

Il tira le verrou; il posta un portier;
il leur ordonna qu'elle ne laissât pas sortir ses eaux.

(*Elle*, dans le second vers, c'est-à-dire la moitié de Tiâmat constitua le *firmament*. Tout le monde a présent à l'esprit Gen., I, 6-7 et VIII, 2.)

Dans la suite, Marduk crée l'homme afin qu'il fonde le culte et qu'il apaise les dieux. (Table, VI, 6.) Mais l'homme doit être pétri dans du *sang divin*. Il faut donc immoler un dieu. Sur le conseil d'Éa, le panthéon se rassemble et Marduk demande :

Quel est celui qui a fait la guerre,
qui a fait Tiâmat se révolter et préparer la bataille?

Les dieux répondent que c'est Qingu. Alors, on verse son sang devant Éa, et celui-ci, avec ce sang, pétrit et fait l'humanité. L'homme est à la ressemblance des dieux; il peut fonder le culte des dieux.

Dans une autre recension de même époque, c'est une déesse qui crée les hommes. On dit à Ninni : « Tu es une matrice, créatrice d'humanité. » (Créatrice, littéralement : bâtisseuse; texte dans Langdon, *Le poème sumérien*, p. 34-39) et on lui donne mission de « bâtir » les hommes. Mais la déesse Mami demande aux dieux de collaborer à cette œuvre de « boue... et de sang ». Alors Éa précise :

Qu'on égorge un dieu...
à sa chair et à son sang
que la déesse Nin-hur-sag mêle de l'argile.

X. L'homme. — Nous venons de le voir : l'homme fut *pétri* — par un dieu, d'après une recension et, d'après une autre, par une déesse — *dans du sang divin*, ou *bâti* par une déesse, ou *engendré* par un dieu et par une déesse. Et il reçut la vie pour assurer le culte divin.

Une tradition, conservée dans un fragment de l'*Épopée de Gilgameš*, disait (Col., III, 3-5, dans notre *Milieu bibl.*, t. II, p. 100) :

Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
ils destinèrent la mort à l'humanité.
Ils retinrent la vie entre leurs mains.

La mort était donc le sort fixé par les dieux à tous les hommes; aussi, le mot *sort* ou *destinée* avait-il quelquefois le sens de *mort*. Au lieu d'employer le verbe *mourir*, on pourra dire *aller à son sort;* le *jour de la mort* sera *le jour du sort*.

On dirait, à lire le fragment de l'*Épopée de Gilgameš* conservé au musée de Philadelphie, et qui remonte au siècle de Hammurapi, que le poète a voulu mettre en relief les premiers effets de l'amour dans le jeune homme : un monde nouveau se dévoile à ses yeux; il dédaigne les jeux de son enfance : désormais le mobile de ses actes sera le désir du plaisir et de faire de grandes choses.

S'il était prouvé que l'épisode de la courtisane d'Ištar n'est pas un pur artifice littéraire, mais qu'il représente une légende archaïque, antérieure à la fondation historique de la ville d'Uruk, notre récit serait parallèle à celui qui, un siècle plus tôt, racontant l'origine des choses, affirma que l'homme, quand il fut créé, ne connaissait ni aliments cuisinés, ni boisson fermentée, ni vêtements, qu'il broutait l'herbe, « comme les moutons », buvait l'eau des ruisseaux — et même qu'il marchait sur ses grands membres ». Voir notre trad., dans *Revue d'assyr.*, t. XXVI (1929), p. 33-38; en allemand; celle du P. Witzel, *Perlen*, p. 106-114, n'a pas tenu compte des variantes.

Dans le fragment de Gilgameš, on nous présente un homme, En-ki-dù « *Fait-par-le-dieu-Enki* » — « comme un dieu », dira la courtisane — vivant, tout nu, au milieu des animaux. Gilgameš, roi-prêtre d'Uruk, veut l'apprivoiser, lui faire adopter des mœurs plus polies. Il lui envoie une courtisane d'Ištar qui commence par le séduire et, ensuite, cherche à lui inspirer le goût d'une vie humaine. Elle lui dit :

Je te regarde, Enkidu, tu es comme un dieu.
Pourquoi, avec les animaux, erres-tu dans la steppe?...
Elle ôta un vêtement et l'en revêtit.
Elle le prit par la main et le conduisit, comme une mère.
au centre d'abondance, à l'endroit des bergeries.
Auprès de lui s'assemblèrent les bergers....
Du lait de bétail il était habitué à têter :
des aliments on plaça devant lui : il fut « embarrassé ».
Il regardait, il considérait;
mais il ne savait pas, Enkidu : [appris.
à manger des aliments et boire de la bière il n'avait pas

La femme lui apprit à manger. Alors

son esprit fut délié et clair;
son cœur fut rempli de joie
et sa face s'illumina...
Il fit disparaître la « crasse » qui salissait son corps
il s'oignit d'huile, et il fut semblable à un humain,
il mit des vêtements, et fut comme un homme.

Au 4e vers, pour *salissait*, voir Landsberger, dans *Zeitschr. für Assyriol.*, XLI (1933), p. 231.

XI. Le culte et la vie. — 1° *Les temples.* — Chacun des dieux résidait dans son domaine propre : les cieux, les astres, l'atmosphère; puis la terre, les eaux, les enfers; mais tous se plaisaient à être présents aussi, d'une manière spéciale, parmi les hommes et à recevoir leurs offrandes en même temps que leurs hommages et leurs requêtes. Dans leur demeure, *é* disait-on, ou leur grande demeure, *é-gal*, la plus belle du lieu, ils vivaient comme des rois, entourés de leurs femmes, de leurs concubines, de leurs fils et filles et de leurs serviteurs. De même qu'à l'époque sumérienne, des membres de la *familia* divine étaient honorés dans des « chapelles » du temple.

Un personnel sacré, déjà nombreux à l'époque de Hammurapi, s'occupe de la maison du dieu, sert d'intermédiaire entre les hommes et les dieux pour le sacrifice, la prière et la communication de la pensée divine, administre les biens du temple.

a) L'enceinte sacrée et ses dépendances. — Nous ignorons de quelle manière les populations de la basse Mésopotamie exprimaient leurs sentiments religieux, rendaient leur culte, aux toutes premières étapes de leur civilisation (vie de simple cueillette — chasse et pêche — vie nomade — vie semi-nomade). Mais, à cette époque archaïque où les relations entre le peuple et son chef étaient très simples, très simples également étaient les relations avec le dieu; sa maison était aussi facilement abordable que celle du chef — ce qui ne veut pas dire qu'on pénétrât à l'intérieur : la résidence proprement dite du dieu était exclusivement réservée au dieu. Peu à peu, la *domus dei* devint un monument. Centre ou noyau autour duquel s'était développée la cité, l'affluence des fidèles et les œuvres d'art qui l'embellirent firent du *palais du dieu* la partie la plus importante de la ville.

Ni les textes, ni les fouilles n'ont fourni, jusqu'ici, de données suffisantes pour décrire l'architecture ou la dédicace des temples sous le règne de Hammurapi; mais il y a tout lieu de penser qu'elles ne différaient pas essentiellement de celles de l'époque sumérienne. Or, nous possédons un long texte, un double texte

(*Cylindres* A et B, traduits par Thureau-Dangin, dans *Inscriptions de Sumer et d'Accad*, p. 135-199) dans lequel le « roi » Gudéa raconte comment il fit reconstruire le temple du dieu Ningirsu et de son épouse divine, Baba, dans leur ville de Lagaš. Cette restauration fut ordonnée par le dieu lui-même. On nous dit les visions dans lesquelles le « roi » vit décrits tous les détails des bâtisses, le plan, les matériaux et le reste. Et chaque vision est accompagnée d'une prière.

On se prépare à la grande entreprise en purifiant la ville, les ouvriers et le temple lui-même. La ville s'y dispose par sa bonne conduite et par des prières. On fait des oblations.

Gudéa invoque le dieu du temple et d'autres déités. Des oracles sont rendus. On fait d'autres préparatifs.

Après avoir versé une libation au moule, le roi y jette lui-même la brique de fondation ou brique du destin sur laquelle était tracé probablement le plan du temple nouveau, plan venu du ciel.

On s'applique à faire beau; des bois rares sont apportés de loin. Le prince va lui-même à « la montagne où personne n'avait pénétré » chercher des pierres de taille. Du marbre, de la diorite, du porphyre, de l'or en poudre, de l'argent, du cuivre sont expédiés à Lagaš. Tailleurs de pierre, orfèvres, forgerons se mettent à l'œuvre : ils doivent bâtir le temple avec des pierres précieuses, du métal précieux, du cuivre, du plomb. Les dieux eux-mêmes y collaborent.

Gudéa célèbre avec insistance l'éclat de ce temple. Il est édifié « pareil à une montagne de lapis, pareil à une montagne de marbre brillant ». Ce temple, c'est « la face du ciel ». Il luit comme le dieu Soleil au milieu du ciel. C'est un « temple à reliefs sculptés », tel qu'aucun prince n'en avait bâti de semblable. Cette description, bien antérieure à Hammurapi peut donner une idée d'un temple de basse Mésopotamie aux époques archaïques.

Il y avait dans le temple des chapelles dédiées à des déités diverses. Le texte énumère d'autres parties du divin *é-kal;* mais le sens des termes employés est encore très obscur, sinon entièrement ignoré; il y a un « lieu saint dont la vue est interdite aux profanes »; un « lieu terrifiant, lieu du jugement »; la « chambre à coucher du dieu et de sa parèdre ». Enfin, les dépendances : la maison des prêtres, celle des servantes et des petits (esclaves) du dieu.

Sur le parvis du temple, Gudéa fit dresser des stèles en grandes pierres de taille qu'il avait fait transporter des montagnes du Nord-Ouest.

Près de la maison du dieu, il y avait un jardin pareil à une montagne plantée de vignes.

Dans le temple, se trouvaient de nombreux objets sacrés : d'abord, l'autel et les brûle-parfums; puis, des statues de divinités et les statues du prince. Nous savons que Hammurapi fit fabriquer les statues des déesses Ninni et Sala (dates : 17e et 29e années), des trônes pour les dieux (dates : 3e, 11e, 14e, 16e, 20e années).

Il y avait enfin dans les temples, des emblèmes divers et des récipients nombreux. (Voir notre *Relig. sumér.*, p. 149-158 et A. Parrot, *Mari* (1936), p. 97 sq.)

Hammurapi fit restaurer quatre temples (dates : 18e, 28e, 34e, 36e années).

b) Le temple, propriétaire foncier. — Le dieu de la cité était le propriétaire suréminent de tout le territoire de *sa* principauté; le dieu de la capitale fut celui du royaume. Néanmoins, chaque temple, y compris celui du dieu suprême, possédait en propre de grandes étendues de terrain : c'étaient, comme parlent les textes, le « terrain de dNingirsu », le « terrain de dNanšé » le « terrain de dBaba », etc. Ces terrains étaient divisés en cantons et ceux-ci en champs, les uns et les autres désignés par des noms propres. Les documents sumériens antérieurs à Hammurapi distinguent les champs cultivés pour les besoins du temple, les champs beaucoup plus considérables cédés aux gens employés par le temple : officiers d'administration, artisans, miliciens, laboureurs, et les champs affermés pour être cultivés.

Le territoire que chaque temple se réservait en propre avait une administration à la tête de laquelle se trouvait un membre du personnel sacré qui, au nom du dieu, partageait les terres, prescrivait les travaux publics, imposait les corvées. Chaque temple avait aussi un haut régisseur agricole, des intendants de magasins, des inspecteurs, des scribes. Chaque territoire sacré avait aussi un certain nombre de miliciens; il avait de plus ses pêcheurs, ses conducteurs de barques, ses pâtres, ses jardiniers, ses marchands et autres travailleurs dont nous avons parlé; de sorte qu'il formait un tout se suffisant à lui-même.

Les revenus de l'exploitation des terres du temple servaient, en premier lieu, aux besoins du culte; puis à l'entretien des esclaves du dieu, c'est-à-dire du temple et, vraisemblablement, d'un certain nombre d'usufruitiers, ceux, sans doute, que mentionnent, aux



396. — Scène de sacrifice.
D'après Delaporte, *Catalogue des cylindres orientaux du musée du Louvre*, t. II, pl. LXXX, n. 6 (n. A 362).

jours de fête, les listes de distribution : « prêtresses », conjurateurs, chantres, sacristains, orfèvres, etc. Le trésor servait parfois au rachat des captifs. (Voir notre *Larsa*, p. 122.)

Les temples ou sanctuaires étaient extrêmement nombreux. (Pour tout ce paragraphe XI, on trouvera des références très précises dans notre *Religion sumér.*, p. 148-168. Répétons qu'il n'y a, à l'heure actuelle, aucune raison positive d'admettre que l'organisation des temples ait été modifiée par Hammurapi ni par aucun de ses prédécesseurs de la Ire dynastie babylonienne.)

2o *Sacrifices et oblations* (fig. 396). — En tout pays et à toutes les époques, les rites religieux ne varient que d'une manière extrêmement lente. Il serait donc arbitraire, sans doute, de supposer une évolution sensible du culte rendu aux dieux entre la fin des dynasties sumériennes et celle de Hammurapi. Il est bien vrai que ce furent des Sémites amorrites qui remplacèrent les Sumériens dans la direction « politique » du pays; mais, quoique religion et politique fussent très intimement associées, à cette époque, aucun document actuellement connu ne permet d'admettre un changement de rituel.

A moins d'entendre par *sacrifice : immolation sanglante* — ce qui est simplement un postulat, à l'époque étudiée ici — il faut dire qu'on *sacrifiait* aux dieux ce qu'on estimait leur devoir être agréable. On concevait les dieux comme des sur-hommes, mais hommes tout de même; aussi croyait-on que, non seulement leur âme, mais même leurs sens, tous leurs sens, éprouvaient des besoins que leurs fidèles devaient satisfaire. On estimait même que c'était dans ce but que l'humanité avait été créée (cf. col. 1397.) Or, un des premiers besoins qu'éprouvent les humains est celui de manger

et de boire : les sacrifices dont parlent nos textes sont presque toujours des *sacrifices alimentaires*.

Dans un hymne d'Eridu, on lit :

Enki, dans le sanctuaire de Nippur,
à son père ^{d}Enlil le repas prépara.
An à la place d'honneur s'assit.
Près d'An ^{d}Enlil se mit;
^{d}Nin-tu à côté s'assit.
Les ^{d}Anunnaki, en cercle, vis-à-vis, s'assirent.
La bière ils sirotent; le vin et la nourriture ils savourent.

(Dans *Oxford cuneiform texts*, t. I, pl. IV, col. IV, 5-11.)

Dans un hymne au roi d'Ur divinisé, Sulgi, il est dit: « Que des bœufs soient tués, que des moutons soient immolés! » A la ligne précédente, on souhaitait que dans la cour du temple de ^{d}Sin, le dieu Šamaš multipliât l'abondance — en vue des sacrifices alimentaires du dieu, évidemment. (De Genouillac, *Textes relig. sumériens*, t. II, pl. CII, 51-52.)

Les dattiers dilmunites au milieu desquels se trouvait le temple de ^{d}Nin-in-si-na, à Ur, nourrissaient de leurs fruits les Anunnaki, « les dieux grands ». (Chiera, *Sumerian relig. texts*, n. 6, III, 20-23.)

On faisait aux dieux des libations de vin, de miel, de boissons fermentées en général. (Langdon, *Sumer. liturgies and psalms*, n. 1, 8; Gadd, Legrain, *Ur excavations, Texts*, I, n. 118, 19-25 ; *Babylonian expedition*, t. XXXI, pl. VII, 1-2; voir aussi *Revue d'assyr.*, t. XXII, p. 171-173; etc.) Le roi Hammurapi se fait envoyer des déesses d'Emutbal et prescrit d'embarquer du pain, du vin et des moutons pour leur repas sacré. (Voir col. 1390 et notre *Larsa*, p. 121.)

Citons encore les oblations d'*encens* (Chiera, *op. cit.*, n. 1, VI, 1), d'armes, de splendides vêtements, d'objets précieux. (Id., *ibid.*, col. III, 8-9.)

La dévotion des Babyloniens se manifestait aussi d'une autre manière intéressante pour nous. A l'époque d'Isin-Larsa, qui précéda immédiatement celle de Hammurapi, le thème d'après lequel on rédigeait quelquefois l'histoire, dans les écoles des temples, était la *succession de périodes de félicité et de malheurs*. A partir de la dynastie hammurapienne, on fit de ce thème une application spéciale : *la félicité et les malheurs* — et particulièrement la durée ou la chute des dynasties — *dépendaient du zèle qu'avaient les rois pour le culte du dieu*, de ^{d}Marduk naturellement dans son grand temple Esagil. (Güterbock, dans *Zeitschrift für Assyriol.*, t. XLII, p. 15 sq.)

3° *Le personnel sacré*. — De l'étude des textes il paraît résulter que les fonctions religieuses proprement dites, à une ou deux exceptions près, n'étaient pas encore rigoureusement réparties entre personnes professionnellement spécialisées. On ne rencontre aucun mot désignant nettement le ministre sacré exclusivement chargé d'offrir le sacrifice suivant les rites. Tout le monde sait que, aux époques toutes primitives, c'était, dans la famille, le *pater familias*, dans le clan ou la tribu, le « patriarche » qui s'acquittaient normalement des fonctions religieuses; plus tard, le *Pa-te-si*, le chef, jusqu'au jour où le service liturgique sera entièrement organisé et chaque fonction attribuée à une personne spécialisée.

Sous Hammurapi, et même aux époques antérieures, les actes cultuels ne sont pas accomplis exclusivement par le chef : la vie est trop évoluée, trop compliquée pour que ce soit possible; toutefois, il semble qu'il y ait encore du flottement. Le « clerc » le plus important est le *en;* nous ignorons d'ailleurs s'il devait cette importance à sa fonction ou à son prestige personnel. Plus tard, on pourra traduire *en* par « grand-prêtre ». Citons, en second lieu, le *lú mah;* puis le *nu èš;* d'autres encore : on connaît, en effet, plusieurs mots désignant des membres du personnel sacré, mais on ne saurait dire quelles étaient leurs fonctions respectives, sous la Ire dynastie de Babylone.

Il sera peut-être utile de signaler à quelques lecteurs le fait que, ni à Babylone ni ailleurs, sous Hammurapi de même qu'aux époques antérieures, aucun « prêtre » n'était chargé d'enseigner la religion au peuple. Seule, l'audition de l'*Enuma eliš*, au jour de la fête du nouvel an — si l'usage de faire la lecture de ce poème de la création existait déjà — pouvait rappeler aux fidèles quelques-unes des croyances traditionnelles, remaniées d'ailleurs par les « théologiens ».

4° *Les voyants* ou « *Bârû* ».— L'histoire atteste que le mystère de l'avenir a toujours intrigué l'humanité. Pour le connaître, les antiques Mésopotamiens interrogeaient quelquefois les viscères des victimes du sacrifice et, en particulier, leur foie. Car ils estimaient, d'une part, que la vie, don des dieux, réside dans le sang et, d'autre part, que le foie est la source du sang et, par suite, de la vie, et qu'il est aussi le siège de l'âme. Ils tiraient ces deux conclusions : 1. que ce qu'on voyait sur le foie manifestait la nature intime de la vie; 2. que la victime dont on étudiait le foie étant agréée par la divinité, il devait y avoir une relation particulièrement étroite entre celle-ci et celle-là, de sorte que si l'on connaissait bien les phénomènes qui paraissent sur le foie, on pouvait connaître les desseins des dieux.

Trois documents de la dynastie de Hammurapi (les textes A et B étudiés par Hunger, *Becherwashrsagung*, et celui de Lutz cité plus loin) nous font connaître un autre moyen employé à cette époque par les *bârû* pour prévoir l'avenir. Le bârû « jetait » de l'huile dans de l'eau contenue dans un vase, — d'où le nom de *lécanomantie :* λεκάνη = bassin — examinait avec soin les modalités de cette huile, les figures qu'elle formait, et il formulait alors des oracles variant suivant ce qu'il avait vu. Les divers cas étaient étudiés d'avance et le sens fixé. Nous ne citerons qu'un seul exemple : *Si tu fais* (l'action de) *l'huile au sujet d'un mariage, une goutte pour le mari et une goutte pour la femme, et qu'elles s'unissent : le mariage se fera; si elles s'unissent, mais que celle du mari se sépare en deux, le mari mourra; si c'est celle de la femme qui se sépare en deux, la femme mourra* (*loc. cit.*, texte B, 14).

Avant d'engager leurs gens ou leurs intérêts, même en des circonstances relativement peu graves, les Babyloniens désiraient connaître l'avenir. Un jour, on demanda à la capitale d'envoyer une provision de blé pour les soldats d'une citadelle. Le roi répondit : « Que les voyants scrutent l'avenir, et si le présage est favorable, portez ce blé. » (Dans *Milieu biblique*, t. II, p. 107.) On consultait quelquefois le voyant au sujet du bétail. Dans un cas, il répond que, d'après le présage, il faut écarter les bœufs et le bétail du bord du canal. (Lutz, *Letters from Larsa*, n. 83, 5. On se rappelle le cas de Saül, II Sam., IX, 3 sq.)

On croyait toujours que les songes révélaient également l'avenir, ou la volonté des dieux, ce qui revient au même. Le fragment de l'*Épopée de Gilgameš* qui remonte à notre époque témoigne de la persistance de cette conviction. (Voir notre *Milieu biblique*, t. II, p. 95-99.) Il ne paraît pas qu'il y eût des interprètes attitrés des songes.

L'*ordalie* révélait également la pensée divine : on recourait au « jugement de dieu » dans les cas où il était impossible d'atteindre la certitude absolue par les moyens dont l'homme dispose. (Définition de A. David, dans *Revue d'assyr.*, t. XX, p. 14.) Voici un exemple. Etel-pî-Marduk, qui avait reçu une terre en location, devait payer au propriétaire une redevance en grain. Il ne le fit pas, sous prétexte qu'il avait amoncelé ensemble le grain de cette terre et celui d'une autre. Sur la proposition du gouverneur de la

province, le roi Hammurapi ordonna « d'établir par l'arme divine », c'est-à-dire par un symbole du dieu, combien de grain avait produit la terre et de livrer au créancier la redevance qui lui était due (dans notre *Larsa*, p. 121).

Le Code prescrit que, si un homme est inculpé de sorcellerie, le maléficié se rende au divin Fleuve et s'y plonge. « Si le divin Fleuve ne le rend pas, sa maison passera à celui qui l'a ensorcelé; si le divin Fleuve l'innocente et le laisse sain et sauf, son ennemi est digne de mort; etc. » (*Code*, art. 2.) Même épreuve pour la femme accusée d'infidélité, mais non surprise en flagrant délit (art. 132). L'article du Code ne faisait sans doute que sanctionner la coutume; du moins, il est certain que cette épreuve était en usage à Mari, avant la conquête du pays par Hammurapi : plusieurs lettres du règne de Zimrilim le prouvent. (Ces lettres, encore inédites, seront publiées sous peu, les unes par M. Dossin, les autres par l'auteur de ces lignes.)

5° *Les temps sacrés.* — On peut tenir pour vraisemblable qu'aux origines connues de la civilisation, l'homme se bornait à réserver au dieu un peu de temps, un jour, et que, moyennant cette réserve qui était comme une sorte de consécration, il pouvait employer tout le reste de l'année à ses propres occupations. Peu à peu, sous l'influence de motifs divers et difficiles à préciser, il ajouta à ce jour — qui fut, peut-être tout de suite, fixé au printemps et devint le premier de l'an, — d'autres jours pour fêter le dieu ou les dieux, par des oblations et des sacrifices.

a) Fête du nouvel an. — Nous avons des détails très précis et fort intéressants sur la manière dont on célébrait cette fête à l'époque séleucide; il serait arbitraire de supposer que l'on accomplissait exactement les mêmes rites, une quinzaine de siècles plus tôt. Fort heureusement, un document de l'époque immédiatement antérieure à Hammurapi nous fournit quelque lumière.

Dans un texte poétique de Nippur (Chiera, *Sumer. religious texts*, pl. I-VIII), composé pour la procession de la déesse Ninni, l'auteur commence par saluer cette déesse comme dame ou souveraine du ciel et de la terre et nous montre ensuite sa statue, qu'on suppose partir du ciel, portée aux enfers. Quand la procession est arrivée au point terminus, où la statue du dieu Dagal-ušumgal-anna avait été préalablement placée et un lit de repos préparé, on lave et parfume cette statue; et le dieu et la déesse accomplissent rituellement le ἱερὸς γάμος. Alors, on célèbre la grande fête. On voit défiler la théorie des musiciens, de ceux qui ont préparé le lieu de la solennité, des hiérodules, des « prêtresses », des miliciens, etc.

Ce jour-là, en souvenir de ce que les dieux avaient fait à l'origine du monde et à leur exemple, on fixait rituellement les destinées pour le cours de l'année qui commençait. Comme ces quelques traits subsisteront, même quand la liturgie sera plus développée, on ne saurait douter qu'ils eussent, pour ainsi dire, force de loi cultuelle sous Hammurapi.

Dans le texte que nous venons d'analyser, le dieu glorifié est Dagal-ušumgal-anna, un des noms habituels de Dumuzi. Or ce texte est de Nippur, et le grand dieu de cette ville, métropole religieuse de la basse Mésopotamie, était ᵈEnlil. On peut donc se demander si, dès cette époque, c'était bien Marduk que l'on avait déjà reçu l'ordre d'honorer à Babylone, le jour de cette grande fête. (Voir notre *Milieu biblique*, t. III, p. 235-236 et 191-192.)

b) Autres fêtes. — On fêtait aussi le 1er, le 15, le 28 de chaque mois. Et l'on peut bien ajouter le 21, comme à l'époque néo-sumérienne, bien que ce jour ne soit pas cité dans les textes de la Ire dynastie de Babylone. (Voir Landsberger, *Kultkalender*, p. 98-100.)

XII. Morale. — Depuis l'époque proto-sumérienne, les chefs du peuple se sont toujours flattés de faire régner la justice parmi leurs sujets. D'ailleurs, dès l'époque néo-sumérienne au moins, la justice et l'équité étaient divinisées, et, sous la Ire dynastie babylonienne, celle de Hammurapi, on considérait ᵈ*Niggi-na*, la Justice divinisée, comme fille de Šamaš. (*Cuneiform texts*, t. XXIV, pl. XXXI, f. 82 et t. XXV, pl. XXVI, Obv., l. 17.) Et on se rappelle que c'est de ce dieu que Hammurapi reçut les articles de son Code. A la même époque, un hymne au roi divinisé d'Isin, appelé Enlil-bânî, chantait :

La justice sur tout le pays de Sumer tu as fait lever splendidement;
ta bonté les pays étrangers proclament,
ô Enlil-bânî, conseiller qui une surabondante sagesse possèdes,
provident, juste, doué de prudence,
connaissant toute chose.

(Weld-Bundell, 160, col. II, 26-28, dans *Oxford cuneiform texts*, t. I.)

Plus loin : « Tu punis l'injustice..., mais « la transgression tu sais pardonner. » (Col. III, 13-18.)

Dans une lettre, il est écrit que « lorsque le dieu Šamaš commande, il faut marcher ». (Kraus, *Altbab. Briefe*, t. II, n. 18, 17-19.) Il s'agit d'un contrat de société commerciale entreprise sur l'ordre du dieu, c'est-à-dire de son temple, naturellement. Les cas ne sont pas rares où le dieu donne des ordres analogues.

Comme aux siècles précédents, la justice était rendue au temple par des juges faisant partie du personnel « clérical »; peut-être furent-ils incorporés à l'État par Hammurapi, tout en demeurant « juges du temple ». (Voir A. Walther, *Altbab. Gerichtswesen* (1917), p. 189-191. É. Cuq avait soutenu une idée contraire, en 1909, dans *Revue d'assyr.*, t. VII, p. 69 sq.; il la reproduisit telle quelle en 1929, dans ses *Études sur le droit babyl.*, p. 340 sq.) Les lois avaient donc, en principe, un caractère religieux, puisque communiquées par le dieu au roi, et, en pratique, l'administration de la justice avait, elle aussi, un caractère religieux, double fait qui en accentuait l'obligation.

Le mariage. On trouvera, dans l'étude de l'abbé Plessis, dans le *Supplément au dict. de la Bible* (t. I, col. 803 et 808, 2°; 811, 3°) des considérations utiles; toutefois, ce que nous allons ajouter ne fera pas double emploi.

Pour la formation du mariage, la loi de Hammurapi exige deux conditions : 1° un accord préalable entre les pères des futurs époux, ou entre le futur mari et le père de la future. Cet accord constitue les *fiançailles*. Généralement, le père de la femme reçoit alors une *tirḫatu*, c'est-à-dire une libéralité, un don. (Cuq, *op. cit.*, 37-41, avait déjà affirmé qu'il ne s'agit pas de l'achat de la femme; la même idée a été reprise et développée par M. David, *Vorm en wezen van de huwelijkssluiting naar de oud-oostersche rechtsopvatting*, 1934.) Ce don est de peu de valeur : de 1 à 40 sicles d'argent, et, à cette époque, le sicle pesait 7 grammes environ. L'accord préalable est séparé du mariage par un intervalle plus ou moins long, pendant lequel chacune des parties conserve le droit de se dédire.

2° La rédaction par le mari d'un acte déterminant les obligations de la femme — qui, par conséquent, n'est pas la chose du mari.

La monogamie est la règle. Pourtant, le mari est autorisé à prendre une seconde femme sans répudier la première, mais seulement dans le cas de stérilité (art. 145, 148). Ce droit même lui est enlevé, si sa femme lui donne une esclave (art. 144).

Le père qui marie sa fille remet ordinairement au futur mari une *šeriqtu*, c'est-à-dire une dot ou apport destiné à subvenir aux charges du mariage (art. 172, 176, 183).

Si le mariage est dissous par le prédécès du mari ou

par une répudiation, la femme sans reproche a droit à la restitution de sa dot et à une valeur à prendre sur les biens du mari.

Répétons que la femme n'est pas la chose du mari. Ainsi : *a) Avant le mariage*, celle dont le futur est chargé de dettes peut se faire promettre qu'elle ne sera pas saisie par les créanciers (art. 151). Elle conserve la capacité de s'obliger, car le mari n'est pas tenu des dettes de sa femme contractées avant son entrée dans la maison (même art.). *b) Durant le mariage*, la femme a la capacité juridique. Par exemple, elle reste propriétaire de sa dot (art. 161 et 163); elle est libre de disposer de ses esclaves (art. 146 et 147). Si son mari « vit au dehors et la néglige beaucoup » (art. 147), elle peut refuser de cohabiter et rentrer dans la maison paternelle.

Les femmes peuvent avoir leurs cylindres-cachets. En voici quelques-uns de cette époque (fig. 397). (Voir De Clercq, *Catal.*, t. I, n. 105, 152, 177, 186, 199, 217, 219, 241, 250.)

c) En cas de dissolution du mariage, par le prédécès du mari, la femme exerce la puissance paternelle : elle dirige la maison, et ses enfants ne peuvent se soustraire à son autorité sans la permission du juge (art. 172).

Naturellement, la liberté de la femme n'est pas absolue. Ainsi, pour acquitter les dettes contractées durant le mariage, le mari a le droit de la vendre pour une durée n'excédant pas trois ans, ce qui veut dire : droit de louer ses services dont le prix s'impute sur la dette du mari (art. 178). Autre limitation : à la mort de son mari, la veuve ne peut disposer des biens qu'elle a reçus de lui qu'en faveur de ses enfants (art. 150 et 171).

La loi autorise *le divorce* (cf. art. 137-142. Voir *Milieu bibl.*, t. II, p. 65-66).

La vertu de l'épouse était protégée par la loi. La femme mariée prise en flagrant délit d'adultère était jetée à l'eau avec son complice, à moins que son mari ne lui pardonnât ou que le roi ne fît grâce à son amant (art. 129).

Les femmes ont le *droit d'hériter*. Elles ont aussi le *droit d'ester* en justice. Voici un exemple. Il s'agit d'une maison appartenant à la femme Manutu. La demanderesse, appelée Hamaziru, prétendait avoir droit à l'immeuble en qualité d'héritière de Manutu. Les parties comparurent devant le juge. Les témoins (des hommes et des femmes) déclarèrent que A. avait effectivement donné la maison de son vivant et qu'elle avait bien écrit l'acte présenté par la demanderesse. (*Cuneiform texts*, t. VIII, n. 28 *a*). Dans un contrat relatif à une esclave que sa mère a vouée à la déesse Ištar, parmi les témoins dont le nom est cité, il y a neuf femmes. (Thureau-Dangin, *Lettres et contrats de la Ire dynastie*, n. 66.)

Le Code de Hammurapi (art. 130) défend l'honneur des fiancées; celui qui viole une vierge fiancée est mis à mort, et la jeune fille est relâchée. Les textes juridiques nous apprennent que les prêtresses du dieu Šamaš avaient le droit de disposer librement de leur fortune personnelle, *šewirum*. Ainsi, dans un contrat (*Cuneif. texts*, t. VIII, n. 35 *b*) on lit qu'une prêtresse a acheté une esclave et un bœuf pour un tiers de mine, et qu'elle a payé le prix avec sa *šewirum*. Une autre prêtresse du dieu Šamaš et sa sœur achètent un jardin à Halikum (*loc. cit.*, n. 50). Nous connaissons des lettres écrites à des femmes (Kraus, *Altbab. Briefe*, I, n. 1; II, n. 10, 11, 15, 17; p. 18; 12, 13, 20, 22), et une au moins écrite par une femme à une femme (*loc. cit.*, t. I, n. 11, p. 481).

D'après le Code (art. 168 et 169), le père ne peut chasser son fils coupable et le priver des droits attachés à la filiation, sans l'autorisation du juge, encore faut-il qu'il s'agisse d'un crime grave et d'un cas de récidive. Le partage se fait à parts égales. Le droit d'aînesse n'est pas mentionné dans le code; mais à Nippur, l'aîné avait une part de préciput. (Cf. *Milieu bibl.*, t. II, p. 74); la mère, si elle est veuve, a le droit de favoriser « celui de ses fils qu'elle préfère » (art. 150).

Un hymne en l'honneur de [d]Lipit-Ištar appelle ce roi divinisé « la vie des orphelins » (*Revue d'assyr.*, t. XXV, p. 149; col. I, 14).

Le Code (art. 191) autorise l'adoption, par conséquent reconnaît le droit, soit de s'assurer un enfant à qui n'en a pas, soit de donner à un enfant naturel, à l'enfant d'une esclave, la qualité d'un enfant légitime, avec toutes (il y avait des exceptions : voir Kohler et Ungnad, *Hammurapi's Gesetz*, t. III, n. 97) ses conséquences : tel était le cas, fréquent d'ailleurs, lorsque le maître prenait son esclave pour femme de second rang







397. — Cylindres-cachets de l'époque d'Hammurapi. D'après *Catalogue-collection méthodique et raisonné de la collection De Clercq*, t. I, 1886, n. 217, 219, 241.

(art. 144, 146). Les articles du Code (185, 186, 188) et les contrats prouvent qu'en fait on adoptait surtout des enfants trouvés. (Sur l'adoption, É. Cuq, *loc. cit.*, p. 46-57; David, *Die Adoption in altbab. Recht*; cf. *Milieu bibl.*, t. II, p. 66-67.)

L'*esclave* était la propriété de son maître, comme le bétail et les autres biens (art 7. Et, dans les contrats, Thureau-Dangin, *loc. cit.*, n. 156; Schorr, *Altbab. ziv. und proz. Recht*. n. 105 : ce sont deux achats). Dans les partages, les esclaves figurent parmi les autres biens (Schorr, *loc. cit.*, n. 6, et 172; cf. n. 296). Pourtant, l'esclave pouvait épouser une jeune fille libre (art. 175).

Un Babylonien esclave à l'étranger, s'il n'a pas de quoi payer personnellement sa rançon peut être libéré par le temple de sa localité ou par le palais (art. 32). Par contre, quiconque favorisait l'évasion d'un esclave était digne de mort (art. 15, 16, 19).

Les *cloîtres*. Des jeunes filles étaient vouées à la réclusion (art. 181); on les appelait *sal. me*. On en distingue de deux sortes : les *naṭītu* ou *nadītu* (voir Meiss-

ner, *Beitr. assyr. Wörterb.*, II, 49) et les *šugîtu*. Parmi les *nadîtu*, les unes habitaient à l'intérieur et les autres à l'extérieur (*Code*, art. 180, 181 et 110) d'un cloître qu'on appelait *gagûm*.

Ces jeunes filles vivaient-elles dans la chasteté, ou bien avaient-elles commerce avec les prêtres en tant que représentants de la divinité? On ne saurait le dire (Landsberger, dans *Zeitschr. für Assyr.*, t. XXX, p. 71-73); mais on sait que les *nadîtu* qui vivaient dans le cloître n'avaient pas d'enfants et qu'elles n'étaient pas mariées; parmi les autres, il en était qui pouvaient se marier, mais elles n'avaient pas d'enfants (*Code*, art. 137, 140-148).

Les *Šugîtu* étaient mariées en général (art. 183). C'étaient elles qui donnaient aux *nadîtu* des enfants — des enfants adoptifs. (Voir Koschaker, *Rechtsvergleichende Stud. zur Gestzgebung Ham.*, 120-122. Cet auteur admet, comme Landsberger, *loc. cit.*, que les *nadîtu* n'avaient pas d'enfants, parce qu'elles étaient devenues artificiellement stériles, p. 224, note 4 dans p. 120.)

XIII. Conclusion. — Hammurapi est incontestablement un des hommes les plus remarquables qu'ait produits l'humanité. Personne encore n'avait réuni en soi et à un tel degré des qualités qui, même aujourd'hui, se rencontrent bien rarement dans une même personnalité.

Il était jeune quand il monta sur le trône du petit royaume de Babylone. Pendant un quart de siècle, il consacra son temps aux travaux de la paix, à la réflexion, à la législation et à la préparation de ses forces militaires. A trois reprises, les 6e, 9e et 10e années de son règne, il se mit en campagne et enleva quatre villes, entre autres Erek, qui jouissait d'un véritable prestige religieux. Lorsqu'il jugea que Rîm-Sin de Larsa, vieilli et usé par 60 ans de règne, n'aurait plus assez de force pour mener vigoureusement une guerre, il l'attaqua, le battit et s'empara de sa capitale. Dès lors, il ne rencontra plus, devant lui, de gros adversaires; il poursuivit ses conquêtes et devint bientôt le chef incontesté de tout le pays, depuis l'Élam jusqu'à la frontière syrienne, région de Mari.

Ce conquérant, à la fois prudent et énergique, fut aussi un législateur avisé et pratique : aux populations bigarrées auxquelles il avait imposé son autorité, il donna un *code* écrit, précis, respectant le droit coutumier et la jurisprudence traditionnelle; mais, d'une main énergique, il en exigea l'application — application exacte sans doute, mais souple aussi — intervenant, bien des fois, personnellement pour régler certains cas plus importants, plus pressants ou plus compliqués.

Larsa avait été, pendant un siècle environ, la rivale de Babylone. Après l'avoir conquise, Hammurapi confia le gouvernement de cette province à un homme qu'il avait bien en mains et auquel, d'ailleurs, il donnait, d'une manière suivie, des instructions précises, pratiques, détaillées.

Enfin, pour resserrer davantage le lien qui devait attacher les populations à son autorité, il s'appliqua à persuader aux prêtres et à leurs fidèles que les dieux adorés dans les provinces, quel que fût leur nom, vivaient désormais en parfaite harmonie dans le panthéon. Sans doute, les succès remportés par le roi de Babylone attestaient hautement que le dieu de cette ville jouissait d'une réelle suprématie parmi les autres dieux, mais chaque Mésopotamien demeurait libre d'adorer celui de sa propre cité et les autres déités dans lesquelles il avait confiance. Ce libéralisme perspicace évita à l'Assyro-Babylonie les troubles que, quelques siècles plus tard, engendrera en Égypte la réforme logique, radicale mais utopique, d'Aménophis IV. Grâce à la tolérance, ou plutôt à la bienveillance et même à la protection accordée par Hammurapi aux grands sanctuaires, les « clercs » continuèrent à jouir en paix des droits acquis, poursuivant leurs méditations et leurs combinaisons, peut-être même leurs créations théologiques, tandis que le peuple trouvait dans l'exercice du culte traditionnel une satisfaction de ses besoins religieux qu'il estimait suffisante.

Et, à cette époque, au sud de Canaan, dans la région de Sichem, le clan d'Abraham menait la vie très simple des pasteurs nomades.

Bibliographie. — Ouvrages généraux : Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, t. I (trad. franç., E. Combe, 1926); L.-W. King, *A history of Babylon*, 1915; Charles-F. Jean, *Le milieu biblique*, t. I et II : 1922-1923. Le IIIe vol. que nous avons largement utilisé, aux paragraphes VIII sq., parut en 1936.

Des ouvrages et travaux spéciaux sont cités, quand il y a lieu, dans les divers paragraphes de notre étude.

Charles.-F. Jean.

HAUPT Paul. — Philologue et orientaliste allemand, né le 25 novembre 1858 à Görlitz (Silésie), il enseigna les langues sémitiques d'abord à Goettingue (à partir de 1883), puis pendant plus de quarante ans et jusqu'à la veille de sa mort, survenue le 15 décembre 1926, à l'université Johns Hopkins à Baltimore (États-Unis).

I. De l'aveu même de Haupt, deux hommes, Friederich Delitzsch et Paul de Lagarde, ont exercé une influence décisive sur sa formation et son activité scientifiques. Le premier, en initiant l'étudiant de Leipzig aux arcanes de la sumérologie et de l'assyriologie naissante; le second, en orientant le jeune professeur de Baltimore vers l'étude approfondie de l'hébreu dont les éléments lui avaient été enseignés dès sa prime jeunesse par un rabbin, ami de sa famille.

Au contact de ces maîtres, Haupt se révéla très tôt supérieurement doué pour l'étude et l'enseignement de la philologie sémitique. Dès le début de sa carrière universitaire, il s'assura du reste une réputation de savant qui ne cessa de s'affermir et de grandir jusqu'à sa mort. Aujourd'hui il compte à bon droit parmi les fondateurs de l'assyriologie moderne et sa patrie d'adoption vénère en lui l'un de ses sémitisants les plus illustres.

II. 1° Haupt inaugura sa carrière de philologue par la publication, en 1879, d'un ouvrage sur les « lois familiales sumériennes », *Die sumerischen Familiengesetze.* Les vues pénétrantes qu'il y développait éclairaient d'un jour nouveau et inattendu la structure de l'idiome sumérien et marquaient un progrès sensible sur les résultats obtenus jusque-là dans ce terrain aride par les recherches de Lenormant et d'Oppert. En poursuivant son œuvre de pionnier, il eut en outre la bonne fortune de déceler l'existence de deux dialectes sumériens différents, l'*eme-sal* et l'*eme-ku.* Voir l'article Sumérienne (La langue).

2° De front avec ces études ressortissant à la philologie sumérienne, Haupt mena de fructueuses recherches sur le terrain de la phonologie et de la morphologie *assyriennes.* Il en publia les résultats dans une série de monographies qui firent époque. Relevons dans ce lot les trois travaux suivants : *Der keilinschriftliche Sintflutbericht*, 1881; *Beiträge zur Assyrischen Lautlehre*, 1883; *The assyrian E-vowel*, 1887.

3° Haupt se souciait encore de mettre à la disposition de ses collègues et de ses élèves des éditions critiques de textes, soigneusement préparées et facilement abordables. A cette fin, il publia, entre autres, ses *Akkadische und sumerische Keilschrifttexte*, et son *Nimrodepos* (légende de Gilgamesh). En collaboration avec Friederich Delitzsch, il édita en outre l'*Assyriologische Bibliothek* et les *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft.* Il fonda enfin l'*Orien-*

tal seminary de l'université Johns Hopkins, appelé à devenir l'un des principaux foyers d'études orientales aux États-Unis.

III. 1° Issu d'une très honorable famille protestante, Haupt avait été élevé dans le culte de la Bible et, nous l'avons dit plus haut, dès son jeune âge, il s'était familiarisé avec les éléments de la langue sacrée. On comprend dans ces conditions qu'il ait volontiers subi l'influence du grand sémitisant qu'était Paul de Lagarde (voir ce nom) et qu'avec le temps il ait réservé une place de choix à l'étude de la philologie *biblique*. Sacrifiant aux goûts de son époque, il s'intéressa vivement aux travaux de l'école de Wellhausen : distinction des documents, critique textuelle, problème de la métrique, mis à l'honneur par Sievers, etc.

2° Dès 1891, il conçut et mit à exécution le projet de publier une nouvelle édition critique de l'Ancien Testament, basée sur les principes de l'école. Ainsi prit naissance la fameuse Bible polychrome ou *arc-en-ciel*, dans laquelle les prétendues *sources* ou *couches de rédaction* du texte sont indiquées chacune par une couleur différente et dont nous reproduisons ci-contre une page à titre de spécimen (fig. 398). Signalons enfin, parmi les autres travaux de Haupt relevant de ce domaine, des études sur Esther, le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste, les Petits Prophètes, etc.

IV. Ce coup d'œil rapide sur la vie et l'activité de Haupt suffit à donner une idée de sa féconde carrière. Mais s'il faut admirer sans réserve en lui le linguiste distingué et l'infatigable écrivain — le relevé complet de ses productions littéraires ne compte pas moins de 552 numéros — on ne peut que faire d'expresses réserves sur les principes qui l'ont guidé dans l'élaboration de certains de ses travaux scripturaires. Remarquons toutefois qu'en les lisant avec circonspection, on y trouvera à côté de beaucoup de scories, de nombreux grains d'or qu'on aura intérêt à colliger avec soin.

V. Ses principaux ouvrages sont : *Die sumerischen Familiengesetze*, 1879; *Der keilinschriftliche Sintflutbericht*, 1881 ; *Die akkadische Sprache*, 1883 ; *Das babylonische Nimrodepos*, 1884-1891 ; *Purim*, 1906; *Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel*, 1905; *Biblische Liebeslieder*, 1907 ; *The sacred Books of the Old Testament. A critical edition of the Hebrew text, printed in colors, with notes*, 16 vol. in-8°, 1893 sq.; *The sacred Books of the Old and New Testament* (Bible-arc-en-ciel, 6 vol. in-8°, 1898 sq.); en collaboration avec Delitzsch, *Keilinschriftliche Bibliothek*, 1881 sq.; *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, 1889 sq.

Bibliographie. — Voir sur Haupt : W.-F. Albright, *Professor Haupt as Scholar and Teacher*, dans Adler and Ember, *Oriental studies dedicated to Paul Haupt*, Baltimore et Leipzig, 1926, p. XXI-XXXII; voir *ibid.*, p. XXXIII-LXX, Ember, *Bibliography of Paul Haupt*. Voir en outre la notice nécrologique de Haupt, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 1926-1927, p. 295-296.

L. Hennequin.

HAUTS LIEUX. — Voir Sanctuaires.

HÉBREUX (L'ÉPITRE AUX) et la Commission biblique.

L'épître aux Hébreux et la critique catholique avant la décision. — Depuis surtout une cinquantaine d'années, l'épître aux Hébreux était l'objet parmi nous, relativement à son authenticité, d'une certaine suspicion. Les critiques indépendants, pour la plupart, refusaient d'en attribuer la composition à saint Paul à quelque degré que ce soit; ils y voyaient l'œuvre d'un anonyme et même certains allaient jusqu'à faire vivre cet anonyme en dehors de l'entourage immédiat de l'Apôtre ou à une époque assez tardive (cf. B. Weiss, *Der Hebräerbrief in Zeitgeschtlicher Beleuchtung*, dans *Texte u. Untersuchungen*, Leipzig, 1910; H. von Soden, *Der Hebraerbrief*, Freiburg, 1899; Westcott, *The epistle to the Hebrews*, London, 1889; Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer ausgelegt*, Leipzig, 1913; Moffatt, *An introduction to the Literature of the New Testament*, 1911; Bruce, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 335, 336). Beaucoup de critiques catholiques, pour tenir compte de l'opinion des indépendants évitaient habituellement de parler de quatorze épîtres de saint Paul; ils disaient souvent « les épîtres de saint Paul et l'épître aux Hébreux » ou « l'auteur de l'épître aux Hébreux ». Bien peu nombreux parmi nous étaient ceux qui soutenaient l'authenticité paulinienne intégrale de cette épître (cf. B. Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebraer;* M. dal Medico, *L'auteur de l'épître aux Hébreux*).

La plupart, avec un certain nombre d'écrivains hétérodoxes, admettaient que le fond de l'épître était bien de saint Paul; mais ils croyaient trouver, dans la tradition ecclésiastique et dans l'étude même de la lettre, des témoignages suffisamment divergents et des indices assez significatifs pour conclure que si le fond était certainement de l'Apôtre, la forme dernière de l'épître et son style venaient de quelqu'un de son entourage (cf. Jacquier, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 530, 536; *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. I, *Les épîtres*, p. 476, 483, 486; Brassac, *Manuel biblique*, t. IV, p. 491, 492, 496-497; Fillion, *La sainte Bible commentée*, t. VIII, p. 538-548; Cornely, *Introductio in singulos Novi Testamenti libros*, plus impressionné par les arguments de critique externe que de critique interne se décida, lui aussi, à la suite d'Estius et de Bellarmin à distinguer pour l'épître aux Hébreux l'*auctor* du *scriptor*, p. 531, 533; Fouard, *Saint Paul*, t. II, p. 190-193; Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 505, 515). Fouard, mais surtout, le P. Prat après Origène distinguèrent eux aussi entre l'auteur et le rédacteur en faisant assez large la part du rédacteur; d'autres firent même cette part si large, que l'on put se demander, à bon droit, s'ils laissaient à saint Paul un rôle suffisant pour que l'on pût le considérer encore comme l'auteur véritable et responsable de notre épître aux Hébreux, ce fut notamment le cas du P. Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, t. II, *Épître aux Hébreux*, p. 197 et de Mgr Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes, La littérature grecque*, p. 9.

Telle était la situation de la critique catholique quand intervint, le 24 juin 1914, la décision que nous allons commenter.

Art. 1. — Utrum dubiis, quæ primis sæculis, ob hæreticorum imprimis abusum, aliquorum in Occidente animos tenuere circa divinam inspirationem ac Paulinam originem epistolæ ad Hebræos, tanta vis tribuenda sit, ut, attenta perpetua unanimi ac constanti orientalium Patrum affirmatione, cui post sæculum IV totius occidentalis Ecclesiæ plenus accessit consensus, perpensis quoque summorum pontificum sacrorumque conciliorum, Tridentini præsertim, actis, necnon perpetuo Ecclesiæ universalis usu, hæsitare liceat, eam non solum inter canonicas — quod de fide definitum est — verum etiam	Art. 1. — Aux doutes qu'émirent aux premiers siècles certains esprits en Occident sur l'inspiration divine et sur l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux, surtout en raison de l'abus qu'en firent les hérétiques, convient-il d'attribuer une portée telle qu'il soit permis d'hésiter — en dépit de l'affirmation perpétuelle, unanime et constante des Pères de l'Église d'Orient, à laquelle s'adjoint, après le IVe siècle, le consentement complet de l'Église d'Occident; en dépit aussi des actes des souverains pontifes, des saints conciles, surtout du concile de Trente et de l'usage perpétuel de

inter genuinas apostoli Pauli epistolas certo recensere?	l'Église universelle — à considérer non seulement cette épître comme une écriture canonique (ce qui est défini comme de foi) mais encore à la compter certainement au nombre des épîtres authentiques de l'apôtre saint Paul?
Resp. — Negative.	Rép. — Non.

Cf. *Enchirid. biblic.*, n° 429.

Deux questions qu'il importe souverainement de ne pas confondre, sont abordées dans cet article, à savoir la canonicité de l'épître aux Hébreux et son authenticité. En soi, ces deux questions sont totalement indépendantes l'une de l'autre; l'Église n'a pas hésité à inscrire dans son canon des Livres saints, des écrits comme Josué, les Juges, les Rois ou les Chroniques dont elle ne connaissait pas les auteurs, et du fait que certains livres attribués autrefois à Salomon ou à son époque comme l'Ecclésiaste ou la Sagesse ne sont plus reconnus aujourd'hui comme étant du successeur de David, il ne résulte nullement qu'ils soient dépouillés par là-même de leur privilège d'écrit inspiré et canonique. Mais si nous avons dit qu'*en soi* ces deux questions sont totalement indépendantes l'une de l'autre, nous devons bien convenir qu'*en fait*, surtout pour les écrits du Nouveau Testament, vu l'importance du critère de l'apostolicité quand il s'agissait, aux premiers siècles, de discerner les écrits inspirés de ceux qui ne l'étaient pas, les doutes sur l'authenticité ont toujours eu leur répercussion sur l'admission plus ou moins tardive dans le canon des livres dont l'authenticité était contestée. Il suffira, pour apprécier la justesse de cette observation, de songer aux controverses auxquelles donnèrent lieu entre les différentes Églises l'acceptation d'écrits tels que les petites épîtres catholiques et l'Apocalypse pour ne pas mentionner l'épître aux Hébreux qui est présentement en cause. Cette constatation ne doit pas, toutefois être prise en un sens trop absolu car nous aurons l'occasion de signaler que les hésitations sur le nom de l'auteur de l'épître aux Hébreux n'empêchèrent pas toujours des écrivains comme Origène, saint Jérôme, saint Augustin d'utiliser cette épître comme écriture canonique afin de dirimer des controverses ou de confirmer des dogmes au même titre qu'ils se servaient des autres écrits du Nouveau Testament, qui n'étaient l'objet d'aucune contestation. Et même, si l'inauthenticité paulinienne de l'épître aux Hébreux venait jamais à être démontrée, sa canonicité ne s'imposerait pas moins à notre foi en raison des décisions conciliaires. Melchior Cano avait écrit à son sujet : *Quam hæreticum sit eam epistolam a Scripturis Sacris excludere, certe temerarium est (ne quid amplius dicamus) de ejus auctore dubitare quem Paulum fuisse certissimis testimoniis constat... De locis theologicis*, dans le *Cursus theologiæ*, t. II, p. 11. La Commission biblique a soigneusement distingué, à son tour, les deux points de vue : elle a déclaré *vérité de foi* la canonicité de l'épître aux hébreux et seulement *vérité certaine* son authenticité paulinienne; et comme les témoignages concernant la canonicité ont toujours été influencés dans une certaine mesure par ceux relatifs à l'authenticité, nous commencerons par étudier cette dernière question.

I. L'authenticité de l'épître aux Hébreux. — Cette authenticité fut affirmée d'une manière unanime et constante par les Pères de l'Église d'Orient; des doutes surgirent en Occident du IIe siècle au milieu du IVe; mais après le IVe siècle, l'Occident se joignit à l'Orient et leur accord concernant l'authenticité de l'épître aux Hébreux ne fut troublé que de loin en loin par de rares voix discordantes.

1° *Affirmation perpétuelle, unanime et constante des Pères de l'Église d'Orient.* — Supposer que les problèmes de critique textuelle et littéraire soulevés de nos jours à l'occasion de l'épître aux Hébreux aient été insoupçonnés des anciens, serait se tromper étrangement. Les Pères ont signalé maintes fois, avec précision et insistance, les particularités de cette épître et pour les expliquer d'une manière qui leur parût satisfaisante, ils ont recouru à la distinction entre l'*auteur* de la lettre et son *traducteur* grec ou son *rédacteur*. Ils se sont évidemment trompés en admettant avec tant de facilité un original araméen à la base de notre texte grec. Il n'en est pas moins intéressant de constater qu'ils ont connu les mêmes difficultés qui nous préoccupent aujourd'hui : absence d'adresse et de nom d'auteur, différences de style, etc.; or, ils ne se sont pas crus autorisés, en dépit de ces difficultés, à abandonner l'attribution traditionnelle de l'épître aux Hébreux à l'apôtre saint Paul. Ils n'ont donc pas accepté, à l'aveugle, le témoignage de la tradition; ils l'ont critiqué, discuté et, néanmoins, ils n'ont pas hésité à s'y rallier.

a) L'Église d'Alexandrie. — Les premiers témoignages explicites en faveur de l'authenticité de l'épître aux Hébreux nous viennent des chefs du Didascalée d'Alexandrie; ils sont de toute première importance.

Vers l'an 200, Pantène qu'on s'accorde à identifier avec le « bienheureux Presbytre », dont Clément d'Alexandrie se serait fait au dire d'Eusèbe le fidèle écho (cf. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 498; B.-F. Westcott, *The epistle to the Hebrews*, p. LXVII), considérait l'épître aux Hébreux comme l'œuvre de Paul et il expliquait ainsi l'absence de son nom et de son titre en tête de la lettre « puisque le Seigneur étant l'apôtre du Tout-Puissant avait été envoyé aux Hébreux, Paul envoyé aux gentils n'a pas voulu, par modestie et par respect, pour le Seigneur, s'inscrire comme apôtre des Hébreux... (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIV, *P. G.*, t. XX, col. 552). Or selon Eusèbe et Pamphile, le fondateur du Didascalée d'Alexandrie avait été le compagnon de ces anciens presbytres qui avaient été les disciples des apôtres. On voit par là quelle était l'autorité de Pantène et quel crédit mérite son témoignage. Il ne pouvait reposer sur une conclusion purement critique puisque l'étude de l'épître elle-même et l'absence du nom de Paul soulevait des difficultés que Clément, puis Origène s'efforceront de résoudre et, bien qu'en dise Moffatt, ce ne fut pas parce que saint Paul avait écrit un grand nombre de lettres qu'on lui attribua aussi, à Alexandrie, celle-là qui était anonyme (*A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, 1924, p. XVIII). On ne procédait pas avec une pareille légèreté dans la primitive Église, à l'égard d'écrits dans lesquels on cherchait la norme de la foi et Pantène n'a pu s'exprimer ainsi que parce qu'il tenait d'une tradition historique certaine que cette lettre pouvait à bon droit se réclamer du patronage de saint Paul.

Le successeur de Pantène, Clément d'Alexandrie (150-217?) cite, à plusieurs reprises, l'épître aux Hébreux sous le nom de Paul : *Stromata*, l. VI, c. VIII; VII, I; *P. G.*, t. IX, col. 284, 404. Dans un fragment de ses œuvres, conservé par Eusèbe, il donne sur l'origine de l'écrit une appréciation personnelle digne d'intérêt : « Clément dit dans ses *Hypotyposes* que l'épître aux Hébreux est l'œuvre de Paul et que destinée à des lecteurs de langue hébraïque, elle a été écrite dans ce dialecte. Luc l'a traduite en grec avec soin et l'a publiée pour les Grecs : ce qui explique la ressemblance de style dans cette lettre et dans les Actes... Il explique que ces mots *Paul l'Apôtre* n'ont pas été mis en tête, parce que l'Apôtre, écrivant aux

Hébreux qui le tenaient en suspicion, n'a pas voulu dès l'abord les choquer en les mettant en présence de son nom. » (Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIV, *P. G.*, t. XX, col. 549.)

Plus catégorique encore est le témoignage d'Origène (185-254), successeur de Clément et, comme lui, disciple de Pantène. Toute son appréciation critique sur l'épître aux Hébreux mérite d'être citée :

« Comme caractéristique, le style de l'épître aux Hébreux n'a pas la vulgarité de parole de celui de l'Apôtre, qui reconnaît lui-même qu'il est vulgaire dans son langage, c'est-à-dire dans sa phrase; la diction de l'épître est d'un grec plus pur, et quiconque a le pouvoir de discerner la phraséologie d'un auteur le reconnaîtra. En outre, que les pensées en soient admirables et qu'elles ne soient en rien inférieures aux écrits reconnus comme apostoliques, c'est ce que croira tout homme qui examine soigneusement les écrits apostoliques... Si je donnais mon opinion, je dirais que les pensées (νοήματα) sont de l'Apôtre, mais que la langue et la disposition des pensées sont de quelqu'un qui s'est souvenu des enseignements apostoliques. Par conséquent, si quelque Église regarde cette épître comme de Paul, qu'elle soit approuvée même pour cela. Car ce n'est pas sans raison que les Anciens nous l'ont transmise comme étant de Paul. Mais quel est celui qui a écrit l'épître, τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, Dieu seul sait la vérité! La tradition est venue jusqu'à nous qui rapporte que Clément, l'évêque des Romains, a écrit l'épître; d'autres disent que c'est Luc, celui qui a écrit l'Évangile et les Actes. » (Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXV; *P. G.*, t. XX, col. 584 585.)

Comme le prouve ce long extrait, Origène a examiné les difficultés soulevées contre l'authenticité de l'épître aux Hébreux : les hypothèses de ses prédécesseurs sur le rôle attribué à Luc ou à Clément de Rome ne paraissent pas lui donner satisfaction; il ne s'attarde pas à la supposition d'un original araméen et, le premier, il distingue nettement l'*auteur* de l'épître de son *rédacteur* présumé; mais quel fut ce rédacteur? Dieu seul le sait! Il sait positivement que certains se refusent à considérer cette épître comme étant de saint Paul (cf. *Lettre à Jules Africain*, n. 9, *P. G.*, t. XI, col. 65) et, parfois, faisant allusion à ces derniers, il blâme leur attitude dans ses commentaires. Pour lui, il considère comme authentique l'épître aux Hébreux et il se déclare prêt à démontrer son authenticité substantielle contre ceux qui la nient ou qui la mettent en doute; il compose des homélies pour expliquer cette lettre; il en tire argument comme d'un texte de l'Apôtre; et il la cite souvent en l'attribuant catégoriquement à saint Paul, dont nous possédons selon lui, quatorze lettres (cf. *In Numeros homil.*, *P. G.*, t. XII, col. 593 (Heb., XII, 23), 596 (Heb., XII, 18, 22-23), 599 (Heb., VIII, 5), 616 (Heb., VII, 19), 619 (Heb., XII, 22), 630 (Heb., II, 14), 667 (Heb., IV, 12), 749 (Heb., IV, 9), 778 (Heb., XI, 39, 40), etc. En feuilletant les autres commentaires d'Origène, on pourrait allonger considérablement cette liste).

Tous les autres Pères et écrivains ecclésiastiques d'Alexandrie qui ont eu l'occasion, après Origène, de parler de l'épître aux Hébreux témoignent eux aussi en faveur de son authenticité. Il nous suffira de mentionner parmi eux : saint Denis d'Alexandrie († 265) (cf. *Ep. ad Fabium ap. Antioch.*, 2, *P. G.*, t. X, col. 1297, à propos de Heb., X, 30), le martyr Pierre (cf. *Ep. can.*, 9, *P. G.*, t. XVIII, col. 485 à propos de Heb., XI, 32), l'évêque saint Alexandre (*P. G.*, t. XVIII, col. 557, 576 à propos de Heb., I, 2 et II, 10), saint Athanase (*Orat. contra arianos*, II, 1, 6, 7, *P. G.*, t. XXVI, col. 148, 149, 160, 164, 185, 221, 264 à propos de Heb., I, 4; II, 14-18, III, 1, 2; IV, 12, 13; etc.) qui cite maints passages de l'épître aux Hébreux avec la mention *Paul dit* ou l'*Apôtre dit*, sans jamais faire la moindre allusion à des doutes ou à des controverses sur son authenticité, Didyme l'Aveugle (*De Trinitate*, I, 15, *P. G.*, t. XXXIX, col. 317, 320, etc.), saint Cyrille d'Alexandrie (*Thesaur. de Trinitate*, *P. G.*, t. LXXV, col. 37, 40, 49, 84, 93, 156, 164, 212, 285, etc.), enfin, le diacre Euthalius dont le texte résume les avis de ceux qui le précédèrent sur les questions de critique textuelle et littéraire que soulève l'épître aux Hébreux : *Porro epistola ad Hebræos videtur quidem non esse Pauli, tum propter scribendi formam, tum quod suum non præfixerit nomen quemadmodum in cæteris omnibus epistolis, tum etiam quod dicat :* quomodo nos effugiemus, *etc.* (II, 3). *At vero manifesta est causa cur scribendi forma mutata fuerit. Nam ad Hebræos patria ipsorum lingua primum scripta, in alium deinceps sermonem a Luca ut quidam sentiunt vel ut plerisque videtur a Clemente ad cujus stylum quam proxime accedit translata fuisse dicitur. Præterea minime decebat ut nomen suum epistolæ præfigeret : siquidem Paulus gentium apostolus erat, non judæorum... Quoniam autem commune omnibus erat prædicandi munus, et Judæi discessionem a Lege Paulum docere intellexerant; merito idem Paulus ad Hebræos scribit epistolam ut ostendat se cæteris apostolis in prædicanda fide convenire : cum autem ad eos scriberet, consentaneum utique non erat, ut se initio Apostolum diceret. Præterea hanc epistolam Pauli opus esse, ex eo etiam in sequentibus evincitur, quod in hæc verba scribat :* de vinculis etiam meis mecum doluistis; *et ex eo quod ait :* Amplius orate quo celerius restituar vobis; *et ex hisce aliis ejusdem verbis :* Nostis fratrem nostrum Timotheum dimissum, cum quo, si celerius venerit, videbo vos; *nemo enim præter Paulum ut opinor, Timotheum ad fidei ministerium dimiserat; et hunc brevi exspectans, se una cum eodem ad ipsos venturum pollicetur : id quod sæpe in suis epistolis facere solet. Sunt et alia multa quæ hanc epistolam Pauli esse nos docent, ut ex ejusdem epistolæ progressu legentibus patebit.* » (*Epist. Pauli Argum.*; *P. G.*, t. LXXXV, col. 776, 777.)

Euthalius concède, comme avait fait Origène, que divers indices pourraient faire croire que l'épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul : le style, l'absence d'adresse indiquant le nom de l'auteur, etc. Et pourtant, selon lui, ces indices ne sont pas probants. La différence de style se conçoit puisque la lettre écrite en hébreu fut traduite en grec par Luc ou Clément de Rome; ce fut l'opinion émise par Clément d'Alexandrie. L'absence du nom de Paul s'explique puisqu'il était l'apôtre des gentils et non celui des juifs. De plus, divers détails indiquent clairement que ce fut Paul qui composa cette épître : il y parle de ses chaînes, il sollicite les prières des fidèles pour recouvrer bientôt sa liberté, il raconte que Timothée a été relâché et, s'il vient bientôt le trouver, il espère aller sous peu les visiter avec lui. Et au cours du commentaire détaillé qui suivra ce préambule, Euthalius se propose d'ajouter d'autres menus détails qui rendront évidente pour ses lecteurs l'authenticité de l'épître au Hébreux.

b) L'Église de Palestine. — Eusèbe de Césarée (265-340), en historien bien informé, n'ignore pas les difficultés soulevées, à Rome en particulier, contre l'authenticité de l'épître aux Hébreux (*Hist. eccl.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 217; *Hist. eccl.*, l. VI, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 573) et il sait que le prêtre Caïus ne l'a pas utilisée dans son dialogue avec Proclus; fidèle néanmoins à la tradition de l'Église orientale, il se prononce nettement en faveur de l'authenticité paulinienne et il cite souvent l'épître sous le nom de Paul sans la moindre hésitation, sans la moindre atténuation (cf. *Hist. eccl.*, l. II, c. XVII; l. III, c. III, c. XXXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 180, 217, 293; *Demonst. evangelic.*,

l. IV, *P. G.*, t. XXII, col. 300, 317, etc.). Aussi quand Eusèbe place les épîtres de saint Paul parmi les ὁμολογούμενοι, sans mentionner explicitement l'épître aux Hébreux (*Hist. eccl.*, l. III, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 269), on peut être assuré que celle-ci s'y trouve contenue puisqu'Eusèbe parle de « *quatorze* épîtres de Paul » (*Hist. eccl.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 217).

Saint Cyrille de Jérusalem, vers 350, n'est pas moins catégorique dans ses catéchèses; lui aussi parle de *quatorze* épîtres de saint Paul (*Catech.*, IV, 33-36; *P. G.*, t. XXXIII, col. 493-501) et il cite souvent l'épître aux Hébreux comme un écrit qu'il attribue explicitement à l'apôtre Paul : *Catech.*, X, 5, 7, 9, 11, 14, 16; *P. G.*, t. XXXIII, col. 666, 669, 671, 675, 679, 681; *Catech.*, XV, 28, 32; *P. G.*, t. XXXIII, col. 911, 913; *Catech.*, XVII, 29, 33; *P. G.*, t. XXXIII, col. 999, 1007.

c) En Asie Mineure, à Chypre, à Antioche. — Les Cappadociens saint Basile (331-379) et son frère saint Grégoire de Nysse († 394), saint Grégoire de Nazianze (320-389 ou 390), saint Amphiloque (340 ou 345-fin du IVe ou début du Ve siècle), comptent eux aussi *quatorze* épîtres de saint Paul, *deux fois sept* dira saint Amphiloque d'Iconium (*P. G.*, t. XXXVII, col. 1596-1597) dans son poème à Seleucus en mentionnant expressément l'épître aux Hébreux et en ajoutant : « quelques-uns la repoussent, *mais à tort*, car c'est une grâce bien authentique » γνησία γὰρ ἡ χάρις.

Saint Épiphane († 403) signale à son tour parmi les livres du Nouveau Testament, « *quatorze* épîtres du saint apôtre Paul »; il sait que certains recueils rangent l'épître aux Hébreux au quatorzième rang, d'autres au dixième, avant la première et la deuxième épître à Timothée, avant l'épître à Tite et celle à Philémon (*Hæres.*, XLII, 12; *P. G.*, t. XLI, col. 812). Il n'ignore pas les doutes qui se sont élevés contre l'authenticité de cette lettre; mais il en rend responsables les ariens (*Hæres.*, LXIX, 37, *P. G.*, t. XLII, col. 30); il raconte que le banquier Théodote, de Rome, chef de la secte des melchisedéciens s'appuyait sur *l'épître de Paul aux Hébreux* pour affirmer que Melchisédech était sans père ni mère (*Hæres.*, LV, 1; *P. G.*, t. XLI, col. 972 et col. 976 pour Heb., VII, 9, etc.).

On n'était pas moins affirmatif à Antioche. En 264, les évêques réunis pour juger Paul de Samosate invoquèrent pour condamner ses erreurs l'autorité de l'apôtre dans l'épître aux Hébreux (cf. Mansi, *Concil. coll.*, t. I, col. 1038, 1085; Bardy, *Paul de Samosate, étude historique*, nouvelle édition, p. 13-19 et dans *Recherches de science relig.*, 1916, p. 17-33). Saint Jean Chrysostome (347-407) expliqua longuement dans ses homélies, l'épître aux Hébreux; il l attribua explicitement à l'Apôtre et indiqua à quelle occasion et à quelle époque il l'avait rédigée (*P. G.*, t. LXIII, col. 10-14, 27, 85). Théodore de Mopsueste (350-428) s'efforça dans le prologue de son commentaire de prouver que l'épître aux Hébreux était bien de saint Paul; comme l'absence de nom et de titre avait fait difficulté dans le passé, il expliqua que Paul n'avait pas à se nommer quand il s'adressait à des Juifs (*P. G.*, t. LXVI, col. 951) et, au cours de son exégèse, il mit maintes fois le nom de Paul en rapport avec la doctrine exposée (col. 953, 956, etc.). Au siècle suivant, Théodoret (386/393-458), commentant l'épître aux Hébreux comme une œuvre de Paul, s'éleva avec véhémence contre ceux qui la rejetaient; il les déclara atteints du *morbus arianicus* τὴν Ἀρειανικὴν εἰσδεξάμενοι νόσον et les traita d'insensés, « d'enragés contre les écrits apostoliques » (*P. G.*, t. LXXXII, col. 674).

d) L'Église syrienne. — Aphraates dans ses *Démonstrations*, écrites vers 340, utilisa des passages de l'épître aux Hébreux et les attribua tantôt à « Paul » tantôt au « Docteur des Nations » (cf. *Sermon sur la charité*, VI, 13); saint Éphrem l'imita en mettant ses citations sous la garantie de « Paul » ou de « l'Apôtre » (Assemani, *S. Ephr. Syri opera*, t. I, p. 159; t. II, p. 203; Lang, *Opera syriaca*, t. III, col. 153); vers 400, le catalogue syriaque trouvé au Sinaï par miss Lewis mentionne l'épître aux Hébreux comme la cinquième des lettres de Paul, et la *Peschitta* (début du Ve siècle) la reproduit.

Cette enquête nous conduit au début du Ve siècle et elle met en relief deux faits importants : 1. l'unanimité de l'Orient à attribuer à saint Paul la paternité de l'épître aux Hébreux en dépit des hésitations connues de l'Occident et des difficultés nullement sous-estimées que l'on pouvait élever contre son authenticité au nom de la critique interne; 2. la distinction due à Origène entre l'*auteur* de l'épître aux Hébreux et son *rédacteur*.

Les solutions variées et parfois divergentes proposées par les Grecs pour mettre en harmonie les exigences de la critique avec le verdict de la tradition, en faveur de l'authenticité paulinienne, donnent plus de force encore à la valeur de leur témoignage. Et si l'on joint à ces attestations multiples, celle des anciens manuscrits *S* et *A*, des plus vieilles versions, chez les coptes l'épître aux Hébreux suivait la IIe aux Corinthiens, on comprend aisément que saint Jérôme ait été très impressionné par cet accord unanime de l'Église orientale en faveur de l'attribution à saint Paul de l'épître aux Hébreux (*Epist.*, CXXIX, *Ad Dardan.*, *P. L.*, t. XXII, col. 1103).

2° *Opinions diverses émises en Occident sur l'authenticité de l'épître aux Hébreux avant le milieu du IVe siècle.* — *a) A Rome.* — Le canon, dit de Muratori, composé à la fin du IIe siècle, n'attribue que *treize* épîtres à l'apôtre saint Paul; il n'y est pas question de la lettre aux Hébreux à moins qu'elle ne soit désignée sous le titre d'*épître aux Alexandrins :* hypothèse bien peu vraisemblable, d'abord parce que l'épître aux Alexandrins fut mise sous le nom de Paul pour défendre l'hérésie de Marcion; or les partisans de Marcion n'admettaient pas l'épître aux Hébreux, ensuite, parce que les termes désobligeants avec lesquels il en est parlé n'auraient certainement pas été employés pour la qualifier par saint Hippolyte que l'on considère de plus en plus de nos jours comme ayant été l'auteur du célèbre canon (cf. Lagrange, *Hist. ancienne du canon du N. T.*, p. 78-84). Dans ce cas, la position du canon de Muratori par rapport à l'épître aux Hébreux ne serait autre que celle d'Hippolyte lui-même et elle serait des plus claires : l'épître aux Hébreux n'avait pas à figurer au canon puisque Hippolyte ne la considérait pas comme étant de saint Paul, lequel n'avait écrit qu'à *sept églises*, formule qui confirme d'ailleurs notre conclusion car, partout où nous la rencontrons chez les écrivains latins, elle est d'ordinaire l'indice du rejet par eux de l'épître aux Hébreux. Vers le même temps, sous le pape Zéphyrin (199-217), le prêtre Caïus discutant avec un montaniste, nommé *Proculus*, ne reconnaissait que treize épîtres de Paul et excluait formellement de son recueil la lettre aux Hébreux : τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμήσας τοῖς λοιπαῖς. (Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XX; *P. G.*, t. XX, col. 572-573; S. Jérôme, *De viris illustribus*, 59; *P. L.*, t. XXIII, col. 669.)

b) Dans les Gaules. — On sait toute l'importance qu'un historien des origines chrétiennes doit attacher au témoignage d'Irénée, disciple de l'Orient et en relation avec Rome. Or bien qu'Eusèbe affirme qu'Irénée ait fait mention de l'épître aux Hébreux et l'ait citée dans un ouvrage aujourd'hui perdu, le Βίβλος διαλεξέων διαφόρων (*Hist. eccl.*, l. V, 26; *P. G.*, t. XX, col. 509), force nous est de constater que si l'évêque de Lyon, dans ce que nous possédons de lui,

cite toutes les lettres de saint Paul, sauf le billet à Philémon, par contre on ne trouve dans ses œuvres aucune citation certaine de l'épître aux Hébreux, tout au plus deux réminiscences assez vagues : Hebr., I, 3, dans *Adv. hæres.*, l. II, c. XXX, n. 9; *P. G.*, t. VII, col. 822; Hebr., IX, 9-24, dans *op. cit.*, l. IV, c. XI, n. 4; *P. G.*, t. VII, col. 1003. Faut-il s'en étonner dès lors que Gobaros et Photius affirment qu'Irénée ne considérait pas l'épître aux Hébreux comme étant de saint Paul? (*Biblioth.*, 232; *P. G.*, t. CIII, col. 104.)

c) En Afrique. — L'épître aux Hébreux y fut totalement méconnue durant les premiers siècles et on est en droit de se demander si là on ne se méprit pas sur la pensée exacte des Grecs : en parlant de l'intervention possible de Luc, de Clément de Rome ou de Barnabé, ceux-ci émettaient une hypothèse parfaitement conciliable avec l'authenticité paulinienne, ils voyaient en eux des *traducteurs* ou des *rédacteurs* non de véritables auteurs. Tertullien recueillit leur sentiment mais ce fut pour considérer Barnabé comme un auteur : *Exstat enim et Barnabæ titulus ad Hebræos, a Deo satis auctoritatis viri.* (Cf. *De pudicitia*, c. XX, *P. L.*, t. II, col. 1021.)

Saint Cyprien († 258), dont on connaît l'admiration pour Tertullien est aussi peu favorable que lui à l'épître aux Hébreux. Alors qu'il n'a pas reproduit dans ses écrits moins de 1 075 versets du Nouveau Testament et qu'il aurait eu souvent l'occasion d'utiliser notre épître, il ne la cite jamais. Optat de Milève en Numidie (370-385), Zénon de Vérone, africain de naissance, font de même; bien plus, saint Cyprien s'accorde avec Victorin de Pettau († 303 ou 304) pour affirmer que Paul n'a écrit qu'à *sept Églises*, formule qui équivaut à rejeter positivement l'authenticité de la lettre aux Hébreux, *ad septem Ecclesias scribit.* (*De exhortat. Mart.*, II, *P. L.*, t. IV, col. 668; pour Victorin, *In Apoc.*, I, *P. L.*, t. V, col. 320.) Le canon, qui a été découvert par Mommsen, que l'on date d'environ 360 et que l'on croit d'origine africaine, ne compte aussi que *treize* épîtres de saint Paul.

3° *En Occident.* — Mêmes témoignages favorables à l'authenticité de l'épître aux Hébreux, à partir du IVe siècle. Certains de ces témoignages sont, à vrai dire, encore hésitants et ils émanent de personnages comme Philastre de Brescia, Pélage, saint Jérôme, saint Augustin; d'autres au contraire sont des plus catégoriques. Commençons par les premiers, nous pourrons mieux saisir ainsi l'influence que les écrivains orientaux exercèrent sur les écrivains occidentaux à une époque où la lutte contre l'arianisme fut l'occasion de rapports plus fréquents entre l'Occident et l'Orient.

Philastre, évêque de Brescia de 383 à 391 a donné un catalogue des saintes Écritures où ne sont mentionnées que *treize* épîtres de saint Paul. (*Liber de hæres.*, LXXXVIII; *P. L.*, t. XII, col. 1199.) « Il en est, dit-il un peu plus loin à propos de l'épître aux Hébreux, qui affirment qu'elle n'est pas de Paul; ils la disent de Barnabé, ou de Clément ou de Luc. » On ne la croit pas de Paul, ajoute-t-il, parce qu'elle est écrite selon les règles de la rhétorique et on ne la lit pas parce qu'elle fait du Christ une créature et qu'elle favorise l'erreur des novatiens sur la Pénitence. (*Liber de hæres.*, LXXXIX, *P. L.*, XII, col. 1200.) Philastre réfute les objections doctrinales, mais il laisse subsister celles qui relèvent de la critique interne; pour celles-là, il en parle en simple rapporteur, comme on faisait dans les milieux latins où l'on n'avait pas saisi la distinction faite par les Grecs entre l'*auteur* et le *rédacteur;* mais il ne semble pas que la thèse contre l'authenticité ait eu ses faveurs puisqu'il intitula son chapitre LXXXIV : *Hæresis quorumdam de epistola Pauli ad Hebræos.*

Bien que Pélage ait affirmé lui aussi, au début du Ve siècle l'authenticité de l'épître aux Hébreux dans son commentaire de l'épître aux Romains, *sicut dicit ipse Apostolus ad Hebræos,* il n'en subit pas moins l'influence des milieux latins alors défavorables à l'épître aux Hébreux. Ainsi, tout comme l'*Ambrosiaster,* il ne commenta que treize épîtres; une certaine concordance biblique d'origine pélagienne, sinon de Pélage lui-même (cf. dom de Bruyne, dans *Revue bibl.*, 1908, p. 75-83; 1915, p. 373) ne contint pas dans sa recension commune, la plus ancienne, l'épître aux Hébreux; enfin, le prologue B, mis avec le prologue A dans la Vulgate en tête du texte de saint Paul et qu'il faut rattacher à Pélage ou à son milieu, crut nécessaire, en introduisant pour la première fois, vers 450, l'épître aux Hébreux, dans une seconde édition de la Vulgate, de légitimer cette innovation par un véritable plaidoyer (cf. *Ami du clergé*, 1919, p. 905 et note; *Revue biblique*, 1915, p. 384, 385) au cours duquel on apprend que la lettre écrite en hébreu par l'apôtre, aurait été, après sa mort, traduite en grec par l'évangéliste saint Luc. Ici la pensée orientale, correctement comprise, a permis à Pélage ou à son entourage de se rallier finalement à l'authenticité.

Saint Jérôme connaît parfaitement les hésitations de l'Église latine sur l'épître aux Hébreux et quand il l'utilise dans ses lettres ou commentaires, il fait souvent allusion à ces hésitations. Il écrit en 387-389 : *Nescio quid tale et in alia epistola (si quis tamen eam recipit) prudentibus quibusque lectoribus Paulus subindicat dicens :* Heb., XI, 39-40 (*In Epist. ad Eph.*, II, 15; *P. L.*, t. XXVI, col. 475); — en 392 : *Decimam quartam quæ fertur ad Hebræos dicit* (Caïus) *non ejus esse, sed et apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur. De viris illust.*, 59; *P. L.*, t. XXIII, 669); — en 398 : *Licet de ea multi latinorum dubitent* (*In Matth.*, l. XXVI, c. VIII; *P. L.*, t. XXVI, col. 192); *In epistola ad Hebræos quam omnes græci recipiunt et nonnulli latinorum* (*Epist.*, LXXII, *Ad Evangelum*, *P. L.*, t. XXII, col. 678); — en 406 : *Quicumque est ille qui ad Hebræos scripsit epistolam.* A propos de Heb., IV, 2, dans *In Amos*, l. VIII, c. VII; *P. L.*, t. XXV, col. 1081 : *Et apostolus Paulus, si tamen in suscipienda epistola græcorum auctoritatem latina lingua non respuit.* A propos de Heb., XII, 22 (dans *In Zachar.*, l. VIII, c. I; *P. L.*, t. XXV, col. 1465), en 408-410 : *Unde et Paulus in epistola ad Hebræos quam latina consuetudo non recipit.* A propos de Heb., I, 14, (dans *In Isaiam*, l. VI, c. II; *P. L.*, t. XXIV, col. 94), en 410 : *Et Paulus apostolus loquitur, si quis tamen ad Hebræos epistolam suscipit*, et à propos de Heb., XII, 22 (*In Ezechielem*, l. XXVIII, c. XI; *P. L.*, t. XXV, col. 272). En juillet 395, dans sa lettre à Paulin de Nole, Jérôme prenait à son compte l'assertion suivant laquelle saint Paul n'avait écrit qu'à *sept Églises* et sans toutefois la faire sienne, il essayait de la justifier, ajoutant aussitôt : *Octava enim ad Hebræos a plerisque extra numerum ponitur* (*P. L.*, t. XXII, col. 548). Peu auparavant, en 392-393, dans le *De viris illustribus*, c. V; *P. L.*, t. XXIII, col. 617-619, il avait exposé la position des latins et sa propre position vis-à-vis de l'épître aux Hébreux : les latins refusaient de l'attribuer à saint Paul en raison surtout de la différence de style et de l'absence d'adresse. Déjà, dans le commentaire de l'épître aux Galates, en 387-389, il avait fait remarquer qu'il ne convenait pas que Paul revendiquât pour lui le titre d'apôtre dans un écrit où il allait parler du Christ et lui décerner cette même dignité (*In Galat.*, l. I, c. I; *P. L.*, t. XXVI, col. 311); il ajoutait que son nom détesté des juifs aurait pu faire mauvais effet sur ses correspondants. Quant aux différences de style, pourquoi ne pas supposer pour les expliquer que la lettre composée en hébreu avait été traduite ensuite très éloquemment en grec? Aussi, guidé par la tradi-

tion orientale, saint Jérôme se montre-t-il très affirmatif, en 414, sur l'authenticité paulinienne dans sa lettre à Dardanus : « Cependant qu'on sache bien, y dit-il, que *la tradition ancienne et universelle en Orient* professe que Paul est l'auteur de l'épître, quoique beaucoup la croient de Barnabé ou de Clément. Les Latins la repoussent, comme les Grecs l'Apocalypse de Jean; pour nous, nous les recevons l'une et l'autre, *à cause de l'autorité des anciens.* » (*Epistol.*, CXXIX; *P. L.*, t. XXII, col. 1103.) Ce texte nous livre l'opinion raisonnée et définitive du saint docteur. Déjà, auparavant dans plusieurs cas, n'écoutant que son sentiment personnel, il avait considéré l'épître aux Hébreux comme étant de Paul sans faire suivre son attribution de la moindre réserve : commentaire de l'épître à Tite en 387-389 : *relege ad Hebræos epistolam Pauli apostoli*, *P. L.*, t. XXVI, col. 578; commentaire sur Isaïe, VI, 9, en 408-410 : *quare apostolus Paulus cum Hebræis disputans.* (*P. L.*, t. XXIV, col. 98.) Les réserves qu'il faisait ne reflétaient donc pas sa propre pensée; elles n'avaient pour but que de montrer à ses lecteurs qu'il était parfaitement au courant de toutes les difficultés de ce problème littéraire.

Saint Augustin (354-430), qui vécut pourtant dans le centre géographique le plus défavorable à l'épître aux Hébreux, n'est pas davantage à compter au nombre des adversaires de son authenticité. C'est même grâce à son influence que l'on assiste au contraire, en Afrique, à la fin du IVe siècle, à un revirement complet. Le concile d'Hippone en 393, le troisième concile de Carthage en 397 énumérèrent « *treize* épîtres de saint Paul et, *du même*, une aux Hébreux »; le concile de Carthage, de 419, fut plus catégorique, il mentionna *quatorze épîtres de saint Paul.* Et bien qu'il sût clairement et ait signalé à diverses reprises que plusieurs ne croyaient pas que cette épître fût de saint Paul, Augustin lui-même, comme saint Jérôme s'inclina devant l'autorité des anciens, qui avait à ses yeux une valeur décisive : *magisque me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quæ hanc etiam in canonicis habent.* (*De peccatorum remissione et meritis*, I, 127; *P. L.*, t. XLIV, col. 137.) Et il ne changea jamais d'avis, bien que ses derniers écrits, de 409-430, aient parlé de l'*epistola ad Hebræos* sans mentionner le nom de Paul.

C'est que, vers le même temps, dans l'Église occidentale elle-même, se dessinait, à partir de 350, un courant très net en faveur de l'authenticité paulinienne de l'épître aux Hébreux : saint Ambroise (333-397) à deux reprises au moins citait explicitement comme étant de saint Paul : Heb., VI, 4 et VII, 26, 27 (cf. *De pænit.*, II, 2; *P. L.*, t. XVI, col. 497; *De fuga sæculi*, III, 16; *P. L.*, t. XIV, col. 577); saint Hilaire († 366) introduisait deux citations de l'épître aux Hébreux, I, 4; III, 1-2 par la formule *Paulus ad Hebræos*, dans son *De Trinitate* composé au cours de son exil en Orient (356-359) (cf. IV, 11; *P. L.*, t. IX, col. 104); il citait également cette lettre dans les Psaumes en l'attribuant à Paul ou à l'Apôtre; Priscillien († 385) et saint Pacien (360-390) en Espagne; Lucifer de Cagliari († 370-371) et son disciple le prêtre Faustinus, vers 384 en Sardaigne; Gaudentius, le successeur de Philastre, à Brescia, Rufin d'Aquilée attribuaient eux aussi nettement, et sans la moindre hésitation, à saint Paul l'épître aux Hébreux (cf. *Epist. ad Sympron.*, III, 13; *P. L.*, t. XIII, col. 1072; *De non conven. cum hæreticis*, XI; *P. L.*, t. XIII, col. 782, 783; *De Trinit.*, II; *P. L.*, t. XIII, col. 61; *P. L.*, t. XX, col. 848; *Symbol. Apost.*, 37; *P. L.*, t. XXI, col. 374).

N'ayant plus de préoccupations d'ordre dogmatique, car des hérésiarques : montanistes, novatiens et donatistes avaient voulu s'appuyer sur Heb., VI, 4-6 pour établir leur thèse de l'irrémissibilité de certaines fautes commises après le baptême, les latins dans leur ensemble, à la suite de Jérôme et d'Augustin, écoutaient la voix des anciens et avec les Orientaux ils se prononçaient catégoriquement en faveur de l'authenticité paulinienne de l'épître aux Hébreux. Et si l'on tient compte de la tradition dans son ensemble, c'est assurément la position, critiquement la plus sûre, que la Commission biblique nous a demandé d'adopter et de défendre.

Les doutes anciens concernant l'auteur de l'épître aux Hébreux réapparurent à l'époque du concile de Trente. Érasme († 1536) en refusa la paternité à saint Paul en raison de l'absence d'adresse et aussi des différences de style entre cette épître et les autres lettres de l'apôtre :

Optime lector, nihilo minoris velim esse tibi hanc epistolam (ad Hebræos) quod a multis dubitatum sit Pauli esset an alterius... Verum ut non potest doceri certis argumentis cujus sit, quod nullius habeat inscriptionem, ita compluribus indiciis colligi potest, ab alio quopiam quam a Paulo scriptam fuisse. Primum quod sola omnium Pauli nomen non præferat... Deinde quod, tot annis nempe usque ad ætatem Hieronymi non recepta fuerit a Romanis, quemadmodum ipse testatur in epistolis suis... Restat jam argumentum illud, quo non aliud certius, stylus ipse et orationis character, qui nihil habet affinitatis cum phrasi paulina... Neque enim in verbis solum aut figuris discrimen est, sed omnibus notis dissidet. (Éd. grecque du Nouveau Testament d'Érasme [1516], *Annotat.*, p. 600.)

En 1527, la Sorbonne censura son opinion comme arrogante et schismatique. L'humaniste se soumit en ces termes à la sentence qui le frappait :

Nam juxta sensum humanum nec credo epistolam ad Hebræos esse Pauli... Possem hic multa argumenta congerere; sed præstat vitare infirmorum offendiculum. Nam plus ad me valet expressum Ecclesiæ judicium quam ullæ rationes humanæ. Solus ille scrupulus habet animum meum, an Ecclesia receperit titulos, ut non solum velit haberi pro indubitatis, quæ in his libris scripta sunt, verum pariter exigat ut pro indubitato habeamus ab his auctoribus esse profecta, quorum titulos gerunt. Id si est, damno ac rejicio dubitationem meam omnem... Profiteor me de titulis quoque credere quod credit universalis Ecclesia, cujus auctoritati facile sensum meum submitto, non hic tantum, sed in omnibus quoque cœteris... (Erasmi declaratio ad cens. Fac. theol. Parisiensis.)

Auparavant, dès 1519, le cardinal Cajétan avait déclaré n'attribuer à saint Paul l'épître aux Hébreux que pour se conformer à l'usage (cf. *In epist. ad Hebr., comment. prœm.*, Lyon, 1639). Ces discussions sur l'authenticité de l'épître aux Hébreux eurent leur répercussion au concile de Trente. Certes, celui-ci ne définit pas l'authenticité des Livres saints; les Pères n'ont fait qu'employer les dénominations usuelles en nommant les auteurs dans le décret et ils n'ont rien voulu trancher officiellement, comme le prouve clairement la discussion qui précéda l'élaboration définitive du décret. En effet, le 5 avril 1546, Jean Fonseca évêque de Castellamare, avait demandé en congrégation générale qu'on ajoutât au sujet de l'épître aux Hébreux *ejusdem Pauli apostoli* pour qu'il n'y ait plus de doute, à l'avenir, sur son origine. Le lendemain, 6 avril, à la congrégation particulière que présida le cardinal de Sainte-Croix Marcel Cervino, le cardinal de Jaen, Pierre Pacheco fit la même demande; l'archevêque d'Aix, les évêques de Palerme, de Sinigaglia, de Pienza, de Belcastro insistèrent dans le même sens; mais le plus grand nombre des Pères préféra ne rien changer à la teneur du décret et, de fait, rien n'y fut modifié. La thèse de l'authenticité paulinienne de l'épître aux Hébreux doit donc être considérée seu-

lement comme une vérité certaine et non comme une vérité de foi.

II. La canonicité de l'épitre aux Hébreux. — *a) En Orient.* — Bien qu'on se soit demandé, en Orient, quel avait été le véritable *rédacteur* de l'épître aux Hébreux, on ne mit jamais en doute sa canonicité parce qu'on la considérait comme une œuvre de l'apôtre saint Paul. Au livre III, c. xxv, de son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée la rangea implicitement parmi les homologoumènes ou écrits acceptés de tous puisqu'il y plaça « les épîtres de Paul » au nombre de *quatorze* selon lui (*Hist. eccl.*, l. III, c. iii). Cependant, dans un autre passage du même ouvrage, l. VI, c. xiii, 13, influencé, semble-t-il, par le fait que certains ne la recevaient pas ou la mettaient au nombre des apocryphes, il la rangea parmi les écrits contestés, les antilégoumènes, à côté de certains autres comme la Sagesse dite de Salomon, la Sagesse de Jésus fils de Sirach; ainsi, bien qu'il sût les difficultés soulevées contre cette épître, il la maintint néanmoins dans le canon des églises de Palestine.

b) En Occident. — Jusqu'au milieu du iie siècle, l'épître aux Hébreux fut considérée comme un écrit inspiré et utilisée comme les autres Écritures et cela, dès l'époque la plus reculée à laquelle on puisse remonter, au temps même des Pères apostoliques et apologistes.

La Ire lettre aux Corinthiens, de saint Clément, atteste tout à la fois la connaissance que l'on avait de l'épître aux Hébreux et le cas que l'on en faisait, à Rome, dans le dernier quart du ier siècle. Clément la cite douze fois au moins et met ses passages sur même pied d'égalité que ceux des autres Écritures. Il la connaît si bien, il s'est à tel point pénétré de son style et de sa doctrine que les écrivains postérieurs n'hésitèrent pas à s'appuyer sur cette dépendance pour faire de lui le traducteur grec de l'épître aux Hébreux. (Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. xxxviii et saint Jérôme, *De viris illustr.*, xv, *P. L.*, t. xxiii, col. 633; pour les rapprochements, voir Funk, *Patres apostolici*, t. i, p. 645; Moffatt, *Epistle to the Hebrews*, p. xiii-xiv; Lagrange, *Hist. anc. du canon du N. T.*, p. 35.) *La IIe lettre aux Corinthiens*, attribuée autrefois à tort à saint Clément, témoigne elle aussi vers 120-140 d'une connaissance approfondie de l'épître aux Hébreux qu'elle cite librement (cf. A.-J. Carlyle, *The New Testament in the apostolic Fathers*, p. 126). On trouve également des traces de l'utilisation de l'épître aux Hébreux dans l'*épître* dite de *Barnabé* (70-130; cf. Moffatt, *op. cit.*, p. xiv), chez Hermas, (d'après Zahn, *Patrum apost. opera*, p. 439) et peut-être dans les *Apologies* de saint Justin.

Par contre, du milieu du iie siècle au milieu du ive siècle, il y eut en Occident des hésitations. Elles furent dues à l'abus que certains hérétiques firent de l'épître aux Hébreux et aux doutes relatifs à son authenticité paulinienne; mais les préoccupations dogmatiques disparaissant, l'influence des Orientaux aida à redonner à l'épître aux Hébreux la place qu'elle avait occupée chez les Occidentaux, dès les premiers temps.

Le rejet de l'authenticité n'entraîna même pas pour tous celui de la canonicité, ainsi saint Hippolyte († 235), l'auteur présumé du canon de Muratori, bien qu'il n'attribuât pas notre épître à saint Paul ne s'en servit pas moins que des autres lettres de Paul et au même titre que des autres Écritures (cf. V. Bonwetsch, *Hippolytus, Werke*, t. i, Index).

Ce fut surtout dans l'Église d'Afrique que l'épître aux Hébreux fut alors méconnue. Au dire de Gregory (*Canon and Text of the N. T.*, p. 156), les manuscrits de l'ancienne version latine ne contenaient que *treize* épîtres de saint Paul. Cependant peut-être la possédaient-ils, mais alors sous le nom de Barnabé. C'est, en effet à lui, au dire de Tertullien, qu'était attribuée dans cette contrée l'épître aux Hébreux. Il écrivait à propos de Heb., vi, 4-8 : *Exstat enim et Barnabæ titulus ad Hebræos.* Cette épître, selon lui, avait bien plus d'autorité que le *Pasteur* d'Hermas; il ne la mettait pas toutefois sur le même rang que les autres Écritures et ne permettait de l'utiliser qu'à titre secondaire, comme un argument de surcroît, car si Barnabé était un homme de grande autorité *satis auctorati viri* il n'était que le compagnon des apôtres : *Volo tamen ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum.* (*De pudicit.*, c. xx; *P. L.*, t. ii, col. 1021.) Si donc Tertullien rejetait la canonicité, c'était uniquement en raison de son erreur sur l'authenticité; le critérium de la canonicité, à l'égard des écrits néo-testamentaires, était pour lui l'origine apostolique garantie par le témoignage des Églises (cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 228-229; nous ne croyons pas que l'on puisse dire avec Lagrange, *Hist. anc. du canon du N. T.*, p. 50, n. 1, que Tertullien ait attribué à l'épître aux Hébreux « une pleine autorité »). L'Église de Carthage avec saint Cyprien se tint encore plus sur la réserve et, toujours pour le même motif, si bien que, peu après, le catalogue de Mommsen, en énumérant les livres du Nouveau Testament, ne mentionna que *treize* épîtres de saint Paul (cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 86-88).

Vers la fin du ive siècle, le catalogue des livres canoniques de Philastre, évêque de Brescia de 383 à 391, n'indiqua lui aussi que *treize* épîtres de saint Paul, *Pauli tredecim epistolas* (*Lib. de hæres.*, 89; *P. L.*, t. xii, col. 1199, 1200) sans faire la moindre allusion à l'épître aux Hébreux que pourtant il connaissait. Il savait que certaines Églises la lisaient parfois, mais il savait aussi que des hérétiques l'avaient interpolée ou en avaient abusé, en particulier les novatiens (cf. *Lib. de hæres.*, 89, *P. L.*, t. xii, col. 1201; voir aussi sur les abus que firent de Heb., vi, 4-6, les montanistes et les donatistes : saint Épiphane, *Hær.*, lix, 2; saint Ambroise, *De pæn.*, ii, 2) et c'était l'un des principaux motifs pour lesquels, si elle était lue par certains, elle n'était pas néanmoins lue au peuple dans l'Église, au cours de l'office liturgique. En distinguant très nettement et, précisément, à propos de l'épître aux Hébreux, l'authenticité de la canonicité, saint Jérôme aidera à concilier les scrupules des Latins avec les croyances des Orientaux et, peu à peu, l'Église latine fera figurer sans aucune réticence l'épître aux Hébreux dans son catalogue des saintes Écritures. La lettre à Dardanus, où Jérôme justifie son attitude vis-à-vis de l'épître aux Hébreux est à ce propos un document de première importance. Qu'importait après tout le nom de l'auteur! Ne savions-nous pas l'essentiel puisqu'il était assuré que cette lettre émanait d'un homme ecclésiastique et qu'elle avait été approuvée par l'usage continuel des églises : *nihil interesse, cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur...* Les Latins, sans doute, ne l'admettaient pas dans le catalogue de leurs livres saints, mais étaient-ils vraiment dans le droit chemin et ne fallait-il pas l'admettre pour suivre non pas un usage récent, mais l'autorité des écrivains d'autrefois qui ont puisé des arguments dans cette épître, non comme ils en ont puisé dans les apocryphes ou les auteurs païens, mais comme ils en ont puisé dans les autres livres canoniques et ecclésiastiques, *sed quasi canonicis et ecclesiasticis* (*P. L.*, t. xxii, col. 1103, 1104). La lettre d'Innocent Ier à saint Exupère de Toulouse en 405, le concile de Carthage de 419 attribuèrent à saint Paul *quatorze* épîtres comme avait déjà fait auparavant le décret de Gélase,

s'il faut faire remonter au concile romain de 382 le canon officiel des saintes Écritures que contient son chapitre II (cf. G. Bardy, GÉLASE *(décret de)*, dans le *Supplément*, t. III, col. 579-588). Ainsi, dans le premier quart du Ve siècle, l'épître aux Hébreux était considérée comme une écriture canonique et par l'Orient qui ne lui avait jamais contesté cette faveur et par l'Occident qui avait à tort, dans certaines régions, plus ou moins méconnu cet écrit durant un certain temps, après l'avoir tout d'abord accepté.

c) La canonicité de l'épître aux Hébreux du Ve siècle au concile de Trente. — Peu d'incidents jalonneront l'histoire de la canonicité de l'épître aux Hébreux jusqu'au concile de Trente. L'Église latine la recevait unanimement depuis si peu de temps qu'il n'y a pas lieu d'être surpris qu'elle n'y avait pas encore été commentée au Ve siècle. Pour la mettre à la disposition de ses moines, Cassiodore (468-560) dut faire traduire du grec les homélies de saint Jean Chrysostome. Vers 630, saint Isidore de Séville se fait encore l'écho des hésitations qu'avaient eues autrefois les latins, hésitations, se hâte-t-il d'ajouter, qui n'étaient d'aucune importance puisque l'auteur de toutes les Écritures est l'Esprit-Saint lui-même. Et comme les livres apocryphes ou hérétiques pullulaient alors en Espagne, saint Isidore énumère les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; parmi ces derniers figure l'épître aux Hébreux et il fait suivre sa liste de cette déclaration catégorique : *Hæ litteræ sacræ, hi libri integri numero et auctoritate; aliud cum istis nihil est comparandum. Quidquid extra hos fuerit, inter hæc sancta et divina nullatenus est recipiendum.* (*In libros Vet. ac Novi Testamenti, Præmia, P. L.*, t. LXXXIII, col. 159.)

Toutes les bibles carolingiennes contiennent l'épître aux Hébreux, mais on hésite sur la place à lui assigner dans le recueil paulinien : « Tantôt, dit Reuss, elle est placée entre les épîtres aux Thessaloniciens et celles à Timothée, tantôt après l'épître aux Colossiens, le plus souvent après l'épître à Philémon, comme un appendice, ajouté après coup, à un recueil déjà complet, et cette variété, en apparence toute fortuite, dans la place qui lui est assignée est un indice sûr de la persistance du doute traditionnel. » (Cité par Jacquier, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, t. I; *Le canon du N. T.*, p. 357.) Toutefois, après le IXe siècle, un manuscrit latin, le codex *Bœrnerianus* l'omet complètement; et en réponse à des doutes touchant son origine, Haimon de Halberstadt († 853), revendique une place pour l'épître aux Hébreux parmi les écrits de l'apôtre saint Paul : *Licet manifesta sint Pauli apostoli scripta, nonnulli tamen de epistola ad Hebræos dubitant.* (*Hist. sacr.*, III, 3.) Au XIIe siècle, l'évêque de Chartres, Jean de Salisbury (1110-1181 ou 1182) fera aux hésitants de son temps la même réponse que faisait au VIIe siècle saint Isidore de Séville : « Qu'importe l'auteur humain des saintes Écritures, *cum unum omnium sanctarum Scripturarum constet esse auctorem Spiritum Sanctum.* » (*Epist.*, CXLIII, *Ad Henricum.*)

Au XIVe siècle l'Église grecque fit sa codification définitive des écrits néo-testamentaires un peu avant le concile de Florence. Nicéphore Calliste signala les doutes qui, d'après Eusèbe, s'étaient élevés au sujet de l'épître aux Hébreux, mais, ajouta-t-il : « Il fallait recevoir les livres qui ont toujours été mis au nombre des écrits canoniques et ceux qui ont été discutés, autrefois, mais qui sont actuellement acceptés par l'Église, afin que nous sachions quelles sont les Écritures légitimes et que nous les distinguions des écritures pseudonymes, attribuées aux apôtres Pierre, Thomas, Jean et Matthias. » (Cité par Jacquier, *op. cit.* p. 342.) Au concile de Florence, le 4 février 1442, un canon des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament fut dressé, il contenait *quatorze* épîtres de saint Paul, dont celle aux Hébreux.

Et néanmoins, au XVIe siècle, le cardinal Cajétan et Érasme mirent encore en doute sa canonicité.

Le premier, fort des doutes des latins dont saint Jérôme s'était fait l'écho, ne craignit pas d'écrire : *Et quoniam Hieronymum sortiti sumus regulam ne erremus in discretione librorum... canonicorum, ideo dubio apud Hieronymum de auctore hujus epistolæ existente, dubia quoque redditur epistola : quoniam nisi sit Pauli, non perspicuum est canonicam esse. Quo fit ut ex sola hujus epistolæ auctoritate non possit si quod dubium in fide accideret determinari. Ecce quantum parit malum liber sine auctoris titulo.* (*Epistolæ Pauli et aliorum apostolorum ad græcam veritatem castigatæ per D. Thomam de Vio Cajetanum, cardinalem Sti Xixti, juxta sensum litteralem enarratæ*, Parisiis, 1532. *Præm. in epistol. ad Hebræos*, p. CLXXXVIII.)

Le second, Érasme, n'alla pas aussi loin; sans nier formellement la canonicité de l'épître aux Hébreux, il se contenta d'affirmer, avant la décision du concile de Trente, et ce fut là son erreur, que les Livres saints dont l'authenticité était douteuse avaient une autorité moindre que ceux dont l'authenticité n'avait jamais été contestée : *Nec fortassis absurdum fuerit in sacris quoque voluminibus ordinem auctoritatis aliquem constituere, id quod facere non est veritus Augustinus. Nam primæ debentur iis libris de quibus nunquam fuit dubitatum auctoribus. Apud me certe plus habet ponderis Esaïas quam Judith aut Hester; plus evangelium Matthæi quam Apocalypsis inscripta Joannis, plus epistolæ Pauli ad Romanos et Corinthios quam epistola scripta ad Hebræos.* (*Erasmi declaratio ad cens. Fac. theol. Parisiensis.*)

Au concile de Trente, les Pères n'hésitèrent pas un seul instant à admettre l'épître aux Hébreux parmi les livres inspirés. Ils se demandèrent seulement si, en raison des hésitations de l'Église latine et des discussions encore récemment soulevées, il ne convenait pas de donner les motifs de l'admission dans le canon des livres contestés. Finalement, nous l'avons vu, col. 1420, la majorité des Pères, fut d'avis de recevoir et d'énumérer les livres purement et simplement. Toutefois, pour couper court à l'erreur d'Érasme et affirmer nettement que tous les livres saints avaient même valeur et même autorité, le concile décida de les recevoir tous *pari pietatis affectu ac reverentia...* En ce qui concerne l'épître aux Hébreux, le décret de Trente fut ainsi libellé : *Quatuordecim epistolæ Pauli : ad Romanos... ad Hebræos*, et l'anathème fut porté contre quiconque ne la recevrait pas pour sacrée et canonique. Le concile du Vatican ne fit que reproduire le décret du concile de Trente (cf. *Enchirid. biblic.*, n. 44, 45, 62). La canonicité de l'épître aux Hébreux est donc une vérité de foi, la nier constitue une hérésie.

ART. 2. — Utrum argumenta, quæ desumi solent sive ex insolita nominis Pauli absentia et consueti exordii salutationisque omissione in epistola ad Hebræos — sive ex ejusdem linguæ græcæ puritate, dictionis ac stili elegantia et perfectione — sive ex modo quo in ea Vetus Testamentum allegatur et ex eo arguitur, — sive ex differentiis quibusdam, quæ inter hujus ceterarumque Pauli epistolarum doctrinam exsistere prætenduntur, aliquomodo ejusdem Paulinam originem infirmare valeant, an potius perfecta doctrinæ

ART. 2. — Les arguments qu'on a coutume de tirer : soit de l'absence insolite du nom de Paul, de l'omission de l'exorde habituel et de la salutation dans l'épître aux Hébreux, soit de la pureté de la langue grecque, de l'élégance et de la perfection de la diction et du style — soit de la manière de citer l'Ancien Testament et d'en tirer une argumentation — soit des différences qu'on prétend exister entre la doctrine de cette épître et celle des autres épîtres de saint Paul peuvent-ils infirmer de quelque manière l'origine paulinienne

ac sententiarum consensio, admonitionum et exhortationum similitudo, necnon locutionum ac ipsorum verborum concordia a nonnullis quoque acatholicis celebrata, quæ inter eam et reliqua apostoli gentium scripta observantur, eamdem Paulinam originem commonstrent atque confirment?

Resp. — Negative ad primam partem, affirmative ad alteram.

de cette épître? Ou plutôt l'accord parfait de la doctrine et des pensées, la ressemblance des avertissements et des exhortations, celle aussi des expressions et des mots eux-mêmes, reconnus même par des non-catholiques et qu'on relève entre cette épître et les autres écrits de l'apôtre des gentils, démontrent-ils et confirment-ils son origine paulinienne?

Rép. — Non à la première partie, oui à la seconde.

Enchirid. biblic., n. 430.

Cet article 2 concerne la critique interne de l'épître aux Hébreux. Il examine successivement, à ce point de vue, les arguments susceptibles de battre en brèche ou de confirmer l'authenticité.

1. *Arguments de critique interne susceptibles de battre en brèche l'authenticité de l'épître aux Hébreux.* — On allègue, d'ordinaire, pour mettre en doute ou nier formellement cette authenticité : *a.* l'absence inusitée du nom de Paul, celle aussi de l'exorde habituel et de la formule de salutation; *b.* la pureté de la langue grecque, l'élégance et la perfection de la diction et du style; *c.* la façon dont il est fait allusion à l'Ancien Testament et dont il en est tiré argument; *d.* enfin, certaines prétendues différences entre la doctrine de cette épître et la doctrine des autres épîtres de saint Paul.

Examinons successivement et en toute loyauté, ces divers griefs.

a) L'absence du nom de Paul, d'un exorde, d'une formule de salutation. — Nous avons déjà eu l'occasion de signaler, cf. col. 1412, l'absence en tête de l'épître aux Hébreux du nom de Paul, et la suppression dans cette lettre de tout exorde, de toute formule de salutation. Nous avons vu comment Pantène (Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIV; *P. G.*, t. XX, col. 552) et saint Jérôme (*In Gal.*, l. I, c. I; *P. L.*, t. XXVI, col. 311), comment Clément d'Alexandrie (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIV; *P. G.*, t. XX, col. 549), Théodoret (*P. G.*, t. LXXXII, col. 676) et Euthalius (*P. G.*, t. LXXXV, col. 776) essayèrent d'expliquer de diverses manières cette absence du nom de Paul et l'omission de son titre d'apôtre et de toute suscription. C'est là un fait absolument indéniable, mais faut-il en conclure, comme font certains, que l'épître aux Hébreux n'est pas une véritable lettre, qu'elle est plutôt une sorte de traité de théologie n'ayant pas de destinataires bien caractérisés. Une telle conclusion sur le caractère littéraire de l'épître aux Hébreux rendrait bien plus difficile ensuite la démonstration de son authenticité et elle irait tout à fait à l'encontre de l'impression qui se dégage de la lecture attentive de l'épître. En rédigeant sa lettre, saint Paul a eu certainement en vue, non pas l'Église en général, mais une église bien déterminée, dont la physionomie se dessine parfaitement à l'aide des allusions contenues dans sa lettre. Cette église a reçu le message du Seigneur de ceux-là même qui le recueillirent sur ses lèvres (II, 3). Ses progrès n'ont pas été en rapport avec les espérances fondées sur elle. Il y aurait encore beaucoup de choses à lui apprendre et même des choses difficiles à lui expliquer, car ses fidèles sont devenus lents à comprendre. Alors qu'ils devraient être depuis longtemps des maîtres, il faut encore leur enseigner les premiers éléments des oracles de Dieu; ils ont plus besoin de lait que d'une nourriture solide (V, 11, 12). Sans doute les débuts de leur conversion ont été pénibles. Ils ont eu à soutenir de grands combats, à supporter des souffrances. Tantôt, ils ont été exposés, comme en spectacle, aux opprobres et aux tribulations; tantôt ils ont pris part aux maux de ceux qui étaient maltraités. Ils ont compati aux liens dont l'Apôtre était chargé; ils ont subi avec joie le pillage de leurs biens, confiants en une richesse meilleure qui durera toujours (X, 32-34). Leurs œuvres, la charité qu'ils ont montrée pour le nom de Dieu en toute occasion, ne seront pas oubliées. Ils ont rendu service aux saints et ils leur continuent encore leurs bons offices. Il serait à souhaiter que tous déploient le même zèle jusqu'à la fin, ainsi leurs espérances pourraient s'accomplir. Le relâchement ne pénétrerait pas parmi eux s'ils avaient toujours devant les yeux, pour les imiter, les exemples de ceux qui par la foi et la persévérance sont entrés en possession de l'héritage promis (VI, 9-12). Malheureusement, il y a déjà eu parmi eux quelques défections. Certains, scandalisés de la simplicité et de la pauvreté des cérémonies de l'Église naissante, sont retournés au Temple pour y jouir du spectacle d'une pompe surannée mais grandiose (X, 25). D'autres ont faibli devant les luttes en perspective sans avoir pourtant résisté jusqu'au sang; quelques-uns ont oublié que le Seigneur châtie ceux qu'il aime et frappe de la verge tout fils qu'il reconnaît pour sien, et ils se sont révoltés contre les persécutions au lieu d'y voir la main de Dieu (XII, 4-8). Un tout petit nombre s'est laissé séduire par de fausses doctrines, par de mauvais exemples, au risque de troubler toute la communauté et d'infecter la masse (XII, 15, 16). Le malheur des faibles et des prévaricateurs est grand! Ils ont été éclairés une première fois; ils ont goûté le don céleste, la douceur de la parole de Dieu, les merveilles du monde à venir; ils ont eu une part au Saint-Esprit; ils ne peuvent être renouvelés une seconde fois en étant amenés à la pénitence, car ils ont, pour leur part, crucifié de nouveau le Fils de Dieu et l'ont livré à l'ignominie (VI, 4-6). Dès lors, qu'ils ont péché volontairement, après avoir reçu la connaissance de la vérité, ils n'ont plus à attendre de purification du sacrifice pour le péché; ils doivent se résigner à un jugement terrible et subir le feu jaloux qui dévorera les rebelles (X, 26, 27). Il convient donc d'user de la plus grande vigilance et d'une extrême prudence pour empêcher ce mal de s'étendre. Les fidèles devront avoir les yeux ouverts les uns sur les autres pour s'exciter mutuellement à la charité et aux bonnes œuvres (X, 24); ils relèveront leurs mains languissantes et leurs genoux défaillants et dirigeront leurs pas dans la voie droite, pour que ce qui est boiteux ne dévie pas, mais plutôt se raffermisse (XII, 12-13). Ils veilleront avec un soin jaloux à ce que personne ne manque à la grâce de Dieu; ils extirperont toute racine d'amertume capable de pousser des rejetons parmi eux et d'être une occasion de scandale ou un germe de corruption (XII, 15, 16). Le chapitre XIII renferme les conseils que l'on trouve d'ordinaire dans les parties strictement morales des lettres de l'Apôtre, conseils relatifs à la charité (ẏ. 1-3), à la sainteté du mariage (ẏ. 4), au désintéressement pécuniaire (ẏ. 5), à l'obéissance aux chefs de la communauté (ẏ. 7, 17), à la fuite des doctrines perverses et étrangères (ẏ. 9).

Cette Église à laquelle écrit saint Paul a été évangélisée par des missionnaires parvenus au terme de leur vie (XIII, 7). Elle ne semble plus avoir pour le moment à sa tête un chef unique (saint Jacques de Jérusalem est mort en 62), mais un conseil d'anciens (XIII, 17). Elle a sous ses yeux le spectacle des cérémonies du Temple où s'offrent des sacrifices qui ne peuvent rendre parfait (IX, 6-8), qui se renouvellent perpétuellement chaque année (X, 1-3) et rappellent le souvenir du péché qu'ils sont impuissants à effacer. L'auteur de la lettre est toujours dans les fers; il espère une prochaine délivrance, demande des prières

à cette intention (XIII, 18), annonce avec joie la libération de Timothée et songe à l'emmener avec lui s'il vient assez tôt (XIII, 23) pour aller prochainement leur rendre visite.

Un « discours d'exhortation » (XIII, 22), revêtant la forme d'une homélie, pouvait s'affranchir dans une certaine mesure des usages épistolaires, mais il n'aurait pas, s'il avait été écrit pour des fidèles indéterminés, ces détails précis, presque intimes et personnels que nous venons de relever en un aussi grand nombre. Il ne faut donc pas se laisser tromper par une impression trop superficielle au point de changer le caractère de l'épître aux Hébreux. Elle est et elle demeure une lettre, écrite pour des destinataires parfaitement individualisés, bien que saint Paul n'y soit pas nommé, bien qu'il n'y ait au début ni adresse ni salutation; mais c'est une lettre avant tout didactique qui expose une thèse et la développe avec ampleur. D'ailleurs, l'épître aux Hébreux n'est pas, à ce point de vue, plus didactique que ne le fut l'épître aux Romains et elle n'a pas plus qu'elle le caractère d'un traité. Comme les autres lettres de saint Paul, elle a deux parties parfaitement distinctes : une partie dogmatique (I, 5-X, 18), et une partie morale (X, 19-XIII, 17). Comme elles aussi, elle glisse parfois dans la partie purement dogmatique des conseils d'ordre moral. Elle se termine par un épilogue (XIII, 18-25) où certains reconnaîtraient volontiers une main différente de celle qui a rédigé l'ensemble de la lettre. Il est de fait que cet épilogue a un cachet plus nettement paulinien; c'est là que l'Apôtre fait allusion à ses liens, là qu'il parle de Timothée, indique ses projets d'avenir, souhaite la paix à ses correspondants, les salue de la part de ceux d'Italie et désire pour tous la grâce de Dieu. Ne pourrait-on pas voir dans ces versets où les idées se pressent, où les détails personnels abondent, quelques lignes écrites par saint Paul lui-même dans le genre de la finale de l'épître aux Galates (Gal., VI, 12-18)?

b) Le style de l'épître. — Le style de l'épître aux Hébreux : pureté de la langue, élégance et perfection de la diction et du style, s'oppose-t-il à ce que cette épître soit de saint Paul?

Origène, on s'en souvient, avait déjà relevé ce trait si caractéristique de l'épître aux Hébreux (*P. G.*, t. XIV, col. 1308, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXV; *P. G.*, t. XX, col. 584) : « Le style de l'épître aux Hébreux, avait-il dit, n'a pas la vulgarité de parole de celui de l'Apôtre... La diction est d'un grec plus pur, et quiconque a le pouvoir de discerner la phraséologie d'un auteur le reconnaîtra. » (Cf. aussi Prat, *Théolog. de saint Paul*, t. II, p. 422.) Les progrès des études philologiques et littéraires, tout en confirmant la justesse de ces observations, ont montré que, même à ce point de vue, l'épître aux Hébreux avait quelque chose d'authentiquement paulinien. Voyons d'abord les divergences, comme il convient dans cette section; nous nous réservons de mettre en relief les ressemblances dans l'autre section.

α) *Vocabulaire.* — Il y a beaucoup d'*hapax legomena* dans l'épître aux Hébreux, cent soixante-huit! autant que dans les épîtres pastorales; la proportion est notablement plus forte que pour l'épître aux Romains (113), que pour la Ire et la IIe aux Corinthiens (110 et 99); cf. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. XLIV-XLVI; Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, p. 461-465. G. Panagiotidès n'en relève que cent cinquante-cinq, il ramène même ce chiffre à cinquante-quatre en éliminant les mots que l'on trouve dans les LXX, les composés que Paul a employés à l'état simple, etc. Cf. Λεξιλόγιον τῆς πρὸς Ἑβρ. ἐπιστολῆς dans Θεολογία, 1931, p. 307-317; 1932, p. 163-172. Cette réduction toutefois ne change pas grand' chose aux données du problème. Il reste acquis que l'épître aux Hébreux a en propre deux cent quatre-vingt-douze mots sur neuf cent quatre-vingt-douze; cent soixante-deux de ces deux cent quatre-vingt-douze mots sont des composés, les cent trente autres sont des mots d'usage courant dont saint Paul se serait servi s'ils avaient fait partie de son vocabulaire. Si des généralités nous passons aux détails nous constatons : l'absence de plusieurs expressions familières à saint Paul : ἀγαπᾶν, φρονεῖν, ἀλήθεια, etc., de formules de liaison auxquelles il recourt volontiers : τί οὖν, τί οὖν ἐροῦμεν; τί γάρ; ἐρεῖς οὖν; ἀλλ' ἐρεῖ τις; μὴ γένοιτο; μενοῦνγε; τοῦτο δέ φημι; l'usage fréquent des verbes en ίζειν : προσοχθίζειν (II, 10, 17), mais dans une citation; ἀνακαινίζειν (VI, 6); πρίζειν (XI, 37); μερίζειν (VII, 2), etc., etc., l'abandon de l'optatif sauf une fois alors que Paul s'en sert trente-deux fois; l'emploi de noms à désinence savante : ἀθέτησις, (VII, 18; IX, 26); μετάθεσις (VII, 12; XI, 5; XII, 27); ἄθλησις (X, 32); ἀπόλαυσις (XI, 25); ὑπόστασις (I, 3; III, 14; XI, 1); le recours à la conjonction ὅθεν utilisée à six reprises alors qu'elle ne se trouve dans aucune des épîtres de Paul; l'usage de ἱερεύς, quatorze fois; de ἀρχιερεύς, dix-sept fois, que saint Paul n'emploie jamais; l'emploi de ὑπέρ et non de παρά après le comparatif, etc., etc. Mais il ne faut pas dire que ἀπό, κατά, μετά, prépositions les plus fréquentes dans l'épître, diffèrent de celles qu'emploie saint Paul (cf. Mangenot, *Épître aux Hébreux*, dans *Dictionn. de théol.*, t. VI, col. 2084), car la *Concordance* de Moulton (1906) montre que Paul emploie ἀπό plus de cent fois, κατά plus de cent cinquante et μετά soixante-quatre fois. Toutefois, ce que nous aurons à dire ailleurs des similitudes de vocabulaire montre clairement que le lexique est impuissant à lui seul à trancher la question d'authenticité paulinienne ou non paulinienne. C'est avant tout le style de l'épître qui nous montrera s'il faut rechercher un rédacteur différent de l'Apôtre; les divergences de vocabulaire entreront alors en ligne mais à titre de *confirmatur*.

Par ailleurs, certains verbes ne sont usités ni sous la même forme — εὐαγγελίζομαι, employé d'ordinaire par Paul à la voix moyenne l'est ici, deux fois, IV, 2, 6, à la voix passive — ni non plus avec le même cas ou dans le même sens, ainsi κοινωνεῖν avec le génitif dans Heb., II, 14, le datif dans Rom., XII, 13; XV, 27, l'accusatif dans Gal., VI, 6; κρατεῖν avec le génitif dans Heb., IV, 14 et l'accusatif dans Col., II, 19. Notre-Seigneur n'est pas qualifié par les mêmes épithètes dans saint Paul et l'épître aux Hébreux; il n'y est pas désigné par les mêmes termes, la formule Χριστὸς Ἰησοῦς ne paraît jamais et nous lisons trois fois seulement Ἰησοῦς Χριστός, Heb., X, 10; XIII, 8, 21.

β) *Style.* — Le style laisse également soupçonner tout au moins un *rédacteur* différent de l'apôtre saint Paul. L'épître aux Hébreux est l'œuvre d'un bon écrivain, dont le style très soigné, est coulant et facile; le rédacteur manie la langue grecque avec une habileté consommée. Il sait enfermer sa pensée en des périodes régulièrement construites, parfois rythmées, se balançant harmonieusement selon toutes les règles de l'art; cf. Heb., I, 1-5; II, 2-4, 14-18; IV, 12-13; V, 7-10; VI, 4-6, 16-20; VII, 20-22; IX, 24-28; XII, 18-24 (cf. Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 2e édit., Goettingue, § 79, n. 7, p. 286-287; § 82, n. 2, p. 303-304; Moffatt, *Epistle to the Hebrews*, p. LVI-LXXIV). Quelques morceaux, déjà remarquables par la beauté de la pensée, offrent, en outre, le charme d'une diction soignée et d'un style plein de majesté; cf. au c. VII le parallèle entre Jésus-Christ et Melchisédech ou aux c. XI-XII les exemples de foi donnés par les saints de l'Ancien Testament. La pensée y est

développée de manière classique et, pour la mettre en valeur, l'auteur recourt aux divers artifices de la rhétorique : interrogations, XI, 32; renvois, VII, 4; parenthèses explicatives, VII, 1-4, 11; expressions figurées, XI, 13; XII, 1, etc. Quelle différence avec le style d'ordinaire si heurté de saint Paul, ses phrases parfois inachevées (Rom., I, 1-7; II, 17-21; V, 12-13); ses nombreuses parenthèses qui souvent laissent des périodes incomplètes et permettent parfois si difficilement de saisir la suite des idées. Et comme on comprend bien en étudiant de près l'épître aux Hébreux toute la justesse de l'appréciation de saint Jérôme : *non Pauli creditur, propter stili sermonisque dissonantiam.*

Par ailleurs, le plan de la lettre se dégage très nettement et chacune de ses parties se développe avec régularité, convergeant vers la thèse à prouver; les arguments découlent les uns des autres; les transitions entre les divers chefs de preuves ou à l'intérieur de chaque preuve sont bien ménagées (I, 4-5; IV, 14-V, 1; IX, 9-12). On passe sans heurt d'une idée à l'autre. Bien que le rédacteur se soit trouvé aux prises avec des erreurs particulièrement dangereuses pour l'Église naissante dans le milieu où vivaient ses correspondants, bien qu'il se soit trouvé en présence de ces institutions mosaïques dont il importait au plus haut point de montrer victorieusement non seulement toute l'imperfection, mais encore toute la caducité, à des gens qui, jusque là, les avaient suivies, son style demeure tranquille, son éloquence calme et modérée, son langage plein de mesure. En un mot, dans l'épître aux Hébreux, rien qui rappelle, même de loin, le style passionné et fougueux de saint Paul, son émotion débordante, par exemple, en présence de ce danger judaïsant auquel étaient exposés ses chers Galates ou qui menaçait les Colossiens. On a peine à concevoir un saint Paul tellement changé qu'il ait pu écrire avec une telle maîtrise de lui-même et une telle perfection de style.

γ) *L'épître aux Hébreux et la culture alexandrine.* — Bien que la Commission biblique n'y fasse pas allusion dans sa décision, nous ne pouvons ici paraître ignorer que l'on a mis également en avant pour refuser à saint Paul la composition de l'épître aux Hébreux la dépendance dont cette lettre ferait preuve vis-à-vis de Philon ou de la culture alexandrine. Quelques-uns sont même allés jusqu'à parler d'une influence directe des écrits de Philon, spécialement pour la christologie et la description du sacerdoce céleste; cf. Moffatt, *op. cit.*, p. XLVI-XLIX et, mais avec beaucoup plus de modération dans les conclusions, A.-B. Bruce, *Hebrews (Epistle to)*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 335. Sans aller aussi loin, des exégètes catholiques : Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, p. 479-492; Mangenot, *Hébreux (Épître aux)*, dans *Dictionn. de théol. cath.*, t. VI, col. 2097; J.-B. Colon, *Paul (saint)*, *op. cit.*, t. XI, col. 2479-2480, admettraient volontiers que l'auteur ou le rédacteur de l'épître aux Hébreux aurait eu la même formation intellectuelle que Philon. Il emploie comme lui exclusivement les LXX pour ses citations de la sainte Écriture; il a de l'inspiration une conception qui fait en quelque sorte disparaître l'élément humain devant l'agent divin : « Quelqu'un dit quelque part « πού τις », Heb., II, 6; il désigne l'Ancien Testament par l'expression « les Prophètes »; il recourt aux mêmes textes : Moïse (III, 5), Abraham et le serment de Yahweh (VI, 13-14), Melchisédech (VII, 1), Aaron, Abel, Noé, Abraham (XI, 4-8). Chez Philon comme dans l'épître aux Hébreux, même conception de la typologie et de l'allégorisme; Philon distingue le monde visible ὁρατὸς κόσμος, dans Heb., XI, 3 : τὸ βλεπόμενον, du monde invisible et supérieur κόσμος νοητός; dans Heb., VIII, 5 τὰ ἐπουράνια : IX, 23 τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Ce dernier est formé des idées ou formes divines τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα κόσμον νοητόν qui sont les réalités incorporelles et pures : πράγματα ἀσώματα καὶ γυμνά, Heb., X, 1, dont les choses terrestres ne sont que l'imitation et la copie obscure. Ainsi l'épître aux Hébreux oppose les ombres ou figures σκία, ὑπόδειγμα : VIII, 5; IX, 23; παραβολή, IX, 9 du sanctuaire terrestre ἅγιον κοσμικόν aux réalités célestes qui en sont le modèle, Heb., IX, 24; Sap., IX, 8.

La christologie n'est pas moins d'apparence philonienne. Le Fils est supérieur aux anges (I, 4-14) comme l'est le Logos de Philon, ἀρχάγγελος ou ταξιάρχης; il est le reflet ou le rayonnement de la divinité et son empreinte : ἀπαύγασμα, χαρακτήρ (I, 3), de même que l'esprit humain habité par le Logos de Philon : τῆς μακαρίας φύσεως... ἀπαύγασμα (*Opif. mundi*, 51) et ce Logos lui-même qui est l'empreinte (χαρακτήρ) du sceau divin. Fils premier-né de Dieu (πρωτότοκον dans Heb., I, 6, cf. πρωτόγονον υἱόν, *De agricultura*, 51), créateur par qui tout a été fait δι' οὗ dans Heb., I, 2; cf. *De spec. legibus*, I, 81, grand prêtre comme Melchisédech et roi de justice et de paix, saint et innocent à l'instar du pontife juif, suppliant sur la terre (Heb., V, 7 = ἱκέτης, *Migrat. Abrahæ*, 21) et intercesseur au ciel (VII, 25 = *Vita Mosis*, III, 14) autant de titres et de fonctions du Christ dans l'épître aux Hébreux et du Logos lui-même dans Philon.

Il faut toutefois se méfier grandement de l'analogie des termes et de la similitude apparente des concepts; rarement des mots identiques ou des concepts analogues ont dissimulé une différence plus fondamentale et plus profonde dans les idées et il nous faut le signaler de suite puisque nous n'aurons pas l'occasion de revenir sur ce point. L'exemplarisme de Philon s'inspirait de Platon; dans l'épître aux Hébreux, il s'inspire des expressions ou des symboles de l'Ancien Testament et de l'enseignement des apôtres. Pour Philon, la terre était l'ombre du monde céleste des idées; dans l'épître aux Hébreux, c'est l'Ancien Testament qui est l'ombre et la figure du Nouveau. L'allégorisme de Philon était un allégorisme métaphysique, celui de l'épître aux Hébreux est un allégorisme historique et prophétique. Le Logos de Philon n'était ni Dieu ni homme; il ne peut être appelé prêtre que par métaphore car il n'a jamais offert un sacrifice, encore moins s'est-il immolé lui-même, incapable qu'il était de souffrir et de mourir et il n'a rien à voir avec le Messie dont Philon, d'ailleurs, ne s'occupe pas. Au contraire, dans l'épître aux Hébreux, textes et personnages sont toujours envisagés du point de vue messianique. Si Philon parle de Melchisédech, ce n'est certes pas pour le montrer supérieur à Abraham et à Aaron! Les rencontres d'idées et d'expressions entre Philon et l'épître aux Hébreux s'expliquent suffisamment ou par l'emploi de l'Écriture ou par la vogue que l'usage des gens cultivés donnait un peu partout à ces idées ou à ces expressions dans le judaïsme hellénistique, cf. J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, 7e éd., 1927, p. 616-627, et Prat, *Théol. de S. Paul*, t. I, p. 428-430.

c) *Les citations de l'Ancien Testament.* — Elles sont nombreuses : vingt-neuf, d'après Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 469; trente d'après Venard, *Citations de l'A. T. dans le N. T.*, dans le *Supplément*, t. II, col. 27; trente-trois d'après Prat, *op. cit.*, t. I, p. 555-557; elles sont aussi généralement assez longues (VIII, 8-12). En certains endroits (I, 5-14; III, 7-IV, 10; X, 5-9; 12-18) elles sont tellement abondantes que le travail de l'auteur ou du rédacteur semble avoir uniquement consisté à les relier les unes aux autres. A l'inverse des autres épîtres de saint Paul, comme l'épître aux Romains où les preuves d'ordre divers (métaphysique, psycholo-

gique ou moral) viennent successivement déposer en faveur de la thèse pour la bien établir, l'argumentation dans l'épître aux Hébreux repose presque uniquement sur le seul argument scripturaire. De là cette quantité de citations littérales et ce nombre plus grand encore de réminiscences bibliques, cinquante-trois! (Westcott et Hort vont même jusqu'à reconnaître dans l'épître aux Hébreux des réminiscences du Nouveau Testament, dans *The N. T. in Greek*, t. I, 1898, p. 589-590.)

La manière dont sont amenées ces citations n'est pas moins singulière. Saint Paul désigne habituellement l'auteur du Livre saint auquel il fait un emprunt : « Moïse dit » (Rom., x, 19), « David dit » (Rom., IV, 6), « Isaïe dit » (Rom., x, 16). S'il ne le désigne pas, il introduit sa citation par des formules classiques : ὡς γέγραπται, καθὼς γέγραπται, λέγει ἡ γραφή, ὁ νόμος ἔλεγεν ou plus simplement il se sert de γέγραπται. Or cette formule ne se trouve qu'une fois dans l'épître aux Hébreux contre trente et une fois dans saint Paul. Habituellement on y utilise la formule il dit λέγει, εἶπεν, εἴρηκεν, φησίν et à plusieurs reprises, l'épître aux Hébreux fait remonter jusqu'à Jésus-Christ et au Saint-Esprit les textes allégués (Heb., II, 12, 13; x, 5; III, 7; x, 15).

De plus, les citations de l'épître aux Hébreux sont toutes basées sur les LXX dont le texte est reproduit littéralement, même s'il diffère de l'hébreu (I, 10; III, 7; IV, 4; VI, 13; VIII, 8; IX, 20; x, 3-10, 20, 37; XII, 26; XIII, 5) à l'exception de trois (I, 6; XII, 20; XIII, 5) qui ne reproduisent exactement, d'ailleurs, ni le grec ni l'hébreu. On doit légitimement en conclure que l'auteur ou le rédacteur de l'épître aux Hébreux utilisait les LXX comme texte sacré. Les citations de saint Paul sont, d'ordinaire, plus libres; elles sont moins rigoureusement littérales, et si l'Apôtre utilisait habituellement les LXX, il lui arrivait parfois, quand les LXX étaient en désaccord avec le texte hébreu, de corriger sa version grecque d'après le texte original (Rom., IX, 9; x, 14; I Cor., III, 19).

d) Différences prétendues entre la doctrine de l'épître aux Hébreux et celle des autres épîtres de saint Paul. — Certains critiques ont cru découvrir dans l'épître aux Hébreux des erreurs positives qui obligeraient d'en refuser la paternité à saint Paul : erreurs liturgiques touchant la place de l'autel d'or (IX, 4) et les sacrifices quotidiens du grand prêtre (VII, 27); erreurs théologiques aussi; d'après Ménégoz, l'auteur aurait attribué l'ignorance au Christ et une divinité de second rang. Une saine interprétation du texte de l'épître a tôt fait de dissiper ces prétendues erreurs; il reste néanmoins certaines différences doctrinales auxquelles la Commission biblique a cru devoir faire allusion *ex differentiis quibusdam quæ... exsistere prætenduntur*. Elles consistent, nous allons le voir, uniquement dans des différences de points de vue, dans l'exposé d'une même doctrine sous un angle particulier pour des destinataires assez différents de ceux auxquels s'adressa saint Paul dans ses autres lettres. Donnons quelques exemples.

Saint Paul envisage la Loi juive *du point de vue moral;* excellente en elle-même elle aurait pu produire la justification de l'homme s'il avait été capable de l'accomplir, elle s'est trouvée impuissante à cause de la faiblesse de l'homme due à sa nature charnelle. Son rôle dès lors fut de démontrer à l'homme son impuissance pour aller à Dieu sans le secours de la grâce surabondante méritée par la mort rédemptrice de J.-C.; son rôle accompli, la Loi fut abrogée. L'épître aux Hébreux se place, au contraire, *au point de vue rituel;* elle envisage la Loi non comme une règle de vie mais comme un code de préceptes rituels destinés à faciliter l'union entre Dieu et l'homme; rites figuratifs du sacerdoce du Christ, n'ayant par eux-mêmes ni valeur ni efficacité, ils étaient destinés à disparaître, vu leur infériorité par rapport aux rites et aux sacrifices de la nouvelle alliance. Ce point de vue rituel nous explique pourquoi, dans l'épître aux Hébreux, il est plutôt question de purification et de perfection, τελειοῦν, τελείωσις, plutôt que de réconciliation, pourquoi aussi il n'y est question ni de justification, ni d'union mystique avec le Christ, ni de la vie dans le Saint-Esprit.

Autres cas : saint Paul concentre toute sa doctrine autour de Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Il a toujours devant les yeux le sacrifice offert sur la croix (Gal., III, 1); l'auteur de l'épître aux Hébreux présente surtout Jésus monté au ciel et assis à la droite de Dieu, nous entretenant d'un sacrifice céleste. Par voie de conséquence, saint Paul présente le chrétien vivant dans le Christ et le Christ dans le chrétien, tandis que l'épître aux Hébreux nous le montre élevant son cœur vers ce Christ, grand-prêtre officiant pour lui à la droite de Dieu le Père. Saint Paul montre que, dans la rédemption, Jésus a satisfait à la justice divine par la substitution de sa personne à celle du pécheur; l'épître aux Hébreux laisse dans l'ombre le fait de la substitution d'une personne à une autre pour mettre surtout en relief la destruction de la victime; la valeur de cette victime était telle qu'elle ne pouvait être comparée à aucune autre victime de l'ancienne Loi.

Ce sont là, comme nous l'avons dit, des différences de point de vue et nullement des contradictions et tout s'arrangerait, observe le P. Lagrange, si l'on voulait bien considérer l'épître aux Hébreux, non pas isolément, mais comme un complément des épîtres précédentes, surtout de l'épître aux Romains; dans l'épître aux Hébreux, l'Apôtre envisagerait le Christ comme le prêtre parfait qui nous ouvre le ciel par son sacrifice et nous entraîne par son exemple sur la voie du salut.

Ces divergences, sur lesquelles on s'appuie tant pour refuser à saint Paul la paternité de l'épître aux Hébreux sont, nous allons le voir, atténuées, dans une mesure importante, par les ressemblances qu'il va falloir maintenant faire ressortir et, somme toute, nous n'aurons guère à retenir pour orienter notre conclusion que les différences de vocabulaire et surtout les différences de style.

2. *Arguments de critique interne susceptibles de confirmer l'authenticité de l'épître aux Hébreux.* — D'après la Commission biblique ces arguments sont au nombre de trois : *a.* l'unanimité parfaite de doctrine et de pensées; *b.* la similitude des avertissements et des exhortations; *c.* la concordance des locutions et des mots.

a) Unanimité parfaite de doctrine et de pensées. — Prenons, pour exemple, l'enseignement de saint Paul sur Jésus-Christ, sur la Loi et sur la foi et comparons à ce point de vue ses épîtres et la lettre aux Hébreux.

α) *Jésus-Christ.* — Jésus-Christ est le rayonnement et la gloire de son Père, il est l'empreinte de sa substance, il soutient toutes choses par sa puissante parole (Heb., I, 3 et Philip., II, 6-11 dont le parallélisme est frappant; II Cor., IV, 4; Col., I, 15). Par lui, Dieu le Père a créé le monde; par Lui, Dieu le Père soutient tout (Heb., I, 2-3; Col., I, 16, 17). Infiniment supérieur aux anges (Heb., I, 5-14; Ephes., I, 21; Col., II, 10), il règne dans les cieux assis à la droite de Dieu (Heb., I, 3; Rom., VIII, 34; Ephes., I, 20; Col., III, 1). Son nom est au-dessus de tout nom et le Christ est d'autant plus grand que son nom est plus excellent que celui des anges (Heb., I, 4; Philip., II, 9). Dans le ciel, le Christ vit toujours, nous invitant à partager avec lui l'héritage de sa gloire (Heb., II, 11; Rom., VIII, 17) et à approcher avec assurance de lui, source de toute grâce (Heb., IV, 16; Rom., I, 5).

Sa première apparition dans le monde a été un

abaissement sans exemple. Pour nous relever, Jésus s'est fait semblable en tout à nous ses frères (Heb., II, 9, 17; II Cor., VIII, 9; Philip., II, 8). Il s'est constitué notre victime après nous avoir purifiés de nos péchés (Heb., I, 3; I Cor., XV, 3); il nous a rachetés par son sang (Heb., IX, 14-18; Rom., V, 9). Par une oblation unique, il a procuré la perfection pour toujours à ceux qui sont sanctifiés (Heb., X, 14; Col., I, 14, 20). En triomphant du péché, il a triomphé du diable et de la mort (Heb., II, 14; I Cor., XV, 54). Voilà le secret motif de sa gloire actuelle, gloire qui est en raison directe de ses humiliations passées (Heb., II, 8, 9; Philip., II, 8, 9). Plus tard, aura lieu, non dans l'humiliation mais dans la gloire, une seconde apparition du Christ. Elle apportera le salut à ceux qui attendent sa venue (Heb., IX, 28; Tit., II, 13).

β) *La Loi.* — L'apôtre saint Paul et l'auteur ou le rédacteur de l'épître aux Hébreux ont, au sujet de la Loi, quoi qu'on en ait dit, différence de point de vue mise à part, la même attitude. Ils la considèrent comme une image, comme une figure, une ombre des biens à venir (Heb., VIII, 5; IX, 9; X, 1; Col., II, 16-17), comme une œuvre matérielle, élémentaire, charnelle (Heb., VII, 16; Gal., III, 3; IV, 3) tout à fait impuissante et inutile (Heb., VII, 18; Rom., VIII, 3), comme une alliance inférieure pleine de défauts à laquelle il a fallu en substituer une autre, supérieure et fondée sur de meilleures promesses (Heb., VIII, 6, 7; Gal., IV, 3). Inspiratrice de crainte, elle ne pouvait donner à ses adeptes qu'un esprit de servitude (Heb., XII, 18-21; Rom., VIII, 15). La nouvelle alliance eut Jésus-Christ pour médiateur; la Loi ne fut promulguée que par le ministère des anges (Heb., II, 2; Gal., III, 19). Vis-à-vis de la justification, elle est tout à fait impuissante (Heb., IX, 9; X, 1, 4; Rom., III, 20, 28; VIII, 2-4; Gal., II, 16). Ce n'est ni elle ni ses œuvres qui justifient; la foi seule est le vrai moyen de salut et le principe de toute sainteté (Heb., VI, 12; XI, 6; X, 38; XII, 2; Rom., I, 17; III, 28; IV, 5; 13; V, 1; Gal., III, 11). L'exemple d'Abraham est cité par l'épître aux Hébreux comme il l'est par saint Paul pour montrer le rôle de la foi dans l'accomplissement des promesses (Heb., XI, 11, 12; Rom., IV, 17-22). Le châtiment, infligé dans le désert aux Israélites pour leur incrédulité, est également allégué par les deux écrivains (Heb., III, 7-19; I Cor., X, 1-11).

γ) *La foi.* — Nous trouvons dans l'épître aux Hébreux et chez saint Paul une même notion de la foi. Elle est une adhésion de l'esprit non moins que de la volonté à la parole de Dieu (Heb., XI, 1; I Thess., II, 13; Rom., IV, 17-25). Et, bien que l'épître aux Hébreux traite de la conservation de la grâce et non de son acquisition, elle montre dans la foi la condition et la cause de toute justification et sainteté : πίστει, dix-sept fois dans Heb., XI; Rom., III, 28; II Cor., I, 24; ἐκ πίστεως dans Heb., X, 38 et Rom., I, 17; V, 1; etc., διὰ πίστεως dans Heb., VI, 12; XI, 39. Cf. C.-M. Perella, *De justificatione secundum epist. ad Hebræos*, dans *Biblica*, 1933, p. 1-21 et 150-169.

Nous avons parlé déjà des formules de citations de l'Écriture dans l'épître aux Hébreux, nous reviendrons plus loin sur ce point et sur la manière dont ces citations sont amenées. Ici, où il s'agit de doctrine, il convient de signaler que, bien que les formules de citations puissent différer, divers textes scripturaires sont utilisés d'une manière très paulinienne dans l'épître aux Hébreux. Mentionnons, à titre d'exemples : *Quia in Isaac vocabitur tibi semen*, Heb., XI, 18; Rom., IX, 7; — *Benedicens benedicam te*, Heb., VI, 13-15; Gal., III, 8-9; — *sic erit semen tuum*, Heb., XI, 12; Rom., IV, 18; — *Filius meus es tu*, du ps. II, 7; Heb., I, 5; V, 5; Rom., I, 4 et discours de saint Paul à Antioche de Pisidie, Act., XIII, 33, 34; — *Omnia subjecisti sub pedibus ejus* du ps. VII, 1, 6, dans Heb., II, 8; I Cor., XV, 27; Ephes., I, 22; — *Sede a dextris meis* du ps. CIX, 1, dans Heb., quatre fois : I, 3, 13; VIII, 1; XII, 2, dans Paul trois fois : Rom., VIII, 34; Ephes., I, 20; Col., III, 1; — *Donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum* du ps. CIX, 2, dans Heb., X, 13; I Cor., XV, 25; — *Hoc est testamentum*, dans Heb., VIII, 10; Rom., XI, 27; — *Justus meus ex fide vivit*, dans Heb., X, 38; Rom., I, 17; Gal., III, 11; — *Mihi vindicta et ego retribuam*, dans Heb., X, 30; Rom., XII, 19.

Par ailleurs, il arrive à saint Paul de citer parfois des témoignages ou des faits étrangers à l'Écriture, puisés par lui dans les traditions juives ou chrétiennes, tels que l'insurrection de Jannès et de Jambrès contre Moïse (II Tim., III, 8) ou l'apparition du Christ ressuscité à plus de cinq cents frères (I Cor., XV, 6). Or l'épître aux Hébreux présente le même phénomène; elle parle de la verge d'Aaron qui avait fleuri (IX, 5), de l'aspersion faite sur le livre et sur tout le peuple par Moïse avec le sang des taureaux et des boucs (IX, 19), de la frayeur de Moïse s'écriant : « Je suis terrifié et tout tremblant » (XII, 21). On trouve aussi dans l'épître aux Hébreux un goût des sens mystiques, des interprétations allégoriques de l'Ancien Testament qui rappelle le procédé d'argumentation de saint Paul dans l'histoire figurative des deux fils d'Abraham (Gal., IV, 22-31) et dans l'exposition allégorique de la sortie d'Égypte (I Cor., X, 1-6). Qu'on lise, par exemple, les passages de l'épître aux Hébreux sur Moïse (XI, 24-28) ou sur Melchisédech, sa personne et son nom (VII, 1-3), ceux sur la Terre promise, figure du repos de Dieu et de notre repos (IV, 3-11), sur la supériorité de Jésus par rapport aux anges (I, 5 sq.). Enfin, l'épître aux Hébreux établit des parallèles fréquents et prolongés entre Jésus-Christ et les anges (I, 5-14), entre le Fils de Dieu et Moïse (III, 1-19), entre le pontife de la loi nouvelle et Aaron (IV, 14-V, 5), entre Jésus-Christ et Melchisédech (V, 6-10), entre Melchisédech et Aaron VII, 1-10), entre l'Ancien et le Nouveau Testament (VIII, 6-13), entre les sacrifices mosaïques et le sacrifice de Jésus-Christ (IX, 1-20), entre l'alliance du Sinaï et celle du mont Sion (XII, 17-24). Ces parallèles sont tout à fait dans le goût de saint Paul; rappelons-nous celui entre les deux Adam (Rom., V, 12-19; I Cor., XV, 45-49), entre la promesse et la Loi (Gal., III, 13-25), entre les deux alliances (Gal., IV, 22-31).

b) Similitude des avertissements et des exhortations. — Dans l'épître aux Hébreux et dans saint Paul il y a les mêmes avertissements pour profiter des grâces du Seigneur (Heb., XII, 15; I Cor., VI, 1), pour ne pas se relâcher et persévérer dans le bien et la vertu (Heb., VI, 12; X, 36; XII, 1; Rom., V, 3, 4), pour vivre en paix avec tous (Heb., XII, 14; Rom., XII, 18; XIV, 19), pour persévérer dans l'amour fraternel (Heb., XIII, 1; Rom., XII, 10), pratiquer l'hospitalité (Heb., XIII, 2; Rom., XII, 13), éviter les fausses doctrines (Heb., XIII, 9; I Tim., IV, 1-7; VI, 20, 21; II Tim., II, 14-18; III, 7-9, 14; Tit., I, 11, 14; II, 1). On y trouve également les mêmes insistances de la part de l'apôtre saint Paul pour obtenir des prières à son intention (Heb., XIII, 18; Rom., XV, 30; Ephes., VI, 19; I Thess., V, 25; II Thess., III, 1).

c) Concordance des locutions et des mots eux-mêmes. — Commençons par les citations et leurs formules d'introduction. S'il y a environ trente citations de l'Écriture dans l'épître aux Hébreux, n'oublions pas qu'il y en a quarante dans l'épître aux Romains, cf. Venard, *Citations de l'A. T. dans le N. T.*, dans le *Supplément*, t. II, col. 26-27. L'anonymat dans la citation, signalé pour l'épître aux Hébreux, se retrouve fréquemment aussi dans les épîtres de saint Paul et avec des formules qui rappellent celles employées par l'épître aux Hébreux : λέγει seul dans Rom., IX, 15, 25; II Cor., VI, 2; Gal., III, 16; Ephes., IV, 8; avec λέγει ἡ γραφή à sept reprises ou encore « selon ce qui est dit » (Rom.,

IV, 18) ou « écrit » (II Cor., IV, 13). La formule γέγραπται, si anonyme elle aussi, est utilisée également par saint Paul et elle n'est accompagnée que cinq ou six fois d'une indication précise. Signalons aussi comme formules de citations identiques : *in Osee dicit*, Rom., IX, 25; *et in David dicens*, Heb., IV, 7.

Si, maintenant, nous envisageons le vocabulaire, nous rencontrons dans l'épître aux Hébreux quarante-huit termes qui sont exclusivement pauliniens. Holtzmann en a dressé la liste dans son *Lehrbuch der Einleitung...*, 3e édit., 1892, p. 298 et Lusseau-Collomb l'ont reproduite dans leur *Manuel*, t. V, 1re part., p. 192. A ce même point de vue, von Soden a relevé des points de contact indiscutables entre l'épître aux Hébreux et l'épître aux Galates, cf. *Hebräerbrief*, 3e édit., p. 3. On a même signalé sept mots employés par saint Paul pour la première fois et qui se trouvent également dans l'épître aux Hébreux : ἁγιότης, ἀφιλάργυρος, ἐπισυναγωγή, καθώσπερ, νεκρόω, πληροφορία, συγκληρονόμος, trois autres qui ne se trouvent dans aucun autre livre du Nouveau Testament et qui sont à la fois dans saint Paul et dans l'épître aux Hébreux. Ainsi περισσοτέρως, dix fois dans saint Paul, deux fois dans l'épître aux Hébreux; νυνί, dix-huit fois dans saint Paul, deux fois dans notre épître; καθάπερ, onze fois dans saint Paul et une fois dans l'épître aux Hébreux.

Mais ce sont surtout les locutions et les images propres à saint Paul qu'il convient de relever et de mettre en relief pour montrer à quel point l'auteur ou le rédacteur de notre épître peut dépendre de l'Apôtre : Dieu appelé *Dieu vivant* et *Dieu de paix*, locutions qui ne se trouvent nulle part en dehors des épîtres de saint Paul (pour *Dieu vivant*, cf. Heb., III, 12, et quatre fois dans saint Paul : II Cor., III, 3; I Thess., I, 9; I Tim., III, 15 et IV, 10; — pour *Dieu de paix*, cf. Heb., XIII, 20 et six fois dans saint Paul : Rom., XV, 23; I Cor., XIII, 1; XIV, 33; Philip., IV, 9; I Thess., V, 23; II Thess., III, 16). Jésus-Christ par qui et pour qui sont toutes choses *propter quem et per quem*, cf. Heb., II, 10, et Rom., XI, 36; I Cor., VIII, 6; Col., I, 16; médiateur d'une alliance nouvelle (Heb., VIII, 6; IX, 15; II Cor., III, 6); — le qualificatif de πρωτότοκος, appliqué à J.-C. (Heb., I, 6; Col., I, 15); — les œuvres, les bonnes œuvres et la charité sans cesse associées parmi les fruits que les fidèles doivent produire pour être agréables à Dieu (Heb., VI, 10; X, 22, 24; Col., I, 4, 5; I Thess., I, 3); — la parole de Dieu comparée à un glaive (Heb., IV, 12; Ephes., VI, 17); — le lait de la doctrine élémentaire et la nourriture solide de la science (Heb., V, 12-13; I Cor., III, 2); — la distinction des enfants et des adultes (Heb., V, 12; Gal., IV, 3; Heb., V, 14 et I Cor., XIV, 20); — les fidèles ou les apôtres exposés en spectacle, Heb., X, 33 et I Cor., IV, 9, devant conserver la paix, *pacem sequentes cum omnibus*, Heb., XII, 14 et Rom., XIV, 19; écouter les *logia* de Dieu, Heb., V, 12 et Rom., III, 2; servir les saints, *ministrare sanctis*, (Heb., VI, 10 et Rom., XV, 25); — l'association fréquente des trois vertus théologales (Heb., VI, 10-12 et X, 22-24 et I Cor., XIII, 13; Col., I, 4, 5; I Thess., I, 3); — la tournure τε γάρ, (Heb., II, 11 et Rom., I, 26; II Cor., X, 8); καταργεῖν, détruire dit de la mort en relation avec le péché et le diable, (Heb., II, 14 et I Cor., XV, 26; II Tim., I, 10); — l'autel ou la table du Seigneur aliment du chrétien (Heb., XIII, 10 et I Cor., X, 14-21); — la Jérusalem céleste ou d'en-haut (Heb., XII, 22 et Gal., IV, 25); — l'Église indiquée comme le temple ou la maison de Dieu (Heb., III, 2-6; et I Cor., III, 9, 16; Ephes., II, 20; I Tim., III, 15); — le péché désigné comme un fardeau (Heb., XII, 1 et Rom., VI, 14); — la vie chrétienne comparée à une course (Heb., XII, 1 et I Cor., IX, 24; Gal., V, 7; Philip., III, 2; II Tim., IV, 7), à un combat (Heb., X, 32 et I Cor., IX, 27; Philip., I, 30; I Tim., VI, 12; IV, 7) et les deux images se suivent dans le même ordre en Heb., XII, 1-4 et I Cor., IX, 24-27; — la doxologie en l'honneur du Christ (Heb., XIII, 21; Rom., XVI, 27; II Tim., IV, 18); — enfin, le souhait final de l'épître aux Hébreux, XIII, 24 que l'on retrouve six fois dans saint Paul : Ephes., VI, 24; Philip., IV, 23; I Thess., V, 28; II Thess., III, 18; I Tim., VI, 21; Tit., III, 15.

Cette parenté d'expressions et d'idées donne vraiment à réfléchir; et l'on comprend que certains critiques ne veuillent pas, même en dépit des différences si remarquées du style, refuser à saint Paul la composition de l'épître aux Hébreux. L'Apôtre, disent-ils, s'adressant à un auditoire aussi cultivé que l'étaient certains juifs de Jérusalem a modifié son style pour ne pas les choquer par la dureté de son langage. N'avons-nous pas, comme exemple d'adaptation précédent ou parallèle, suivant la date que nous lui assignons, la lettre de Jacques adressée aux douze tribus, au grec si correct et si élégant que cette épître constitue l'un des plus beaux morceaux de la littérature chrétienne primitive? Paul avait, dit-on, assez de génie — il l'a bien montré à Athènes — pour être capable de donner sur ce point satisfaction à ses lecteurs. Et il pouvait d'autant mieux soigner son style, remarque B. Heigl, *Verfasser und Adress des Briefes an die Hebräer*, Freiburg-im.-Br., 1905, p. 51-58, qu'il ne s'agissait pas évidemment pour lui, dans le cas présent, d'un vain exercice de rhétorique mais d'une exigence du milieu, donc d'un moyen de faire accepter son enseignement en le présentant mieux. Le R. P. A. Vitti déclare, de son côté, que fond et forme ne font qu'un dans l'épître aux Hébreux et que celle-ci, si elle n'est pas de Paul n'est de personne (*L'ambiente vero della Lettera agli Ebrei*, dans *Miscellanea biblica*, Romæ, 1934, p. 245-276). Revenant de nouveau sur le même sujet, en 1936, il conclut son étude par cette sentence catégorique : *o l'ha scritta S. Paolo o nessun altro* (p. 166, *Le bellezze stilistiche della Lettera agli Ebrei*, dans *Biblica*, 1936, p. 137-166). Quant à nous, nous croyons, néanmoins que l'épître aux Hébreux révèle un talent littéraire assez différent de celui que nous montrent les autres écrits de saint Paul; une transformation si complète nous paraît peu vraisemblable. Et comme l'épître aux Hébreux procède, à n'en pas douter, de la même inspiration que les autres lettres de Paul, ne pourrait-on pas trouver une explication satisfaisante, tout à la fois, des divergences et des ressemblances non moins notables de vocabulaire, de style et de pensées en supposant qu'un autre que Paul a tenu la plume. Les anciens avaient songé à un traducteur ou bien ils avaient distingué l'*auctor* du *scriptor*. Si l'on prenait ce traducteur ou ce rédacteur dans l'entourage immédiat de saint Paul à tel point qu'il ait pu être pénétré de son esprit et de sa doctrine, familiarisé avec ses tours de phrases, ses comparaisons et ses analogies, n'aurait-on pas des chances sérieuses d'approcher vraiment de la solution exacte du problème littéraire que pose à tout critique l'examen consciencieux de l'épître aux Hébreux? La Commission biblique ne nous interdit nullement de nous engager dans cette voie.

ART. 3. — Utrum Paulus apostolus ita hujus epistolæ auctor censendus sit, ut necessario affirmari debeat, ipsum eam totam non solum Spiritu Sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse, qua prostat?	ART. 3. — L'apôtre Paul doit-il être estimé auteur de cette épître à ce point qu'on doive nécessairement affirmer que lui-même non seulement l'a conçue et rédigée tout entière sous l'inspiration du Saint-Esprit, mais encore lui a donné sa forme actuelle?
RESP. — Negative, salvo ulteriori Ecclesiæ judicio.	RÉP. — Non, en sauvegardant le jugement ultérieur de l'Église.

Enchirid. biblic., n. 431.

Usons de la liberté que nous laisse présentement l'Église et examinons si celui qui donna à l'épître aux Hébreux sa forme actuelle fut un traducteur ou un rédacteur, comme le voulait le P. Cornely, l'un des plus fermes tenants, pourtant, de l'authenticité de l'épître aux Hébreux.

Impressionnés par les particularités de l'épître aux Hébreux et assurés cependant par une tradition ancienne et autorisée que cette épître remontait à saint Paul, plusieurs Pères et écrivains ecclésiastiques, Pantène, Clément d'Alexandrie, Eusèbe, saint Jérôme, Pélage, Théodoret, Euthalius, saint Jean Damascène, etc., virent en elle un écrit rédigé d'abord en araméen, et traduit ensuite en grec par un disciple de Paul, Luc ou Clément de Rome. Au Moyen Age, saint Thomas, plus tard Cornélius a lapide, Noël Alexandre, Valroger, Bacuez adoptèrent cette opinion qui fut reprise, de nos jours, mais sans succès par B. Heigl (*Verfasser und Adress des Briefes an die Hebräer*) et qui est, maintenant, communément abandonnée, non certes sans de sérieuses raisons.

Notons d'abord que les anciens présentèrent toujours l'hypothèse d'un original araméen comme une simple conjecture, jamais comme une tradition, et personne ne put se vanter d'avoir vu cet original, comme firent les nazaréens à propos de l'Évangile primitif de saint Matthieu.

De plus, le grec de l'épître aux Hébreux n'a rien d'une traduction; il a la pureté et l'élégance d'une œuvre originale. Pour bien s'en rendre compte, il suffit de le comparer avec celui des LXX. Alors que la phrase d'un original sémitique est morcelée, faite de propositions simplement reliées entre elles par le *vav* copulatif, la phrase de l'épître aux Hébreux est faite de propositions subordonnées, bien agencées, régulièrement balancées, réunies par des conjonctions de manière à constituer un tout plein d'harmonie. Pour obtenir un pareil résultat, le traducteur d'un original sémitique aurait dû transformer totalement son texte primitif et c'est là une hypothèse absolument chimérique. Derrière la version grecque d'un Livre saint ou d'un apocryphe, un critique un peu exercé devinera toujours et assez rapidement l'original hébreu ou araméen. Seulement il y a dans l'épître aux Hébreux des hébraïsmes comme « goûter la mort », σπέρμα, semence avec le sens de postérité, « sortir du sein » pour signifier « naître », « la parole de sa puissance » pour dire sa parole puissante, en moins grand nombre certes que dans les autres écrits du Nouveau Testament, mais en nombre néanmoins suffisant pour nous permettre d'affirmer que celui qui donna à notre épître sa forme actuelle fut peut-être juif, qu'en tout cas il fut certainement nourri de la lecture des LXX. Par contre les jeux de mots élégants et voulus, les allitérations, les assonances et paronomases : πολυμερῶς, πολυτρόπως (Heb., I, 1); ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν (Heb., V, 8); ἐγγίζομεν, ἔγγυος (Heb., VII, 19, 22); ἄμεμπτος, μεμφόμενος (Heb., VIII, 7, etc.); l'emploi d'expressions qui n'ont pas leur équivalent dans la langue hébraïque nous imposerait de choisir quelqu'un qui userait d'une liberté que n'a pas d'ordinaire un traducteur et qui soit parfaitement au courant de la langue grecque pour la manier avec tant d'habileté.

Disons enfin que les citations de l'Écriture, faites toujours d'après les LXX, excluent aussi l'hypothèse d'une traduction; on ne voit pas, en effet, un traducteur araméen citant toujours d'après la version grecque ou changeant délibérément nombre de citations pour les rendre conformes aux LXX. Abandonnons donc tout à fait cette hypothèse d'un traducteur; elle se heurte à tant d'invraisemblances que le fin critique qu'était saint Jérôme avait dû, pour se la rendre admissible, déclarer que le traducteur avait lutté d'éloquence avec son modèle et l'avait même surpassé : *Scripserat Paulus, ut Hebræus Hebræis, hebraice, id est suo eloquio disertissime, ut ea quæ eloquenter scripta fuerant in hebræo, eloquentius verterentur in græcum, et hanc causam esse quod a cæteris Pauli epistolis discrepare videtur. De vir. illustr.*, v, *P. L.*, t. XXIII, col. 619.

C'est donc vers un rédacteur différent de l'apôtre saint Paul qu'il convient de s'orienter si l'on veut user de la latitude que nous laisse, pour l'instant du moins, la Commission biblique. « Si je donnais mon sentiment, disait autrefois Origène, je dirais que les pensées sont de l'Apôtre mais que le langage et la composition sont de quelqu'un qui s'est souvenu des enseignements apostoliques et a expliqué les paroles de son Maître » (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXV; *P. G.*, t. XX, col. 584-585).

En effet, on peut fort bien concevoir que saint Paul voulant écrire aux Hébreux ait chargé l'un de ses disciples du soin de rédiger sa lettre. Mais il ne suffirait pas de dire avec Origène que ce disciple aurait écrit de mémoire la prédication de son Maître. Pour que saint Paul soit vraiment, comme le veut la tradition, l'auteur de l'épître, il faut que, sous l'inspiration du Saint-Esprit, il ait conçu l'idée première de la lettre, qu'il en ait élaboré le plan dans son ensemble et qu'il ait communiqué sa pensée, son but et ses désirs. Son disciple s'est ensuite mis à l'œuvre. Son labeur ne fut pas du tout celui du scribe qui écrit sous la dictée d'autrui. Il dut se livrer à un véritable travail de composition, faire appel à toutes les ressources de son intelligence pour disposer, selon le plan fourni et le but indiqué, dans un ordre logique les divers éléments de sa thèse, grouper ses preuves et revêtir l'ensemble de son style, donnant ainsi à l'épître le cachet indéniable de sa personnalité, laquelle s'affirme par la pureté de la diction, le mode d'introduction des citations, les particularités du vocabulaire. Pour réaliser son œuvre, il a bénéficié de l'inspiration de l'Apôtre dans la mesure où il suivait son impulsion et, quand il usait de sa liberté, il devenait à son tour directement l'instrument du divin Esprit. Enfin, quand la lettre fut terminée, saint Paul la lut; il y fit, au besoin, s'il le jugea bon, certaines retouches; en tout cas son travail personnel s'étendit à toute l'épître, du moins quant à la substance de la doctrine et des idées, de telle manière qu'il en prit la pleine et entière responsabilité. Peut-être même ajouta-t-il de sa main, ou tout au moins dicta-t-il cet épilogue qui tranche si nettement sur l'ensemble de l'épître (Heb., XIII, 18-25).

Une telle conception de l'élaboration et de la composition de l'épître aux Hébreux a le double avantage de sauvegarder son authenticité substantielle et de résoudre les objections de critique interne formulées contre elle. L'absence de titre et d'adresse, le début impersonnel et solennel s'expliquent. L'Apôtre n'a pas tenu la plume; pour ce motif ou pour ne pas indisposer les destinataires, il n'a pas voulu se nommer. Par ailleurs, il fallait que restât dans l'ombre la personnalité du rédacteur dont la responsabilité n'était pas engagée. Les particularités de style et de diction, les ressemblances générales avec les doctrines ou les locutions de Paul n'ont pas davantage lieu de nous surprendre. Si familiarisé avec l'enseignement ou les œuvres de Paul que fût le rédacteur, il lui était impossible de se défaire complètement de sa personnalité et cette personnalité s'accuse dans son style, dans sa manière de concevoir et de présenter les choses et les faits.

Et maintenant pouvons-nous percer le voile de l'anonymat derrière lequel s'est dérobé le rédacteur de l'épître aux Hébreux? C'est bien difficile comme on va pouvoir en juger.

Voyons d'abord, d'après l'épître elle-même, les

conditions générales auxquelles doit satisfaire tout candidat éventuel.

Il doit avoir appartenu à la seconde génération chrétienne, car le message évangélique lui a été transmis par ceux qui le reçurent du Christ (Heb., II, 3). Sa conformité de doctrine, de pensées, de locutions avec saint Paul exige qu'il ait vécu dans son entourage immédiat et se soit pénétré de son enseignement, sinon même de ses écrits. Sa connaissance des cérémonies juives impose presque qu'il ait été juif et non païen. Son style semble indiquer que le grec était sa langue maternelle et l'ensemble de sa dialectique paraît attester chez lui une éducation alexandrine plutôt qu'une éducation palestinienne; il faut enfin qu'il se soit trouvé avec saint Paul au moment où fut rédigée l'épître aux Hébreux. On hésitait autrefois entre Clément de Rome, Luc et Barnabé; pour s'être allongée, la liste des prétendants n'a pas rendu le choix moins difficile.

On a parlé de Clément de Rome : autrefois Eusèbe, saint Jérôme, Théodoret, Euthalius; plus près de nous : Aberlé, Kaulen Cornely. Pourquoi? A cause des ressemblances de la *Lettre de Clément aux Corinthiens* avec l'épître aux Hébreux; mais ces ressemblances ne portent que sur des emprunts; hors de là tout diffère.

On a songé à Luc (Hug, Döllinger, Brown, Huyghe); il fut disciple de Paul, vécut longtemps avec lui, surtout à partir de 58 et ses écrits offrent quelques traits d'analogie avec l'épître aux Hébreux; ce sont là de bien faibles titres.

On a mis en avant le nom d'Apollos d'Alexandrie : autrefois Luther, plus récemment, Reuss, de Pressensé, Albani, Belser, Rohr, etc. Certes, Apollos a pour lui sa culture alexandrine, sa connaissance des Écritures, son éloquence qui séduisit les Corinthiens, mais rien ne prouve qu'il ait vécu près de saint Paul vers 63-67.

Dom Chapmann a avancé le nom du presbytre Aristion que nous connaissons par Papias et auquel certains ont attribué déjà la finale de Marc (XVI, 9-20); on a cru découvrir des similitudes d'expressions entre cette finale et l'épître aux Hébreux! Cf. *Aristion author of the epistle to the Hebrews*, dans *Revue bénédictine*, 1905, p. 49-62. M. G. Bardy a qualifié fort justement cette attribution d'*hypothèse indémontrable*, cf. ARISTION, dans le *Supplément*, t. I, col. 619-621.

On a songé sans plus de raison à Aquila et Priscille (Harnack), à Silas (Riehm, Godet, Wohlenberg), au diacre Philippe (Ramsay), à un juif alexandrin : Westcott, Ménégoz, Davidson, etc.

Mais, avouons-le, le nom qui rallie le plus de suffrages, c'est, sans contredit, celui de Barnabé : Fouard, Prat, Bartlet, B. Weiss, Meyer, Zahn, Riggenbach, Dibelius, Endemann, Bornhäuser, Walker. C'est lui qui semble le mieux réaliser la plupart des conditions énumérées. Il a en sa faveur l'attestation très nette de Tertullien (*De pudic.*, c. XX, *P. L.*, t. II, col. 1021), peut-être même la tradition primitive de l'Église latine, celle tout au moins de l'Église d'Afrique; il a pour lui la liste du *Codex Claromontanus*, l'opinion de quelques-uns au temps de saint Philastre, le témoignage de la Xe des homélies du pseudo-Origène. Par ailleurs, Barnabé était de la seconde génération chrétienne; il avait vécu dans l'intimité de saint Paul, et il avait été son compagnon de voyage et d'apostolat lors de la première mission; il était très au courant de la communauté palestinienne et des difficultés que l'Évangile y avait rencontrées, des regrets que pouvaient avoir des judéo-chrétiens privés des cérémonies du Temple; il connaissait lui-même fort bien ces cérémonies puisqu'il était lévite, et aussi tous les usages du peuple juif. Enfin, originaire de Chypre, il avait parlé le grec dès son enfance et avait bien pu recevoir son éducation à Alexandrie, tant étaient alors réguliers et faciles les rapports entre l'île et la métropole égyptienne. Une seule difficulté subsiste; il s'était brouillé avec saint Paul au début de la seconde mission, mais peut-être se réconcilia-t-il plus tard avec lui, comme le cas se produisit pour Marc (Col., IV, 10; Philem., 24; II Tim., IV, 11). Mais si, pour ce dernier, nous connaissons en toute certitude le fait de cette réconciliation, il n'en est pas de même pour Barnabé; aucun document ne nous le montre dans l'entourage de saint Paul vers les années 63-67. Dans ces conditions, il semble difficile, bien que les Actes et les Epîtres ne nous disent pas tout, de pouvoir affirmer que Barnabé rédigea l'épître aux Hébreux à la demande de saint Paul, suivant ses indications et sous son contrôle.

Barnabé écarté, il est vraiment impossible de se prononcer en faveur d'un autre avec quelques chances de certitude et il est probable qu'on ne saura vraisemblablement jamais quel fut dans l'entourage de saint Paul le personnage qu'il honora de cette mission. De nos jours, comme à l'époque d'Origène, il convient de redire : « Dieu seul le sait! » Après tout, ne sommes-nous pas fixés sur l'essentiel puisque nous savons, d'après la tradition, que cette épître remonte certainement à saint Paul.

BIBLIOGRAPHIE. — La décision de la Commission biblique sur l'épître aux Hébreux a été commentée par L. Méchineau : *L'Epistola agli Ebrei secondo le risposte della Commissione biblica*, dans *La Civiltà cattolica*, 1916, t. I, p. 271-284; 665-679; t. II, p. 156-169, 529-545; t. III, p. 13-24, 271-282, 532-546; t. IV, p. 21-34, 277-287, 528-539; 1917, t. I, p. 161-174, 407-420, 663-677; t. II, p. 143-156, 480-493; t. III, p. 45-57, 311-320, et par l'*Ami du clergé*, 1919, p. 897-908, 1025-1032, 1137-1144.

L. PIROT.

HEIDET (Louis). — I. BIOGRAPHIE. — M. Heidet naquit à Mulhouse en 1850 et il mourut le 19 décembre 1935, à l'hospice de l'ordre de Malte ou hospice de Tantour, situé à mi-chemin entre Jérusalem et Bethléem.

Il fit ses études au séminaire de Strasbourg et devint prêtre de ce diocèse, mais sa constitution trop faible le contraignit, avec l'agrément de son évêque, à chercher du ministère en Algérie. Toute trace de maladie avait disparu chez lui au bout de trois ans et quand le cardinal Lavigerie chercha des volontaires pour remédier en Palestine à la pénurie de prêtres catholiques, il fut l'un des premiers à partir.

Arrivé en Palestine en 1881, il entrait aussitôt dans la congrégation des prêtres de N.-D. de Sion, fondée par le Père Alphonse-Marie de Ratisbonne pour la conversion des juifs. Il ne devait d'ailleurs y rester que quelques années, puisqu'il la quittait avec quelques autres, en 1884, à la mort du P. Ratisbonne, voyant que la situation politique laissait peu d'espoir que pût être alors réalisé le but principal de la fondation de cet institut. Il devenait alors secrétaire du patriarche latin de Jérusalem, fonction dont il lui fallut se démettre peu après, son zèle l'ayant compromis dans la lutte contre des traditions franciscaines peu scientifiques mais auxquelles tenait le patriarche d'alors, Mgr Piavi. L'abbé Heidet se retira alors dans une cellule du vicariat patriarcal maronite où il mena une vie d'anachorète, partageant son temps entre la prière et ses chères études palestiniennes. En 1907 seulement, s'offrit à lui le poste d'aumônier à l'hospice de Tantour; il l'accepta et y demeura vingt-huit ans, jusqu'à sa mort, à l'âge de 85 ans.

II. ACTIVITÉ SCIENTIFIQUE. — M. Heidet fut l'un des pionniers les plus actifs de la palestinologie. Il fut poussé à choisir ce domaine où durant un certain temps, il fut une autorité, par les officiers cartographes du *Palestine Exploration Fund* et par les Pères blancs de Jérusalem. En un temps où il n'y avait encore en Palestine qu'une seule route carrossable, M. Heidet par-

courut à cheval plaines, vallées et montagnes de la Terre sainte; il saisissait rapidement et facilement le caractère topographique des contrées qu'il visitait et l'enregistrait fidèlement dans sa mémoire. A l'étude des lieux, il joignait celle des documents dans les archives et bibliothèques.

Il fut l'un des principaux collaborateurs du *Dictionnaire de la Bible* que publia, à Paris, M. Vigouroux, de 1895 à 1912. La majeure partie des articles sur le site des anciennes villes, sur les vallées, les fleuves et les montagnes dont les noms se rencontrent dans la Bible sont dus à sa plume et la plupart d'entre eux sont illustrés de clichés d'une grande finesse bien supérieurs aux dessins plus ou moins fantaisistes des auteurs d'autrefois. A ce titre le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, auquel il aurait voulu collaborer davantage si son grand âge ne l'en eût empêché, se devait de rendre à sa mémoire un hommage de particulière gratitude.

Quand, en 1898, les Pères dominicains inaugurèrent leur École biblique, M. Heidet se mit à leur service et durant plus d'un an il assura le cours de topographie biblique. Pendant longtemps sa connaissance des Lieux saints fit de lui le guide très estimé de nombreux savants catholiques désireux de visiter la Palestine et, après l'inauguration de l'Institut biblique pontifical de Jérusalem, ce fut encore lui qui guida, à travers le pays, les premières excursions scientifiques.

M. Heidet fut le premier à défendre l'authenticité du sanctuaire de Saint-Étienne le Protomartyr, découvert en 1881 et acquis peu après par le P. M. Lecomte, O. P., en faveur de son ordre. Il fut aussi l'un des premier à désigner l'emplacement de la basilique de la Sainte-Sion, dont les vestiges avaient en partie disparu et que recouvre sur un point le sanctuaire de la Dormition. Il défendit avec ardeur la tradition de la mort à Jérusalem de la très sainte Vierge et il maintint avec succès Rentis comme patrie de Joseph d'Arimathie. On lui doit aussi quelques découvertes assez importantes, entre autres, celle de la patrie d'Élie le Thesbite, à Listib, en Transjordanie; celle de la basilique de la Multiplication des pains et de la chapelle du Sermon des Béatitudes. Il retrouva, en Judée, le nom de l'hysope survivant sous la forme de *Zou'oufa* et il a pu prouver que le *thymus capitatus* des botanistes représentait la plante rituelle prescrite par Moïse.

Il fut moins heureux en d'autres cas : en identifiant le mont Sion chrétien avec le mont Sion de l'époque de David, thèse aujourd'hui généralement abandonnée; en fixant la date de la formation de la mer Morte après Abraham, alors qu'elle existait dès l'époque tertiaire; en plaçant Cana à Qana-el-Djebil à 9 km. au nord de Nazareth au lieu de Kefr Kenna et en localisant à Koubeileh le sanctuaire de l'Arche d'alliance. D'ailleurs, dans les dernières années de sa vie il avait peine à suivre les progrès des fouilles et des études archéologiques et il n'admettait qu'avec difficulté que des données nouvelles puissent rectifier ou parfois bouleverser des positions qu'il considérait comme inexpugnables et définitivement acquises.

Bibliographie. — En dehors de très nombreux articles qu'il donna au *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, M. Heidet écrivit dans le *Supplément au Dictionn. de la Bible ; Antipatris* ou *Antipatride, Arimathie, Assomption* en collaboration avec M. Pirot, *Ataroth Addar, Béatitudes (Mont des)*. Il publia aussi : en 1887, *Étude critique et topographique : où se trouve à Jérusalem le lieu de la lapidation de saint Étienne ?* puis, *Le dernier ermite en Palestine*, vie du P. Viallet, ermite et fondateur de la trappe de N.-D. des Sept-Douleurs à El-Athroun. Enfin, en 1924, il se chargea d'une nouvelle édition, revisée par lui de l'*Atlas scripturae sacrae* de Riess, Fribourg-en-Brisgau, Herder.

L. Pirot.

HELLÉNISME.

HELLÉNISME. — On désigne généralement sous ce nom la pénétration de la langue et de la civilisation grecques non seulement dans les grandes villes du monde méditerranéen, mais dans tous les pays conquis par Alexandre le Grand et soumis à l'autorité de ses successeurs. Ainsi compris l'hellénisme trouve son point de départ dans les années décisives du règne d'Alexandre. On fixe son achèvement au moment où Justinien ferme les célèbres écoles d'Athènes.

A peine est-il besoin d'ajouter que l'hellénisme avait été préparé longtemps avant le règne d'Alexandre par l'établissement, sur tout le pourtour de la Méditerranée, de colonies grecques qui avaient largement répandu avec la monnaie, les produits fabriqués, la langue, bien des idées morales et religieuses : le conquérant macédonien a profité du lent travail qui avait été accompli de la sorte; lui-même et ses héritiers ont pu le cristalliser d'autant plus facilement qu'ils étaient les maîtres du pouvoir; mais ils n'ont pas créé de toutes pièces l'hellénisme en imposant, de quelque manière que ce fût, leur culture à des peuples vaincus.

Il est plus nécessaire de remarquer que la civilisation hellénique, lorsqu'elle a pénétré en Égypte, en Asie Mineure, en Syrie, en Mésopotamie, et plus loin encore, jusqu'aux frontières de l'Inde, s'est trouvée en présence d'autres civilisations, plus anciennes et sur certains points, tout au moins, plus développées. Elle n'a pas supprimé ces civilisations, elle ne les a pas absorbées, mais elle a subi leur influence; elle a reçu autant qu'elle a donné, dans le domaine religieux en particulier, si bien que le mot qui convient peut-être le mieux à caractériser l'époque hellénistique est celui de syncrétisme.

Il ne faut d'ailleurs pas être dupe de certaines apparences. Parce qu'une élite, répandue sur tout le pourtour de la Méditerranée, parle plus ou moins bien une certaine langue grecque, parce que cette langue est aussi devenue pour la masse indigène une auxiliaire commode, parce qu'elle est enfin le véhicule des doctrines religieuses, philosophiques ou littéraires qui sont répandues partout, on est souvent tenté d'exagérer l'importance de l'hellénisme. Il suffit de gratter un certain vernis de civilisation grecque qui peut faire illusion : on ne tarde pas à trouver, toujours vivantes, les langues, les religions, les coutumes des différents peuples où s'est propagé l'hellénisme. « Tite-Live, XXXVII, 54, 22, disait des villes d'Asie Mineure qu'elles ressemblaient à des îlots grecs battus par une mer barbare : le mot est juste pour presque toutes les provinces de l'empire séleucide : l'hellénisation du continent asiatique, vers le début du IIe siècle, n'est pas ce que l'on imagine trop souvent. Laissons de côté les régions qui, de très bonne heure, ont échappé à l'emprise des Séleucides; mais même en Mésopotamie — exception faite peut-être pour Babylone — même en Phénicie ou en Palestine, même en Syrie, il faut se garder soigneusement d'exagérer le rôle ou l'influence directe des héritiers d'Alexandre. Sous les derniers d'entre eux, on verra dans la cité presque entièrement grecque de Doura-Europos le vieux fond araméen remonter à la surface; en pleine Mésopotamie, on assistera au réveil de l'antique civilisation iranienne. En Phénicie, en Palestine, les Sémites conserveront intactes leurs coutumes ancestrales et, en Syrie, les Grecs n'arriveront pas toujours à lutter victorieusement contre une foule de traditions séculaires » (R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, Paris, 1934, p. 496-497).

Même spectacle en Égypte : « L'administration de l'Égypte ptolémaïque est hellénisée. De ci, de là, il y a bien des colonies militaires grecques; l'armée, la marine sont organisées à la grecque, et la première à la macédonienne; la seule langue officielle, semble-t-il, est le grec. On trouve partout, même dans les plus

petites bourgades, des fonctionnaires, des soldats grecs. Dans la vieille capitale de l'ancien empire, à Memphis, il existe probablement une importante minorité grecque... Mais nulle part n'est perceptible une durable influence grecque sur l'évolution générale, sur la mentalité même du pays... Pour admirable qu'il ait été, le rayonnement de l'hellénisme en Égypte a été strictement limité aux environs de quelques sites privilégiés » (Id., *ibid.*, p. 520-521).

Ces constatations sont faites pour le temps où la conquête romaine va soumettre à une autorité unique tous les pays que s'étaient partagés les successeurs d'Alexandre. Elles valent encore, à peu de choses près, pour l'époque de la domination romaine. Si la Grèce, pour reprendre la formule d'Horace, soumet son farouche vainqueur et si Rome s'hellénise assez pour que le grec y devienne une langue familière à tous les hommes cultivés, les vieux pays de l'Orient demeurent réfractaires. Les grandes villes, Antioche, Smyrne, Éphèse, Alexandrie, sont toutes grecques : le peuple se presse dans les amphithéâtres; les temples sont construits sur les modèles classiques du Parthénon; dans les bibliothèques s'accumulent les œuvres des auteurs illustres de la Grèce. Dès que l'on entre dans la campagne, on retrouve intactes les coutumes locales. On parle syriaque aux portes d'Antioche et copte aux portes d'Alexandrie. Lorsque les paysans des villages voisins d'Antioche assistent aux sermons de saint Jean Chrysostome, l'orateur remarque qu'il n'en est pas compris. Saint Athanase d'Alexandrie rédige en grec la plupart de ses ouvrages, mais il est probable qu'il en écrit d'autres en copte, à l'usage des gens du pays. Saint Pachome compose en copte la règle qu'il destine à ses moines. Saint Schenoudi d'Atripe ignore le grec. On pourrait multiplier les exemples. Et ce n'est pas un pur hasard qui veut que l'hérésie monophysite trouve son plus ferme appui en Égypte et en Syrie et y prenne la forme d'une résistance nationale presque autant que religieuse à l'influence de Constantinople. Ainsi, au moment même où les Arabes s'apprêtent à tenter la conquête du monde, il devient plus évident que jamais que l'hellénisme n'a pas exercé son emprise sur les masses et que son influence a toujours été superficielle.

Cela dit — et il fallait le remarquer dès le début — il reste que l'hellénisme est un des faits les plus importants dans l'histoire du monde ancien. Pendant plusieurs siècles, le grec a été la langue dont on a pu se servir d'un bout à l'autre du bassin de la Méditerranée, celle qu'ont employée journellement les commerçants, les marins, les soldats; celle qui a véhiculé partout les doctrines philosophiques et les opinions religieuses; celle qu'ont parlée et écrite les meilleurs esprits : des écrivains grecs sont nés en Gaule; d'autres ont eu l'Égypte ou l'Asie Mineure pour patrie, et l'empereur Marc-Aurèle lui-même a rédigé en grec ses *Pensées*. Du point de vue qui nous intéresse spécialement ici, il n'est pas indifférent que l'Ancien Testament ait été traduit de l'hébreu en grec dès les premières années du IIe siècle avant notre ère; que le livre de la Sagesse et quelques autres aient été rédigés en grec; il l'est beaucoup moins encore que trois de nos Évangiles aient été écrits dans la même langue et que l'apôtre saint Paul ait pu annoncer la bonne nouvelle du salut dans les provinces les plus éloignées les unes des autres, parce qu'en parlant grec il était assuré de trouver partout des auditeurs. Ni le judaïsme de la Dispersion, ni le christianisme des origines n'auraient été ce qu'ils ont été sans l'hellénisation du monde antique, quelque incomplète qu'ait d'ailleurs été cette hellénisation.

Il est évident que, dans un article tel que celui-ci, il ne saurait être question d'écrire une histoire, même rapide, de l'hellénisme. Nous ne devons en parler que par rapport à la Bible, et dans la mesure où ses progrès intéressent la religion juive et la chrétienne qui en est l'héritière légitime. Nous traiterons successivement des points suivants : I. Expansion géographique de l'hellénisme. II. La langue. III. Les idées philosophiques. IV. Les idées religieuses. V. Les rapports entre le judaïsme et l'hellénisme. VI. Hellénisme et christianisme.

I. Expansion géographique de l'hellénisme. — Le centre de l'hellénisme est tout naturellement la partie orientale du bassin de la Méditerranée. C'est de là que la civilisation grecque est partie à la conquête du monde; c'est là qu'elle trouve son meilleur appui, même lorsque les Romains se sont emparés de toutes ces régions, dont ils n'ont pas changé l'âme. Il est vrai que la Grèce continentale ne joue qu'un rôle secondaire dans la vie générale de l'hellénisme. Corinthe a été détruite par les Romains au moment de la conquête, mais sa situation exceptionnelle entre deux mers a fait qu'elle n'a pas tardé à se relever et à redevenir un des centres les plus importants du commerce international. Athènes, qui a perdu son rang de capitale, se survit grâce à ses écoles où la jeunesse studieuse vient de partout et de Rome même pour apprendre les secrets de la rhétorique et de la philosophie. Inutile de parler des autres villes, comme Sparte, Argos, ou Thèbes : elles ne comptent plus pour l'historien.

Grâce au développement du trafic, les îles prennent une importance considérable : Rhodes et Délos surtout. Depuis 407, Rhodes est une grande cité; jusqu'en 166, elle ne cesse pas de se développer encore. La politique habile et prudente de son gouvernement en fait l'arbitre des querelles qui mettent aux prises la Macédoine, l'Égypte et la Syrie, si bien qu'elle parvient à se tenir longtemps en paix, dans un monde où la guerre est presque à l'état endémique. En même temps qu'un centre commercial, Rhodes est une ville d'artistes et de savants : les contemporains regardent comme une des sept merveilles du monde la statue colossale du Soleil qui se dresse à l'entrée du port. Au IIe siècle, le philosophe Posidonius est une des gloires de son université. Au début du premier siècle, Cicéron y reçoit des leçons d'éloquence du célèbre Molon.

Délos, qui, pendant de longs siècles, n'a été que l'île sacrée d'Apollon, devient subitement, vers le milieu du IIIe siècle, une des grandes cités cosmopolites de l'hellénisme. Sa situation avantageuse, la protection des Antigonides en font l'entrepôt des blés de Chersonèse et de Numidie où s'approvisionnent les marchands de Macédoine, d'Asie Mineure et de Syrie. Les étrangers y affluent de partout, y apportant leurs usages, leurs mœurs, leurs religions. Après la destruction de Corinthe en 146, elle atteint le plus haut point de sa destinée, car elle est le lieu où se rencontrent, pour trafiquer, Italiens, Grecs, Égyptiens, Syriens, bien d'autres encore. Les temples de tous les cultes se construisent dans l'île d'Apollon, et les Juifs eux-mêmes y installent une synagogue dont on a retrouvé les ruines. Le trafic des esclaves devient bientôt la spécialité des commerçants de Délos, qui se vantent de pouvoir livrer à leur clientèle dix mille têtes à la fois. Toutefois, cette prospérité n'a qu'un temps. Saccagée en 88 par Mithridate, Délos est pillée en 69 par des pirates, et le commerce l'abandonne peu à peu : Ostie et Pouzzoles la remplacent.

En Asie Mineure et en Syrie de nombreuses villes prennent un développement considérable : l'Apocalypse est adressée aux sept Églises d'Asie, c'est-à-dire aux communautés chrétiennes de Smyrne, d'Éphèse, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie et de Laodicée (Apoc., I. 3), et nous savons que ces sept villes étaient, au Ier siècle de notre ère, des foyers de culture autant que des centres de commerce et d'in-

dustrie. Antioche de l'Oronte est une des métropoles du monde : sa population, extrêmement mélangée, s'élève à plusieurs centaines de milliers d'habitants, parmi lesquels les Juifs, comblés de privilèges, tiennent une place importante : ville de luxe et de plaisir, où les femmes jouent un rôle considérable, elle a la plus mauvaise réputation qui soit du point de vue moral, mais on admire sa beauté, la richesse de ses monuments et la splendeur de ses œuvres d'art. Séleucie de Piérie est le port par lequel Antioche déverse à la mer les produits qui lui arrivent par terre de tous les coins de l'Asie : aussi est-ce l'un des ports les plus fréquentés de l'empire.

A l'intérieur de l'Asie, deux villes surtout doivent être signalées, Doura-Europos et Séleucie du Tigre. Doura-Europos, sur un gué de l'Euphrate où aboutissent de nombreuses pistes, est une oasis grecque en terre barbare. Des fouilles heureuses sont en train de nous en faire connaître les ruines et nous permettent d'en apprécier la richesse. On y a trouvé, avec les restes de plusieurs temples, ceux d'une riche synagogue ornée de précieuses peintures. Cf. Comte Du Mesnil de Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos*, dans *Revue biblique*, 1934, p. 106 sq.; *Les nouvelles découvertes de la synagogue de Doura-Europos*, dans *Revue biblique*, 1934, p. 546-563. Quant à Séleucie du Tigre, « capitale de la satrapie accadienne et héritière de Babylone, si elle avait un quartier grec avec son Ecclesia, sa Boulè des Trois Cents et sa Gérousia, elle resta une ville cosmopolite, peuplée de Juifs, de Babyloniens, de Syriens. Strabon lui donne jusqu'à six cent mille habitants » (R. Cohen, *op. cit.*, p. 495). Son école de philosophie est justement célèbre.

Quelle que soit la richesse des villes grecques d'Asie, aucune d'entre elles ne saurait être regardée comme la capitale de l'hellénisme : ce rôle appartient sans conteste à Alexandrie d'Égypte. Cette ville reste, pour nous, la plus belle des créations d'Alexandre le Grand qui en a jeté les fondations et semble en avoir prévu les glorieuses destinées. L'un après l'autre, les Lagides se sont appliqués à en favoriser le développement. Ils en ont fait un entrepôt commercial de premier ordre; ils en ont fait aussi une ville d'art, et un centre de vie intellectuelle intense. Aux heures de la décadence, Diodore lui donne encore trois cent mille habitants : ceux-ci viennent de partout : Arabes, Éthiopiens, Syriens, Perses, y coudoient Cariens, Iduméens, Égyptiens, Grecs. Les Juifs y sont nombreux et influents : groupés dans deux des cinq quartiers de la ville, ils jouissent de privilèges étendus. De bonne heure, leurs livres saints sont traduits en grec; plusieurs d'entre eux se distinguent comme historiens, comme poètes : on connaît les noms du pseudo-Hécatée (vers 200), du chroniqueur Démétrius (vers 210), du pseudo-Aristée, d'Artapan (vers 100), ceux du philosophe Aristobule (vers 160), auteur de livres assez nombreux, nous dit Clément d'Alexandrie, dans lesquels il montre que la philosophie péripatéticienne dépend soit de la loi de Moïse, soit des autres prophètes, du poète épique Philon l'Ancien, du poète tragique Ézéchiel. Beaucoup d'autres écrivains ne nous sont pas connus sinon par des œuvres, ainsi l'auteur du *IVe livre des Macchabées*, celui du *livre de la Sagesse*, celui (ou ceux) des *Oracles sibyllins*. A peine est-il besoin de rappeler ici le nom de Philon (vers 30 av. J.-C.-vers 40 apr. J.-C.), qui domine tout le judaïsme alexandrin : nous aurons l'occasion de le retrouver. Sur la littérature judéo-alexandrine, cf. M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 494 sq.

Les Grecs de leur côté ne restent pas inactifs : la civilisation alexandrine est leur œuvre; civilisation complexe et raffinée, dans laquelle on a vu souvent un produit de décadence, parce qu'elle préfère le joli au beau, le minutieux au grand, parce qu'elle donne naissance à des générations de grammairiens et de critiques. Il est vrai qu'elle fait songer à notre XVIIIe siècle. Mais qui pourrait nier la grandeur du XVIIIe siècle? A Alexandrie, Théocrite, qui est d'ailleurs syracusien d'origine, Callimaque, Hérondas, Apollonius de Rhodes cultivent tous les genres de poésie. Dans l'ordre de la critique, Zénodote d'Éphèse, Ératosthène de Cyrène, Aristophane de Byzance, Aristarque de Samos établissent des éditions presque définitives des classiques. On aura remarqué qu'ils ne sont pas alexandrins d'origine; mais la réputation de la grande ville et aussi la protection assurée par ses rois les ont attirés et retenus

D'autre part, les sciences prennent à Alexandrie un prodigieux essor : « Théophraste est le vrai fondateur de l'histoire naturelle; Hérophile de Chalcédoine et Herasistratos sont les dignes successeurs d'Hippocrate. Ératosthène ne s'occupe pas seulement de mécanique; il est le créateur de la géographie scientifique. En mathématiques, avec Euclide et Apollonios, on aborde les problèmes les plus élevés. C'est à Alexandrie qu'Euclide écrit ses *Éléments :* aucun livre dans le monde, sauf la Bible, ne connaîtra une pareille vogue. Aristarque de Samos touche à tous les problèmes de la lumière et des couleurs; un autre astronome, Conon de Samos, découvre le groupe d'étoiles qu'il appelle constellation de Bérénice. » (R. Cohen, *op. cit.*, p. 525.)

La bienveillance des Ptolémées pour les lettrés et les savants se manifeste surtout par l'institution du musée et par la création de la bibliothèque. Le musée est une sorte d'université dont les membres sont logés et nourris aux frais de l'État, un internat pour hommes de lettres, ainsi qu'on l'a dit spirituellement : cette fondation ne donne pas tous les résultats qu'on s'en était promis; mais la bibliothèque rend les plus grands services. Au temps de Ptolémée IV elle renferme déjà plus de quatre cent mille rouleaux portant chacun un chapitre d'ouvrages et quatre vingt-dix mille environ contenant un ou plusieurs livres complets. Un bibliothécaire en chef commande à une série de fonctionnaires chargés d'enrichir le précieux dépôt et d'y maintenir le bon ordre.

A mesure que l'on s'éloigne du centre de l'hellénisme que nous venons de parcourir rapidement, on se rend compte que l'influence de la culture grecque diminue. En Orient d'abord, les conquêtes d'Alexandre n'ont pas pu être maintenues dans leur intégrité. C'est en vain que le général victorieux « a fondé plus de soixante-dix villes au milieu des barbares et parsemé l'Asie d'institutions grecques », pour reprendre la formule souvent citée de Plutarque. Beaucoup de ces villes n'étaient que des forteresses, défendues par un mur et habitées par une garnison plus ou moins importante, ou bien des bourgades assez médiocres. Elles n'ont pas survécu à la mort du conquérant. A leur tour, les Séleucides ont multiplié les fondations : on attribue à Séleucus Ier la création de seize Antioches, six Laodicées, neuf Séleucies, trois Apamées et une Stratoniké. Nous ne pouvons pas vérifier ces chiffres et nous ne possédons aucun moyen de dénombrer les cités fondées par les souverains helléniques qui se sont succédé en Asie. Qu'il nous suffise de dire que la plupart de ces villes étaient des postes militaires ou des marchés locaux. Au delà de l'Euphrate et du Tigre, l'empire perse n'a pas tardé à se reconstituer et à s'opposer comme une digue à tout progrès ultérieur de l'hellénisme. Les Romains eux-mêmes devaient s'avouer impuissants en face de lui. Les limites de leur empire resteront toujours très en deçà des frontières de celui d'Alexandre.

Ainsi que nous l'avons déjà noté, même dans les pays complètement hellénisés en apparence, seule la population urbaine est réellement gagnée à la civilisa-

tion grecque. Les campagnes demeurent réfractaires. A plus forte raison, lorsqu'on avance à l'intérieur des terres, doit-on se rendre compte que le vernis hellénistique n'a rien changé à la mentalité des peuples indigènes. Il s'en faut pourtant qu'il ne soit rien demeuré de l'œuvre d'Alexandre et de ses successeurs. Des voies nouvelles ont été ouvertes au commerce : « De nombreux voyages sont entrepris sur les ordres des Séleucides et des Lagides. Les premiers veillent à l'établissement de relations régulières avec l'Inde par le golfe Persique : un de leurs généraux, Démodamas, dépasse l'Iaxartès, un autre va patrouiller sur les bords de la mer Caspienne; un de leurs vassaux, le roi grec de Bactriane, est en rapports suivis avec la Chine. Toute l'Asie intérieure est jalonnée par des pistes sur lesquelles se fait un important commerce de transit. Pendant ce temps les Ptolémées poussent de multiples reconnaissances en Éthiopie, transforment en une de leurs dépendances la mer Rouge et tous les pays limitrophes » (R. Cohen, *op. cit.*, p. 551). Les Romains passeront par les routes créées par les Séleucides et les Lagides; ils ne se contenteront pas de conserver les anciennes voies de communication et d'en améliorer le tracé; ils en créeront de nouvelles. Les commerçants suivront les légionnaires; et, bien souvent, les colons iront s'installer au loin comme autant de messagers de la civilisation hellénique.

Il nous est aujourd'hui difficile de mesurer l'influence de l'hellénisme dans les régions les plus lointaines de l'Orient; mais cette influence a été réelle et il est vraisemblable qu'à l'inverse l'Orient a exercé son influence sur la manière de penser et d'agir des Grecs. Le problème se pose en particulier dans le triple domaine de l'art, de la religion et de la philosophie. Certains monuments égyptiens, tels le tombeau de Pétosiris, semblent le produit d'un art mixte où se rencontrent les actions combinées de la Grèce et de l'Égypte. On a retrouvé, dans le Gandhara, d'étranges statues qui révèlent à n'en pas douter, la connaissance des règles posées par les sculpteurs grecs et il est à présumer que de nouvelles recherches aboutiront à des résultats plus remarquables encore, touchant cet art gréco-bouddhique que nous connaissons si mal. Dans la religion, il est à peine besoin de rappeler ici l'invasion des mystères orientaux jusqu'aux extrémités de l'empire romain : nous aurons d'ailleurs à y revenir; mais il faut noter que le bouddhisme lui-même est loin d'être inconnu des historiens et des géographes. Quant à la philosophie, il est plus difficile de marquer ce qu'elle pourrait devoir à l'Orient. Mais il n'est pas exclu que le stoïcisme ait été influencé par des idées originairement étrangères à l'hellénisme.

Si, de l'Orient, nous nous tournons maintenant vers l'Occident, beaucoup mieux connu, il nous est facile de mesurer le rôle joué par la culture grecque dans le monde romain. Peut-être n'est-ce pas un pur hasard que la littérature latine commence à peu près à l'époque où s'établissent d'une manière définitive des relations fréquentes entre Rome et la Grèce. Sans doute, Rome était de taille à se créer elle-même une littérature originale; de fait, il ne semble pas qu'elle l'ait jamais possédée, et ce ne sont pas de vieux textes religieux comme le chant des frères Arvales, ou juridiques comme la Loi des douze tables qui peuvent être regardés comme des œuvres proprement littéraires. Au IIIe siècle avant notre ère, la prise de Tarente (272), l'annexion de la Sicile occidentale (241), la prise de Syracuse (212) sont des événements décisifs pour l'histoire de la pensée à Rome, parce qu'ils y introduisent largement la civilisation hellénique. Dès 234, Sp. Carvilius ouvre la première école dont nous ayons conservé le souvenir. En 222, Nævius fait représenter une tragédie dont les acteurs revêtent la toge bordée des généraux romains; en 208, Livius Andronicus, compose l'hymne d'actions de grâces après la victoire du Métaure.

Au début du IIe siècle, Paul-Émile, le vainqueur de Pydna, fait appel pour instruire ses enfants à des grammairiens, à des rhéteurs, à des sophistes grecs et, de toutes les richesses du roi de Macédoine, il ne retient que la bibliothèque pour servir à leurs études. Le fils de Paul-Émile, Scipion Émilien, se montre fidèle aux leçons qu'il a reçues; sa maison devient le rendez-vous de tous les beaux esprits de ce temps : il y reçoit l'historien Polybe, le philosophe Panétius, le poète comique Térence. Il suffit de lire le *De republica* de Cicéron pour retrouver très vivant le souvenir de ce cénacle où le meilleur de la culture grecque s'associe aux plus pures traditions de l'esprit romain.

Il est vrai que, de bonne heure, des hommes fidèles au culte de la vieille Rome s'inquiètent avec raison de l'invasion de l'hellénisme : ils ne réprouvent pas seulement les religions orientales qui, dès la fin du IIIe siècle ou les premières années du IIe, envahissent la cité, mais la philosophie grecque elle-même qu'ils rendent responsable de l'abandon des dieux nationaux. On comprend leur inquiétude, lorsqu'on se souvient que le poète Ennius traduit le livre d'Evhémère et prétend ramener les dieux à la condition de mortels divinisés. Aussi dès 173, nous voyons deux épicuriens, Alcios et Philiscos, bannis par le Sénat pour avoir enseigné la morale du plaisir. En 161, le Sénat invite le préteur M. Pomponius, à veiller à ce qu'il n'y ait plus dans la ville ni philosophes ni rhéteurs. En 154, Athènes a l'étrange idée de députer à Rome trois philosophes, le stoïcien Diogène de Babylone, le péripatéticien Critolaüs de Phasélis et l'académicien Carnéade, qui, en attendant l'audience du Sénat, se mettent à donner des conférences où affluent les auditeurs. Les trois ambassadeurs sont incontinent renvoyés dans leur patrie, pour disserter avec les enfants des Grecs.

Toutes les mesures prises contre l'invasion de l'hellénisme restent d'autant plus stériles que ce n'est pas seulement une philosophie ou une culture qu'introduisent à Rome les campagnes d'Orient. C'est plus encore la richesse, avec la corruption morale qu'elle entraîne à sa suite. S'il est difficile de lutter contre des idées, il est impossible de triompher de l'or. Aussi, tandis que les vieilles mœurs romaines achèvent de disparaître dans le luxe, les lettres et les arts de la Grèce triomphent à Rome en souverains. Lucrèce met en vers le système d'Épicure et lui voue une admiration quasi religieuse. Cicéron fait connaître à ses contemporains les plus récents développements de la philosophie grecque. Sa curiosité avertie explore tous les systèmes, et, sans s'arrêter définitivement à aucun, il compose, pour son usage et pour celui de ses lecteurs, un éclectisme élégant et sérieux à la fois qui peut, momentanément du moins, satisfaire à toutes les exigences.

Il est inutile de poursuivre cette histoire. Rome demeure latine de langue et la littérature latine atteint avec Cicéron et César d'abord, puis avec Virgile et Horace, son apogée. Mais les idées sont grecques, bien que revêtues de cette teinte pratique que le génie romain donne à tout ce qu'il touche. Encore faut-il ajouter que presque tous les esprits cultivés connaissent la langue grecque et que beaucoup sont capables de l'écrire. C'est en Grèce que les jeunes gens vont faire leurs études : lorsqu'ils en reviennent, ils sont conquis à leur tour.

Le mouvement gagne progressivement les provinces. La Gaule est à peine conquise qu'elle se laisse séduire par la civilisation gréco-romaine. Elle a depuis longtemps ses colonies grecques, Marseille, Nice, Agde et les commerçants venus d'Orient connaissent bien les facilités qu'offrent à leurs navires le cours du Rhône,

puis celui de la Saône. Elle donne à la littérature latine des auteurs de talent, comme Varron d'Atace, le traducteur des *Argonautiques* d'Apollonius de Rhodes, l'élégiaque Cornélius Gallus, l'historien Trogue-Pompée. Avec Favorinus d'Arles, elle n'hésite pas à écrire en grec; et la première Église chrétienne dont nous connaissions avec certitude l'existence et l'activité, celle de Lyon, s'exprime en grec à la fin du IIe siècle : c'est en cette langue qu'est rédigée la lettre adressée aux Églises d'Asie, et surtout qu'est composé le grand ouvrage de saint Irénée, *Contre les hérésies*.

L'Espagne est plus exclusivement latine; et, au Ier siècle de notre ère, elle tient une place d'honneur dans l'histoire des lettres avec Lucain, Martial, Sénèque le Rhéteur et son fils, Sénèque le Philosophe, d'autres encore que nous n'avons pas à énumérer ici.

On peut dire la même chose de l'Afrique, bien que Carthage soit une de ces villes cosmopolites où le grec est presque autant parlé que le latin ou le punique. Au IIe siècle de notre ère, Apulée de Madaure, Fronton de Cirta sont des écrivains et des rhéteurs en renom. Tertullien, le grand apologiste chrétien, rédige en latin la plupart de ses ouvrages, mais il est capable d'écrire le grec et nous savons qu'il n'a pas dédaigné de s'en servir à l'occasion. En dehors des villes, et dès que l'on s'éloigne un tant soit peu des côtes, l'Afrique reste d'ailleurs réfractaire à la civilisation gréco-romaine. Il n'est pas besoin, aux environs de 200, d'aller jusqu'au désert pour trouver vers le Sud les limites du monde romain.

On peut mesurer, par les indications qui précèdent, le champ occupé, aux environs de l'ère chrétienne, par l'hellénisme. Le bassin oriental de la Méditerranée est complètement gagné. En allant vers l'Orient, les vieilles civilisations indigènes sont recouvertes par un vernis plus ou moins épais qui les fait apparaître d'abord comme hellénisées, et la conquête romaine n'a rien modifié en ces régions où l'on continue à parler et à écrire en grec, bien que les magistrats envoyés par Rome soient des Latins et que le latin soit devenu la langue officielle. En Occident, le latin domine, comme il est naturel, mais nous ne devons pas oublier tout ce que Rome a emprunté à la Grèce dans le domaine des idées comme dans celui des arts. On parle de civilisation gréco-romaine et la formule est exacte : n'est-ce pas à la Grèce que Rome doit le meilleur de sa civilisation?

II. LA LANGUE. — C'est un truisme, semble-t-il, d'affirmer que la langue de l'hellénisme est le grec. De quel grec s'agit-il? On oublie assez volontiers que le grec, tel qu'on l'enseigne aujourd'hui et depuis de très longs siècles déjà, est essentiellement celui qu'ont écrit Platon, Thucydide, Xénophon, Démosthène, quelques autres encore, c'est-à-dire des hommes qui ont vécu à Athènes au IVe siècle avant notre ère. Sans doute, nous apprenons aussi à lire les poèmes d'Homère, les *Histoires* d'Hérodote, les chœurs des poètes tragiques, et nous nous rendons compte des différences qui séparent ces œuvres de celles des écrivains attiques. Nous entendons ainsi parler de dialectes ionien, dorien, éolien, etc. Mais ces dialectes, quelle qu'ait été leur importance réelle, nous apparaissent comme d'autant plus négligeables que le parler attique des Ve-IVe siècles est le seul parler grec que les grammairiens et les linguistes connaissent d'une manière suffisante. « A l'époque des auteurs attiques, de Platon et des philosophes du groupe socratique, la prose attique est la seule qui s'écrive en Grèce, ou du moins c'est la seule dont il subsiste des traces. Elle domine la culture de tous les Grecs et sert partout de modèle : c'est la langue de la conversation internationale et de la culture générale » (A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, 1913, p. 248).

Toutefois, il est indispensable de se rappeler que la langue attique n'est qu'un moment dans l'histoire de la langue grecque et que son destin a été plus ou moins lié à l'hégémonie politique d'Athènes. Le déclin de cette hégémonie marque, dans une certaine mesure, celui du parler athénien dans le monde. Les circonstances, les exigences de la vie, se chargent d'ailleurs de modifier la langue et, au bout d'un certain temps, de lui donner un aspect nouveau. On ne pouvait pas demander aux soldats grecs des armées d'Alexandre ou de ses successeurs, aux marchands qui parcouraient le monde pour y vendre et pour y acheter, aux colons établis bien loin de leur pays natal, de parler ou d'écrire comme l'avaient fait Platon ou Thucydide. Par contre, on pouvait exiger de tous ceux qui s'exprimaient en grec d'utiliser une langue qui fût facilement intelligible en quelque lieu qu'elle fût employée, et dans laquelle auraient par suite achevé de disparaître les différences dialectales qui, pendant longtemps, avaient distingué les multiples parlers grecs. Il n'y avait pas besoin de formuler cette exigence : elle s'imposa t d'elle-même.

De fait, l'époque d'Alexandre marque le moment où un grec commun devient la langue de tous ceux qui se réclament de l'hellénisme, celle qu'on parle, qu'on écrit, qu'on comprend partout : on lui donne le nom de κοινή. On peut, avec A. Meillet la définir ainsi : « La κοινή est une langue de civilisation qui s'est constituée dans le temps où commença l'influence macédonienne et qui a duré pendant tout l'empire romain et jusque dans la période byzantine. C'est une langue grammaticalement fixée, enseignée dans les écoles, transmise d'écrivain à écrivain, adoptée par une administration organisée et par des gouvernements centralisés. Il y avait donc une norme idéale qui n'a pour ainsi dire pas varié depuis l'époque d'Alexandre jusqu'à la fin de l'empire byzantin » (*op. cit.*, p. 262).

Des éléments divers se mélangent dans la κοινή. D'une manière générale, on peut dire que la langue commune n'est pas autre chose que la continuation de la langue attique, telle qu'elle avait été parlée et écrite au moment de la prépondérance d'Athènes : ce n'est pas seulement le vocabulaire lui-même qui est nettement ionien attique; ce sont encore les faits grammaticaux et phonétiques. Toutefois, la κοινή n'est pas de l'attique, c'est du grec local plus ou moins atticisé. « L'influence d'Athènes n'a du reste été forte que durant les débuts de la constitution de la κοινή; le prestige d'Athènes a beaucoup diminué par la suite en même temps que son rôle politique et même son rôle intellectuel : il y a eu autant et plus de vie intellectuelle à Alexandrie ou même à Pergame qu'à Athènes durant la période hellénistique. A l'époque impériale, ce n'est plus Athènes qui fournit un modèle linguistique à qui veut parler grec; c'est Athènes qui accepte des formes communes » (A. Meillet, *op. cit.*, p. 337).

A côté de celle de l'attique, l'influence des autres dialectes paraît négligeable. On a relevé, dans la κοινή quelques éléments doriens : ils sont trop peu nombreux pour que nous puissions insister. On s'est demandé avec raison s'il n'était pas possible de relever dans le grec commun des éléments étrangers, caractéristiques des différents pays dans lesquels il a été adopté. La question est difficile à résoudre. Les principales langues de l'Asie Mineure, le phrygien, le lycaonien, le lydien ayant totalement disparu, nous n'avons pas le moyen d'indiquer dans quelles mesures elles ont pu agir sur le grec, mais il est vraisemblable qu'en dehors de quelques mots devenus complètement grecs par suite de l'usage, elles n'ont rien fourni à la κοινή. On a davantage insisté sur l'existence d'égyptiacismes : c'est que nous connaissons très bien, par une multitude de documents littéraires et non littéraires, la langue

que l'on parlait et que l'on écrivait en Égypte à partir du IIIe siècle avant notre ère. Les papyrus nous ont rendu par milliers des textes de toute espèce, actes officiels ou lettres privées, fragments d'auteurs classiques revus par les grammairiens d'Alexandrie ou comptes de famille, de telle sorte que nous sommes portés à voir facilement des égyptiacismes en des cas où il n'y a rien autre que des vulgarismes.

Le problème des sémitismes dans la κοινή a été plus discuté encore et pour nous il est plus important. L'Ancien Testament a été traduit de l'hébreu en grec par des juifs, alexandrins sans doute, mais familiarisés avec leur langue nationale. Le Nouveau Testament, à l'exception de l'évangile de saint Matthieu composé, d'abord en araméen, mais presque immédiatement traduit en grec, a été écrit en grec par des auteurs d'origine juive. Saint Luc seul était grec, et il faut sans doute mettre à part le cas de saint Paul, né à Tarse, en plein milieu hellénique et plus familiarisé avec le grec qu'avec l'hébreu. On peut se demander si, dans la langue des LXX comme dans celle du Nouveau Testament, on trouve des marques certaines de l'origine sémitique des écrivains. Il ne s'agit pas ici de la pensée, mais de la langue et le problème doit être nettement précisé. Que saint Paul emploie des procédés d'exégèse familiers aux rabbins, que les traducteurs des psaumes reproduisent le parallélisme des textes hébraïques qu'ils ont devant les yeux, rien de plus naturel. On a cru pendant longtemps que le grec des LXX et celui du Nouveau Testament étaient caractérisés par des sémitismes proprement dits. Aujourd'hui, en vertu d'une tendance inverse, on affirme parfois que la langue des LXX et du Nouveau Testament n'est pas autre chose que celle du peuple ou des gens d'instruction courante, sans rien de particulièrement sémitique. De fait, la découverte des papyrus, qui nous a rendu familier le parler quotidien du peuple en Égypte, a permis de reconnaître une étroite parenté entre ce parler et celui qu'emploient les traducteurs de l'Ancien Testament ou les écrivains du Nouveau : ce sont bien, de part et d'autre, les mêmes procédés, les mêmes règles phonétiques, morphologiques ou syntaxiques. Le grec biblique n'est pas une langue spéciale; il est la langue de tous.

Toutefois des réserves s'imposent. Nous connaissons d'autres juifs qui ont écrit en grec, par dessus tout Philon et Josèphe et nous n'avons pas, en lisant leurs œuvres, la même impression de nouveauté que nous éprouvons en face des LXX et du Nouveau Testament. Le grec qu'ils écrivent est sensiblement le même que celui des autres écrivains de leur temps. Il est incontestable qu'il y a dans le grec biblique, des hébraïsmes très nets. Et cela tient à plusieurs causes.

Les LXX sont une traduction. Malgré le désir que pouvaient avoir les traducteurs de n'écrire qu'un grec correct et intelligible à tous, ils étaient obligés de suivre de près le texte qu'ils avaient à rendre. Ce texte était la parole de Dieu, le livre sacré. Ils ne pouvaient donc pas y introduire à leur guise des changements. Sans se croire astreints à tout traduire mot pour mot, comme le fera Aquila au IIe siècle de notre ère, ils acceptent des formules qui étonnent un peu et qui dénotent l'influence de l'original. Au reste, on peut croire que les premiers traducteurs étaient plus familiers avec l'hébreu qu'avec le grec et nous savons par expérience que, lorsque nous avons nous-mêmes à traduire un texte dans une langue étrangère, nous y multiplions inconsciemment les idiotismes. On doit ajouter qu'il y a lieu de distinguer entre les divers auteurs qui se sont partagé l'œuvre de la traduction de l'Ancien Testament : les traducteurs du Pentateuque ont cherché la plupart du temps à accommoder la locution hébraïque suivant l'esprit de la langue hellénistique, tandis que ceux du IVe livre des Rois ont été conduits, par un respect superstitieux de la lettre à sacrifier le style et à introduire des tournures dont la κοινή ne fournit ailleurs aucun équivalent. Il y a loin de la bonne κοινή de la Loi, d'Isaïe et du Ier livre des Macchabées au grec vraiment inférieur de la seconde partie d'Isaïe et des Juges.

« Les sémitismes proprement dits du Nouveau Testament sont de deux sortes. Les premiers, dits hébraïsmes, sont des imitations conscientes ou non du littéralisme de la version grecque des LXX. Les seconds nommés araméismes, sont des traductions serviles de sources sémitiques, orales ou écrites, y compris les pensées conçues suivant la tournure d'esprit sémitique de l'écrivain et rendues par lui en grec avec plus ou moins de succès. » F.-M. Abel, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927, p. XXVIII.

Chacun des livres du Nouveau Testament présente d'ailleurs du point de vue de la langue, son caractère particulier. Saint Luc, dans les parties qui lui sont propres, est un écrivain distingué : il suffit de lire le prologue de son Évangile pour s'en rendre compte; mais il emploie souvent des documents qui semblent traduits de l'araméen, spécialement dans l'Évangile de l'enfance et il traite volontiers la tradition évangélique dans le style de la Bible grecque, ce qui donne d'ordinaire à ses écrits un caractère sémitique assez prononcé. Saint Marc écrit avec vie, avec mouvement; mais comme il traduit, assez librement d'ailleurs, une catéchèse araméenne on ne saurait s'étonner de trouver chez lui beaucoup de manières d'écrire qui n'ont rien de grec. Saint Matthieu, sous la forme où nous le possédons, est une traduction; cette traduction est l'œuvre d'un écrivain qui n'est pas sans instruction et qui sait écrire le grec; mais on y sent d'autant mieux le fond sémitique que les citations de l'Ancien Testament y sont multipliées et que beaucoup d'entre elles sont directement faites d'après l'hébreu. « Le quatrième Évangile et les épîtres johanniques sont l'œuvre d'un écrivain, dont le grec n'était pas la langue maternelle. En dépit d'indications superficielles qui sembleraient orienter vers le sémitisme, le style de Jean n'est pas sémitique, mais un spécimen de la κοινή rédigé par un auteur de médiocre culture. La marque sémitique de l'Apocalypse, en tout cas, a frappé la plupart des exégètes, qui voient dans l'auteur un homme ayant parlé araméen la plus grande partie de sa vie et dont l'esprit concevait à l'araméenne » (F.-M. Abel, *op. cit.*, p. XXX). Quant à saint Paul, il écrit comme un homme élevé dans des pays de langue et de culture grecques, mais familiarisé avec la Bible dont certaines formules, certaines expressions reviennent d'elles-mêmes à son esprit. Tempérament très personnel, son style est l'image de son âme : s'il est parfois heurté, si la syntaxe n'en est pas toujours correcte, on ne cherchera pas dans ces particularités des traits sémitisants; saint Paul est pour nous l'exemple type du juif de la Dispersion qui possède sans doute une double culture, mais qui pense en grec et dont la langue n'a rien pour choquer une oreille hellénique.

Il serait facile de multiplier ces remarques et de les préciser par des faits. Mais ce n'est pas notre tâche. Contentons-nous de dire qu'il n'y a pas de grec biblique au sens étroit que l'on a quelquefois donné à cette expression. Le grec biblique n'est pas autre chose que le grec commun, tel qu'il était parlé et écrit dans les milieux qui n'étaient pas ceux de la littérature et qui ne se piquaient pas de purisme. Aussi longtemps que l'on n'a pas connu d'autres écrits issus de ce milieu que les LXX et le Nouveau Testament, on a pu se faire illusion. La découverte de milliers de papyrus a prouvé d'une manière définitive l'existence et le développement d'une κοινή non littéraire, parlée et écrite d'une manière courante dans le monde hellénique.

Voir J. Vergote, Grec biblique dans le *Supplément*, t. iii, col. 1320-1369.

Que cette κοινή ait comporté des idiotismes et qu'elle n'ait pas été entièrement la même selon les provinces, rien n'est plus naturel que cela. Un Français du Nord parle bien la même langue qu'un méridional : on ne l'en reconnaît pas moins, non seulement à son accent, mais à ses mots familiers, à ses expressions, à ses tournures syntaxiques, quoique la langue française soit plus unifiée encore que n'a jamais pu l'être le grec de la κοινή.

Parmi les influences qui se sont exercées sur le grec hellénistique on serait tenté de faire une place à part au latin qui était la langue officielle du peuple impérial, celle qu'employaient jusque dans les provinces les plus éloignées les fonctionnaires et les soldats venus de Rome. En réalité, l'influence du latin est pratiquement négligeable et le grec s'est défendu d'une manière victorieuse contre toutes les tentatives de latinisation. Sans doute, il a fallu adopter un certain nombre de mots qui désignaient des institutions, des instruments, des usages que les Grecs ne connaissaient pas : on trouve, chez saint Marc par exemple, des mots tels que λεγέων, κεντυρίων, δηνάριον, Josèphe parle du δικτάτωρ. Plutarque écrit également λεγέων et δηνάριον, mais ces mots sont très rares, et ceux qui se piquent d'écrire correctement le grec les évitent autant que possible ou les font précéder d'une formule explicative qui marque leur origine non hellénique. Peu de phénomènes linguistiques sont plus remarquables que la résistance opposée au latin par le grec de la κοινή. Maîtres du monde, les Romains n'ont pas pu imposer leur langue aux peuples vaincus de civilisation supérieure à eux; et lorsqu'eux-mêmes ont parlé grec, ils l'ont fait avec un évident souci de purisme : les *Pensées* de Marc-Aurèle ne trahissent pas un auteur d'origine et de langue latines.

Il est à peine besoin d'ajouter que, pendant les longs siècles de son histoire, le grec hellénistique n'est pas resté identiquement le même. On peut discerner des étapes au cours de son développement. Cependant, son histoire se ramène à peu de chose parce que, très vite, il a été préservé d'une manière plus ou moins artificielle contre les causes habituelles de transformation qui agissent sur les langues réellement vivantes. Enseigné dans les écoles, doué d'une grammaire dont les règles étaient strictement fixées, il est apparu comme une sorte de langue morte, celle des écrivains et des personnes instruites, celle des ouvrages et de la bonne conversation; si bien qu'on ne trouve pas de différences sensibles entre la langue écrite au iie siècle avant notre ère et celle qu'emploient les auteurs du ve ou du vie siècle de notre ère.

On peut ajouter d'ailleurs que les puristes n'ont pas accepté de bon cœur la κοινή. A partir du ier siècle de notre ère et surtout au iie siècle, il y eut, chez un bon nombre d'écrivains, un retour marqué à l'atticisme et un effort pour écrire dans la langue même de Thucydide et de Platon. Chez nous, un tel effort serait sans doute assez vain : le français du xxe siècle n'est plus celui de Bossuet ou de Pascal, bien que nous comprenions sans trop de peine Bossuet et Pascal. Chez les Grecs il a pu être couronné de succès parce que la langue de la κοινή était une langue littéraire et qu'elle était fondée sur l'attique de la grande époque classique. A la fin du ive siècle, il y a encore des atticisants : les Cappadociens et saint Jean Chrysostome, élevés par les plus illustres rhéteurs de leur temps, écrivent dans une langue vraiment classique et qui n'est pas indigne de leurs modèles.

III. Les idées philosophiques. — Ce qui fait l'importance d'une langue, ce sont les idées auxquelles elle sert de véhicule. Qu'on le veuille ou non, les mots nous arrivent tout chargés de pensée, si bien qu'il est impossible d'adopter les uns sans prendre aussi quelque chose des systèmes ou des théories qu'ils expriment. A l'époque hellénistique, la philosophie paraît quitter les écoles où elle avait vécu jusqu'alors et se répandre largement dans le monde. Sans doute, Socrate, le premier, à ce qu'il semble, avait ramené jusque dans les rues et sur les places publiques les discussions relatives aux problèmes les plus considérables de la morale ou de la métaphysique, mais son exemple n'avait pas été suivi par ses disciples immédiats et la philosophie était redevenue l'apanage de penseurs assez isolés du monde : c'est ainsi que l'Académie fondée par Platon apparaît d'abord comme une école sans contact réel avec le monde. Il en est de même du Lycée où se perpétue l'enseignement d'Aristote. Si l'on veut retrouver véritablement l'influence de ce dernier, c'est dans les cercles scientifiques qu'il faut plutôt la chercher. L'esprit encyclopédique d'Aristote a ouvert dans toutes les directions des voies nouvelles en montrant l'intérêt qui s'attache aux sciences de la nature : on lui doit, pour une bonne part, l'essor que prennent toutes les sciences positives à l'époque hellénistique.

Refuge de la pensée platonicienne, l'Académie reste debout pendant toute la période hellénistique. L'Académie ancienne voit se succéder l'un à l'autre Speusippe, le neveu de Platon et l'héritier de sa pensée (347-339), Xénocrate (339-314), Polémon (314-270) et Cratès, qui s'efforcent, tant bien que mal, de continuer l'œuvre du maître et qui étudient surtout les problèmes moraux. Le platonisme prend une orientation nouvelle lorsqu'il rejoint le scepticisme. Pyrrhon d'Élis (vers 365-275) est le premier à ériger le doute en système : ses idées nous sont connues surtout par les écrits de son disciple Timon de Phlius. Arcésilas de Pitane (315-240 environ) oriente le scepticisme vers le probabilisme. Tandis que Pyrrhon voulait douter de tout et plaçait dans le doute le vrai bonheur, Arcélisas recommande à ses auditeurs de suivre des opinions probables : puisqu'il est impossible de vivre sans aucune affirmation, il faut s'arrêter quelque part, et le mieux que l'on puisse faire est de se reposer dans le probabilisme. Cette opinion est reprise et développée par Carnéade (214-129), qui semble avoir exercé une très grande influence, non seulement en Orient, mais à Rome où il donna quelques leçons.

Les doctrines de Carnéade ne sont d'ailleurs pas acceptées sans résistance. Au iie siècle, Diogène de Babylone s'y oppose avec vigueur. Mais, bon gré mal gré, l'Académie est obligée d'adopter une position éclectique. Antiochus d'Ascalon, au ier siècle, s'efforce de dégager le meilleur dans l'enseignement de chaque école, de concilier et d'amalgamer tous ces restes en une doctrine moyenne. Bien qu'il fasse profession de restaurer l'ancienne Académie, il est fort éloigné de l'enseignement authentique de Platon. Le platonisme ne ressuscite vraiment qu'au iiie siècle de notre ère; mais le néoplatonisme, dont Plotin est le vrai fondateur et le docteur le plus original, est tout autre chose qu'un renouvellement des doctrines de Platon; il subit les influences les plus variées et particulièrement des influences orientales et il prend les apparences d'une mystique tout autant sinon plus que d'une philosophie rationnelle. Les néoplatoniciens apprennent à leurs disciples les moyens de devenir semblables à Dieu par la purification et par la contemplation. Leurs prédications — car on a presque le droit d'employer ce terme — répondent aux besoins des âmes auxquelles elles s'adressent et, parmi les chrétiens, beaucoup s'attachent fidèlement à cette doctrine : qu'il nous suffise de rappeler que saint Augustin, avant sa conversion, lira plusieurs livres des néoplatoniciens, et que, devenu chrétien, il ne cessera pas de s'intéresser au néoplatonisme

L'aristotélisme est à peu près en sommeil depuis la mort d'Aristote, en tant que système philosophique, sinon en tant qu'esprit de recherches et de découvertes scientifiques. Théophraste qui a succédé à Aristote à la tête du Lycée (323-288) est surtout un savant : on a de lui deux ouvrages de botanique et des fragments d'un important ouvrage sur l'histoire des opinions physiques. Eudème est un rival de Théophraste en matière d'érudition. Ni l'un ni l'autre de ces docteurs ne montre grande originalité dans l'étude des problèmes philosophiques qui ne les intéressent guère. Straton de Lampsaque a plus d'importance : encore est-il que lui aussi est d'abord un savant et qu'il cherche surtout à développer la cosmologie et la physique d'Aristote. Après Straton, les péripatéticiens négligent délibérément la philosophie pour se livrer à des études d'histoire, de rhétorique et de grammaire. Quand Andronicus de Rhodes eut publié vers 70 av. J.-C. une édition nouvelle des œuvres d'Aristote, l'arrangement et l'exposition de la doctrine du maître devinrent la principale occupation de l'école. Alexandre d'Aphrodisias (vers 198-211 ap. J.-C.) fut le plus connu de ces commentateurs. Naturellement, ces travaux d'érudition n'intéressent à peu près personne en dehors d'un cercle restreint. Le rationalisme aristotélien est d'autant moins apprécié que les âmes témoignent de plus de préoccupations religieuses. Pendant l'époque patristique, Aristote ne sera que rarement cité et les écrivains chrétiens ne témoigneront qu'une médiocre confiance à l'aristotélisme.

Tandis que les vieux systèmes se transforment ou disparaissent à peu près complètement, des systèmes nouveaux prennent leur place et jouent un rôle considérable dans la formation de l'esprit public. Nous avons déjà mentionné le scepticisme. Mais le scepticisme n'est pas vraiment une doctrine puisqu'il enseigne à douter de toutes les doctrines. Il exerce cependant une grande influence, surtout à Rome : les ouvrages philosophiques de Cicéron contribuent à le populariser, bien que Cicéron lui-même semble ne pas s'y être arrêté et qu'il ait nettement montré les dangers de l'abstention en matière morale et religieuse, autant qu'en matière politique. En un temps et dans un milieu où les religions traditionnelles sont battues en brèche, le scepticisme offre un trop facile refuge aux esprits désabusés pour ne pas gagner bien des adeptes.

Les deux doctrines qui représentent le plus fidèlement les tendances du monde hellénistique sont l'épicuréisme et le stoïcisme qui, par la date de leur fondation, appartiennent presque encore à l'époque classique, mais qui ne trouvent que dans les siècles suivants leur plein développement.

Né à Samos vers 342, fils d'un émigré athénien, Épicure étudie d'abord la philosophie sous la direction de Nausiphanès, disciple de Démocrite, mais il ne tarde pas à critiquer les idées de son maître et à penser par lui-même. Après avoir enseigné à Mitylène et sans doute aussi à Lampsaque, il vient s'installer à Athènes, où il ouvre une école et il y meurt en 271-270. Il écrit beaucoup, au cours de ses années d'enseignement, puisqu'on ne lui attribue pas moins de trois cents traités, dont le plus important est un ouvrage *Sur la nature* en trente-sept livres. Mais il forme surtout des disciples. Il enseigne dans son jardin qui est ouvert à tous : parmi ses auditeurs se trouvent des femmes, des jeunes gens, peut-être même des esclaves. Si nous en jugeons par Lucrèce qui, dans le *De natura rerum*, a mis en vers son enseignement, il inspire un véritable enthousiasme à ceux qui viennent l'entendre.

Sa doctrine ne manque pourtant pas d'austérité. Elle comprend une logique, une métaphysique et une morale. En logique, Épicure est résolument nominaliste et sensualiste : la sensation est, pour lui, le point de départ de toute connaissance, et si les objets que nous font connaître les sens sont matériels, il suit de là que l'esprit qui les connaît est de même nature, donc aussi matériel. Le monde entier est fait d'atomes qui existent de toute éternité et qui obéissent à des lois fixes : chaque atome est pourtant susceptible d'un certain *clinamen*, c'est-à-dire d'une déviation en dehors de sa voie normale, de sorte qu'on ne peut prévoir à coup sûr le développement de l'avenir.

La conclusion de ce matérialisme total, c'est que la religion ne saurait être vraie : c'est la crainte qui a introduit les dieux dans le monde. Dès que l'on cesse de craindre, on n'a plus besoin d'admettre l'existence des dieux. La mort est l'anéantissement total, définitif : il n'y a donc pas d'enfer à redouter ou de supplices infernaux, comme ceux dont on menace les enfants. Pratiquement, il faut donc vivre dans la paix, dans le calme, et dans la recherche du plaisir auquel nous invite la nature. Toutefois, le plaisir dont il s'agit ne saurait être qu'un plaisir modéré et durable, sans quoi il risquerait de se transformer en peine. « Avec un pain d'orge et un peu d'eau, le sage peut rivaliser de félicité avec Zeus. » On se contente de ce qu'on a; on jouit en paix de ses amis, de sa famille. On se persuade que l'on est heureux pour être sûr de l'être. On évite de désirer afin de n'avoir pas de désillusions .On obtient de la sorte la tranquillité parfaite : que faut-il de plus au véritable sage?

On comprend sans peine que ces conclusions ne peuvent être acceptées par la masse. Pour la plupart des hommes, le système d'Épicure est essentiellement celui qui place le souverain bien dans le plaisir. Et, sans faire aucune distinction dans la qualité des divers plaisirs, on déclare que l'épicurien est celui qui jouit le plus possible de la vie présente, qui festoie et se couronne de roses pendant qu'il est jeune, parce que demain est un jour incertain et que nul n'ose se le promettre. C'est ainsi que la plupart des Romains entendent l'épicuréisme et l'on sait que le poète Horace peut être regardé comme le prédicateur type de cette morale facile, qui incite au plaisir et à la jouissance sans frein. A ce moment là d'ailleurs, l'épicuréisme cesse d'être un système; il n'est plus que la satisfaction des instincts les plus grossiers de notre nature. Mais il ne faut pas oublier que, si un très grand nombre l'ont interprété de la sorte, d'autres sont restés fidèles à la pensée authentique du maître. Lucrèce l'interprète avec une foi quasi religieuse, et le *De natura rerum* peut aborder les problèmes les plus abstraits de la physique sans cesser d'être un véritable poème qu'anime d'un bout à l'autre la flamme la plus pure.

Cependant, aux âmes que ne satisfait pas la théorie d'Épicure et qui se réclament d'un idéal plus élevé, le stoïcisme apporte satisfaction. L'école stoïcienne se réclame de trois hommes qui ont contribué, presque également à lui donner sa doctrine : Zénon, Cléanthe et Chrysippe.

Zénon, né à Cittium dans l'île de Chypre, peut-être d'une famille d'origine phénicienne, vient de bonne heure à Athènes pour y étudier la philosophie : il y a pour maîtres Cratès le Cynique, Stilpon de Mégare et les académiciens Xénocrate et Polémon. Lorsque sa formation est achevée, il ouvre une école dans une galerie ornée de peintures, et c'est cette galerie, *stoa*, qui donne son nom au système qu'il enseigne. Lorsqu'il meurt, vers 264, il a pour successeur Cléanthe d'Assos, une âme profondément religieuse, dont l'hymne à Zeus reste un beau témoignage de ses sentiments. Chrysippe, le troisième fondateur de l'école, est originaire de Soles en Cilicie : il s'attache surtout à donner au stoïcisme le fondement logique qui lui manquait encore et il multiplie les écrits, sept cent cinq paraît-il, afin de faire connaître plus complètement sa doctrine. On peut

remarquer dès maintenant l'origine orientale des premiers stoïciens. S'ils enseignent à Athènes, ils n'en sont pas moins étrangers à la Grèce continentale par leur naissance et il est possible que l'ascétisme premier de leur enseignement s'explique de la sorte. Notons encore que Zénon a commencé par suivre les leçons d'un cynique : le stoïcisme ne reniera jamais les méthodes du cynisme, et ses prédicateurs, aux environs de l'ère chrétienne, ne se distingueront guère des cyniques ambulants, toujours en quête de disciples.

Il est difficile de donner en quelques lignes un résumé exact du stoïcisme : ses fondateurs prétendent en effet apporter un système complet et ils s'occupent de logique et de physique presque autant que de morale. Pour eux comme pour les épicuriens, seules existent des réalités matérielles. Le monde entier n'est qu'un corps immense animé par un principe raisonnable et actif qui est de nature ignée. Ce principe actif porte différents noms, on peut l'appeler indifféremment Zeus, la Nature, la Providence, la Destinée, la Raison (λόγος), la Loi, le Feu, l'Éther, l'Esprit (πνεῦμα). Sous quelque aspect qu'on l'envisage, il est répandu partout et donne à la matière informe (ἄποιος) ses destinations particulières. La matière n'est pas composée d'atomes, ainsi que l'enseignaient les épicuriens; elle est continue et infiniment divisible. Elle reçoit du principe actif un certain degré de tension (τόνος), qui se manifeste de façons différentes selon les classes de choses particulières qu'il informe : principe de continuité, de manière d'être (ἕξις) chez les êtres non animés, de croissance (φύσις) chez les plantes, de vie organique et consciente (ψυχή) chez les animaux, cette tension prend chez l'homme la forme de raison ou λόγος.

Dieu n'est donc pas séparé du monde; il en est l'âme, l'esprit, la raison; et le monde ne cesse pas de se transformer jusqu'au moment de l'embrasement final (ἐκπύρωσις), où tout sera consumé. Toutefois cet immense cataclysme, par lequel sera marquée la fin d'un univers sera aussi un commencement, car la matière est éternelle et le cycle de ses révolutions ne s'achèvera jamais. Au monde disparu succédera un monde nouveau qui en reproduira l'histoire.

On pourrait croire que de telles prémisses, ne peut sortir qu'une doctrine fort irréligieuse. C'est le contraire qui se produit. Sans doute, les stoïciens n'admettent pas la mythologie traditionnelle, mais au lieu de la critiquer et de la tourner en dérision, ils l'interprètent, ils la commentent. Les dieux de l'Olympe sont pour eux des allégories, et les récits des poètes sont des symboles. Le tout est de savoir expliquer les vieilles légendes, afin de rendre honneur au Dieu répandu partout et dont la force remplit l'univers. De ce Dieu immanent, la splendeur du monde atteste l'existence. Les stoïciens se montrent particulièrement sensibles à la beauté et à l'harmonie des choses et ils développent avec enthousiasme l'argument des causes finales. L'hymne à Zeus de Cléanthe est une magnifique action de grâces au feu intérieur, à la raison suprême et dans le *De natura deorum* de Cicéron, nous trouvons de longues descriptions de la nature, qui sont bien faites pour inspirer au lecteur des sentiments de foi et de reconnaissance à l'égard de Dieu.

Nous avons évidemment quelque peine à nous représenter le Verbe immanent des stoïciens et plus encore à comprendre comment il peut être objet d'adoration. De fait, chacun lui rend hommage selon son tempérament. La prière de Sénèque n'est pas celle d'Épictète et moins encore celle de Marc-Aurèle. Marc-Aurèle est décidément un pessimiste et un désabusé : du moment que tout est réglé par un infaillible destin, il faut être persuadé que tout est bien, malgré les apparences qui révèlent tant de désordre, malgré les événements qui apportent tant de tristesses. Dans le vaste monde, chaque homme a son rôle à jouer; il le remplit de son mieux et, lorsqu'il a fini, il n'a plus qu'à disparaître. On peut être résigné, apprendre à accepter. Comment aurait-on le cœur à la joie? Tout autre est l'attitude d'Épictète : celui-ci aussi voit le mal où il est, car il n'est pas un aveugle, mais il ne s'en inquiète pas. Si ton esclave est méchant, pourquoi t'en tourmenterais-tu? Telle est sa nature. Si ta femme vient à mourir, pourquoi pleurerais-tu? Tu savais qu'elle était mortelle. Si c'est ton fils qui t'est enlevé, ne dis pas : je l'ai perdu, mais je l'ai rendu. A qui sait que l'univers est conduit par la Providence, les inquiétudes et les soucis sont vains. Tout finit par tourner à bien : le tout est d'accepter avec une joyeuse confiance les événements qui ne dépendent pas de nous et dont nous ne sommes pas maîtres. On s'est demandé, il est vrai, si, en raisonnant ainsi, Épictète ne témoigne pas des influences chrétiennes qu'il aurait subies plus ou moins inconsciemment, et l'hypothèse n'a rien d'invraisemblable; mais elle ne s'impose pas, et l'on peut croire que si le stoïcisme s'épanouit chez lui en confiance et en joie, si sa prière se fait reconnaissante et pieuse, cela tient à son caractère personnel et à son interprétation de l'univers.

Plus encore que la physique, ce qui intéresse les stoïciens, c'est la vie morale et, de plus en plus, à mesure que l'on s'éloigne des origines, la morale tient chez eux une place prédominante. Ici encore, notre première impression est celle de l'étonnement : comment concevoir la possibilité même d'une morale dans un système aussi étroitement déterministe que le stoïcisme? D'après les théoriciens, l'homme est un microcosme et son âme est une émanation de l'âme du monde, elle est de nature ignée, et le feu universel se manifeste surtout dans la partie supérieure de l'âme, τό ἡγεμονικόν, ou encore la raison. A la raison appartient de juger la valeur de nos connaissances. Est vrai ce qui lui est conforme. Nous éprouvons cependant des émotions, nous avons des désirs qui s'opposent à la souveraineté de la raison. Notre première tâche est de supprimer ces désirs, de faire disparaître ces émotions. Le sage stoïcien est un homme qui ne connaît ni le trouble ni la passion. L'apathie et l'ataraxie sont les signes les plus manifestes de sa vertu. Comment pourrait-on appeler sage celui qui se laisse déranger par les événements, qui n'est pas même le maître de son âme?

Il importe par suite de distinguer soigneusement les événements qui dépendent de nous et ceux qui ne dépendent pas de nous. A ceux-ci, nous ne pouvons rien changer. Ils sont les résultats des lois universelles. Il suffit de les accepter et de nous y conformer. Quant aux autres, à ceux qui dépendent de nous, nous avons le devoir de les conduire, de les diriger selon les lois de la droite raison. Et ici, semble-t-il, nous jouissons d'une liberté suffisante, pour que nous soyons véritablement responsables de nos déterminations et de nos actes. La morale consiste essentiellement à se dominer et à se diriger soi-même.

Le grand principe d'action est qu'il faut vivre conformément à la nature, par où l'on peut entendre deux choses, suivant qu'il s'agit de la nature universelle ou de notre nature individuelle. En tout cas, nous devons nous soumettre d'abord à l'ordre du monde. En cette soumission consiste la vertu. La vertu est un absolu qui ne comporte pas de degrés et de nuances. On est ainsi tout bon, si l'on est vertueux; tout mauvais, si on ne l'est pas. Cependant, les stoïciens reconnaissent qu'entre le bien absolu et le mal absolu, il y a pratiquement des degrés; non seulement des choses indifférentes, mais des choses convenables (καθῆκον, *officium*), auxquelles on peut tendre et dont la pratique caractérise l'honnête homme. Par le moyen de ces actes convenables, le stoïcisme redevient en quelque sorte acces-

sible à la masse. On se rend compte en effet que l'idéal de vertu totale qu'il proposait d'abord ne peut être réalisé que par des âmes d'élite et que beaucoup risquent de se décourager en voyant qu'ils ne parviennent pas à atteindre l'apathie et l'ataraxie, l'impassibilité complète en face de l'adversité et de la douleur, la soumission totale à la raison, l'indifférence devant tout ce qui n'est pas proprement le bien. Aux hommes de bonne volonté qui s'essaient dans les voies de la perfection, il était prudent de dire qu'on n'arrivait pas du premier coup et tel est l'avantage de la théorie des convenables.

Il suit des principes que nous venons de rappeler que le stoïcisme, en faisant uniquement appel à la droite raison, en demandant à ses adeptes de vivre conformément à la nature, se dégage de tous les cadres étroits dans lesquels était enfermée la vie de l'homme ancien. Tous les hommes, affirment les stoïciens, participent à la raison; tous sont donc appelés à la sagesse et à la vertu. Que d'autres chantent la bienheureuse cité de Cécrops, dit Marc-Aurèle, pour moi, je loue la bienheureuse cité de Zeus. De la sorte, il n'y a plus ni grec ni barbare. Le monde entier est une grande cité (κοσμόπολις), dont tous les habitants sont des frères. A plus forte raison, n'y a-t-il plus d'hommes libres ni d'esclaves. Le seul esclavage est celui de la passion : l'homme sage est véritablement libre, véritablement roi. La liberté extérieure n'est rien à qui ne possède pas la liberté intérieure et celle-ci ne peut être enlevée par rien. On peut enchaîner le sage, on peut broyer ses membres, on peut le faire mourir : on ne lui ôte pas le pouvoir qu'il exerce sur son âme. Dès lors, tous les hommes sont également libres ou également compagnons d'esclavage. On ne saurait plus dire que les esclaves sont d'une autre nature que les hommes libres et qu'ils ne possèdent pas les mêmes droits.

Telle est du moins la théorie et l'on en voit sans peine l'importance, car elle brise les fondements sur lesquels repose l'édifice du monde ancien. Il est vrai que la pratique reste bien différente. On commence par lire avec émotion les éloquentes tirades de Sénèque sur la fraternité humaine, sur la cité du monde. Après quoi on se rappelle que cet honnête homme, ce directeur de conscience consulté et écouté avec respect, ce conseiller de l'examen quotidien et de la retraite fréquente, n'a jamais abandonné ses immenses richesses et qu'il ne paraît pas avoir traité ses esclaves avec plus de douceur que ses contemporains. Nous savons trop qu'un tel illogisme est chose naturelle pour nous en scandaliser. Nous ne pouvons pas nous empêcher de constater que le stoïcisme n'a pas suffi à transformer le vieux monde.

Cependant, il faut ajouter que, sur ce vieux monde, il a exercé une influence considérable. Au cours des siècles, il s'est naturellement transformé et adouci. Dans cette transformation, on attribue souvent un rôle considérable à Panétius de Rhodes (185-110) et à Posidonius d'Apamée (130-46), qui contribuèrent pour une large part à populariser le stoïcisme chez les Romains, tout en lui donnant une allure plus largement humaine et en y introduisant des éléments empruntés à d'autres doctrines; nous connaissons mal, il est vrai, l'œuvre de ces deux hommes, et il est probable que quelques historiens en ont exagéré l'influence. Mais il reste sûr que, dès la fin du IIe siècle avant notre ère, le stoïcisme était connu et apprécié à Rome. Au cours du Ier siècle, Cicéron est pour nous le représentant le plus fidèle d'un stoïcisme éclectique et mondain, débarrassé de ses austérités les plus marquantes, adapté aux exigences de la vie quotidienne, et cependant très noble, très attirant par son large humanisme. Le *De natura deorum*, le *De officiis*, les *Tusculanes*, le *De finibus*, pour ne citer que quelques titres, ont été très lus dès le temps de leur composition : on n'a jamais cessé de les relire.

Plus tard, Sénèque représente d'une manière plus authentique encore que Cicéron, le véritable stoïcisme; et nous savons que, de son temps, beaucoup parmi les Romains se sont laissé conquérir par cette doctrine de maîtrise de soi et de mépris du monde. Dans les tristesses des règnes de Caligula, de Claude, de Néron, la philosophie est devenue le seul refuge des âmes vaillantes : c'est elle qui apprend à vivre, et plus encore à mourir. Il y a assurément beaucoup de déclamation dans les œuvres de Sénèque, même dans les *Lettres à Lucilius* qui peuvent être regardées comme le bréviaire des honnêtes gens. On ne peut s'empêcher d'y reconnaître une âme profondément sincère.

Épictète et Marc-Aurèle méritent encore plus que Sénèque notre respect. Le premier est un esclave affranchi sur le tard; le second est un empereur. L'un et l'autre sont des âmes exceptionnelles. Il ne semble pas que Marc-Aurèle ait exercé beaucoup d'influence comme philosophe. Ses *Pensées* ont été écrites pour lui seul et ne sont pas un livre d'apostolat. Il en va autrement pour Épictète qui a consacré sa vie à l'enseignement et qui a groupé autour de lui de nombreux disciples. Les *Entretiens* et le *Manuel*, recueillis par Arrien, ont prolongé son influence. Les chrétiens n'ont pas dédaigné de lire, de copier et d'adapter le *Manuel;* nous possédons des recensions christianisées de ce petit livre; elles sont l'irrécusable témoignage d'une longue survie.

Il nous est difficile d'apprécier exactement le rôle du stoïcisme. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce rôle a été considérable. Les maîtres stoïciens ont été nombreux, aux approches de l'ère chrétienne. Grâce à leurs méthodes populaires de discussion, ils ont facilement obtenu l'audience d'auditeurs appartenant à toutes les classes de la société. Sans se préoccuper de la partie physique du système, ils ont insisté sur la morale, et beaucoup d'âmes les ont suivis. Presque partout, on retrouve leurs traces, même chez des auteurs qui ne sont pas spécialement des philosophes: saint Clément de Rome, par exemple, ne décrit-il pas la splendeur du monde en des termes qui rappellent ceux des stoïciens? A plus forte raison, Justin le Philosophe, lorsqu'il adresse ses *Apologies* à Marc-Aurèle utilise-t-il certaines formules d'origine stoïcienne. Plus tard, Clément d'Alexandrie adapte dans le *Protreptique*, les conseils de Musonius pour les adresser, revus et corrigés, à ses auditeurs chrétiens. Origène emploie à chaque instant le vocabulaire stoïcien, et cite sans défaveur certaines théories du Portique. Il est remarquable que, si Épicure et les épicuriens sont stigmatisés presque sans aucune réserve par les auteurs chrétiens, le stoïcisme est accueilli avec intérêt. Mélangé plus ou moins à des doctrines d'origine platonicienne, il est devenu la philosophie de tout le monde, et l'on se sert de son vocabulaire, avec les idées qu'il entraîne, pour exprimer les règles de la conduite pratique.

IV. Les idées religieuses. — Plus encore que les philosophies hellénistiques, il est difficile de caractériser brièvement les religions hellénistiques. Les documents ne nous font peut-être pas défaut, mais ils sont dispersés et d'interprétation douteuse. Nous avons encore des ouvrages philosophiques, qui nous permettent de connaître la pensée des maîtres. Nous n'avons pas, et sans doute n'y a-t-il jamais eu dans l'antiquité hellénistique, d'ouvrage qui expose en long et en large les croyances religieuses d'une époque. Nous devons donc demander nos renseignements aux historiens d'une part, et de l'autre aux inscriptions, aux papyrus, à tous ces documents non littéraires dans lesquels s'inscrivent au jour le jour les croyances et

les rites, témoignages directs de la vie, mais d'autant plus complexes à lire qu'ils ne nous apportent que des fragments, alors que nous ne possédons plus le fond sur lequel jadis ont été tissés ces fragments.

On croit parfois avoir défini d'une manière suffisante la religiosité de l'époque hellénistique en la caractérisant du nom de syncrétisme. Il faut s'entendre sur le sens de ce mot. Il est vrai qu'à la suite des victoires d'Alexandre et de l'hellénisation de l'Orient qui en a été la conséquence, puis à la suite du triomphe de Rome et de la constitution de l'immense empire romain, les religions traditionnelles ont eu à subir une grave épreuve. Le principe généralement admis de l'antiquité était celui de l'existence de dieux propres à chaque cité, de divinités poliades, qui étaient vénérés dans leur cité et qui, en retour, lui assuraient le bienfait de leur protection. Sans doute, on adorait. à côté ou au-dessus de ces divinités locales, des dieux plus importants. La constitution des grands empires assyro-babylonien, égyptien, perse, avait favorisé le culte de tel ou tel Dieu dans toute l'étendue de ces empires. Le dieu protecteur du roi ou de la cité royale était devenu le dieu de l'empire entier. Chez les Grecs, il existait aussi des divinités nationales. On venait de la Grèce entière pour adorer Apollon à Delphes ou à Délos, Zeus à Olympie, Déméter à Éleusis. Cependant le principe restait sauf.

Après l'unification du monde hellénique, « la religion de la cité disparaît avec la cité. Les divinités poliades n'ont à leur actif qu'une faillite; elles ont bien accepté offrandes et sacrifices; mais elles n'ont pas su en échange protéger l'autonomie de la *polis*, et les fidèles en conséquence rompent un contrat déloyal. » R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, p. 558. A vrai dire, ils ne le rompent pas toujours; car rien n'est plus durable que les traditions religieuses, et l'on sait la force avec laquelle elles subsistent. Le peuple continue à adorer ses dieux, à leur offrir des sacrifices, à leur consacrer des inscriptions votives, longtemps après que les lettrés ont détruit les légendes ou ridiculisé les mythes. Lorsque nous lisons les critiques des philosophes, des stoïciens qui ramenaient à des allégories toutes les histoires concernant les dieux, des épicuriens qui enseignaient à ne pas s'occuper des êtres indifférents et oisifs dont l'Olympe est la demeure, des cyniques qui multipliaient à l'égard des dieux les plaisanteries bouffonnes et irrespectueuses, d'Evhémère selon qui les dieux n'étaient autres que des mortels qui avaient reçu après leur mort les honneurs de l'apothéose, nous sommes portés à croire que tant d'objections avaient détourné le peuple des cultes traditionnels. Lorsque nous apprenons de Cicéron qu'en son temps deux augures ne pouvaient pas se regarder sans rire, nous nous imaginons que nul au Ier siècle ne croyait plus à la divination. La réalité est assez différente, car les documents non littéraires nous apprennent que la foi demeure vivante bien longtemps après avoir subi tant d'attaques. Athènes reste fidèle à Athéna et à Poseidon, et lorsque saint Paul y arrive, il y trouve des autels consacrés aux dieux inconnus. Lorsque les apologistes juifs et encore plus les apologistes chrétiens combattent les superstitions païennes, ils parlent toujours des anciens dieux, de Zeus, de Héra, d'Aphrodite, d'Apollon et des autres. S'imagine-t-on qu'ils l'auraient fait avec tant d'ardeur, si ces dieux n'avaient plus eu d'adorateurs de leur temps et qu'ils n'eussent plus eu d'autre survie que celle des ouvrages des écrivains classiques? Un Justin, un Tatien, un Athénagore ne sont pas des lettrés et ils ont autre chose à faire qu'à réfuter de vieilles histoires. S'ils parlent des dieux de la mythologie, on peut croire qu'ils les regardent encore comme dangereux.

Cela dit, il reste assuré que l'unification du monde hellénique a contribué à l'unification des dieux. On s'est de bonne heure aperçu que, sous des noms divers, on adorait ici et là les mêmes divinités. Lorsque Rome a conquis la Grèce, les Romains découvrent que Zeus n'est autre que Jupiter, que Héra est Junon, qu'Arès est Mars. Ils se réjouissent de ces découvertes, que philosophes et poètes utilisent de leur mieux. Ils continuent, certes, à prier leurs dieux sous leurs noms latins, mais lorsqu'ils vont en Grèce, ils ne s'y sentent pas dépaysés, puisqu'ils ont appris qu'on y adore les dieux qu'ils ont toujours invoqués chez eux. Il y a plus : on se rend compte que les dieux orientaux eux-mêmes peuvent rentrer dans le panthéon gréco-romain, puisque leur nom seul est nouveau, mais que leurs attributions sont celles des divinités de l'Olympe. L'identification est ici moins difficile à faire, et elle est poussée plus loin. Elle s'opère avec succès : on connaît l'inscription de Nemud-Dagh en Commagène : A Apollon Mithra Helios, Hermès et Artagnos, Heraclès Arès, etc. Sérapis est assimilé à Zeus, à Helios, à Hadès, à Esculape, à Neptune, Cybèle l'est à Aphrodite. Les divinités auxquelles s'adressaient les Orientaux régnaient en effet sur l'univers: elles n'étaient pas liées à tel ou à tel temple dans lequel elles devaient nécessairement être adorées, mais on pouvait partout s'adresser à elles. Aussi est-il plus facile, lorsque les Grecs apprennent à les connaître, de les rapprocher des dieux propres de l'hellénisme.

L'exemple d'Isis est particulièrement instructif. Elle est la déesse myrionyme, la déesse panthée. Un papyrus d'Oxyrhynque (n. 1380) contient une invocation à Isis qui date, à ce qu'il semble, du Ier siècle au plus tard, et l'on y trouve la longue énumération des noms sous lesquels est invoquée la déesse : à Rhinocorre, voyant tout; à Dour, amitié; à la Tour de Straton, Hellas; à Ascalon, excellente; à Raphia, dame; à Tripoli, Orthosia; à Gaza, favorable à la navigation; à Bamlyce, Atargatis; à Béryte, Maïa; à Sidon, Astarté; à Ptolemaïs, Prudence. La liste ne s'arrête pas là. Isis y est encore identifiée à Artémis, à Hélène, à Hestia, à Leto, à Praxidice, à Thémis, à bien d'autres déesses. Un passage d'Apulée, *Métamorphoses*, XI, 5, est justement célèbre : « Le monde entier, déclare Isis, vénère ma divinité unique, d'un culte multiforme, de rites variés, de noms divers : à Pessinonte, on m'appelle la mère des dieux, Minerva Caecropia à Athènes; Vénus Paphia à Chypre; Diana Dictinna en Crète; Proserpina Stygia en Sicile; Cérès à Éleusis; ici Junon; là Bellona; ailleurs encore Hécata ou Rhamnusia. » Tous les noms s'appliquent à Isis. Elle est le présent, le passé et l'avenir; la nature mère des choses, maîtresse des éléments, née à l'origine des siècles. C'est la déesse aux myriades de noms, aux aspects infinis, aux vertus inépuisables. Elle est une puissance panthée qui à elle seule est tout : *una quæ est omnia*, comme le dit Apulée.

Nous aurons à revenir sur l'influence des cultes orientaux dans l'hellénisme. On ne peut nier que cette influence se soit longuement exercée et qu'elle ait joué dans le sens du syncrétisme. Au lieu d'adorer les seuls dieux traditionnels, beaucoup en viennent, par mode ou par véritable piété, à rendre encore un culte à toutes sortes de divinités étrangères qui, dans leur esprit, peuvent être plus ou moins complètement identifiées aux dieux de la cité.

Il y a autre chose encore, et qui est peut-être plus grave. Depuis longtemps, pour ne pas dire plus, les sujets des grands empires orientaux étaient habitués à rendre à leurs souverains les honneurs divins. Le pharaon d'Egypte était regardé comme le fils d'Ammon lui-même; il était l'incarnation d'Horus, et tous ses actes, toutes ses paroles avaient quelque chose de

sacré. En Grèce même, le culte des héros n'était pas une chose inconnue : des personnages comme Héraclès, Thésée, et beaucoup d'autres n'étaient après tout que des hommes qui, par leurs vertus, avaient mérité de recevoir après leur mort une récompense telle qu'elle les élevait au rang des dieux. Tout cela constituait une préparation lointaine à l'adoration du souverain dans le monde hellénique tout entier.

De fait, Alexandre le Grand, au cours de son expédition d'Égypte, ne manque pas de se rendre jusqu'à l'oasis de Siouat, pour recevoir, dans le temple d'Ammon l'investiture qui fera de lui un dieu. Les historiens se demandent encore quelle a été, à ce moment, la véritable pensée du conquérant : A-t-il été surpris par le geste des prêtres égyptiens qui le consacraient fils d'Ammon? A-t-il au contraire demandé l'accomplissement du rite sacré? A-t-il accompli un acte exclusivement politique? A-t-il cru réellement à sa divinité? Autant de questions que nous n'avons pas à résoudre. Les compagnons d'Alexandre, les Macédoniens et les Grecs qui forment le gros de son armée, peuvent bien se moquer de lui et de ses prétentions. Le général victorieux n'en est pas moins un dieu, et le merveilleux succès de ses campagnes est bien fait pour confirmer, d'abord aux yeux des Orientaux, puis à ceux des Grecs eux-mêmes, la croyance qu'il y a en lui quelque chose de surhumain. Sans doute, lorsqu'un jour il veut exiger de ses officiers qu'ils l'adorent en se prosternant, comme le font ses vassaux perses, il est tout près de provoquer une mutinerie dans l'armée et il ne peut que se venger sur le plus maladroit des opposants, son historiographe Kallisthènès. L'heure approche où cesseront les dernières hésitations.

Dès 307, les Athéniens rendent les honneurs divins à Démétrius Poliorcète et à sa favorite Lamia; ils lui offrent des libations et de l'encens, et ils chantent : « Les plus grands des dieux et les plus aimés sont présents dans la ville. Elle est venue pour célébrer les mystères de Coré. Lui, entouré d'un cercle d'amis, eux semblables à des astres, et lui au soleil. Salut, ô fils du puissant Dieu Poseidon et d'Aphrodite. Les autres dieux ou s'en sont allés bien loin, ou ils n'ont pas d'oreilles, ou ils n'existent pas, ou ils ne font pas du tout attention à nous. Mais nous te voyons présent et non plus en bois ou en pierre, mais réel, et nous te prions. Et d'abord, donne-nous la paix, très cher, car tu es le Seigneur. » *Athénée*, VI, 62.

En Égypte, Ptolémée I[er] ne reçoit pas de son vivant le titre de dieu mais, après sa mort, la piété de son fils lui rend les honneurs de l'apothéose. Ptolémée II est ainsi fils de Dieu, en attendant qu'il soit reconnu comme dieu vivant, ce qui arrive lorsqu'est affiché le décret de Canope entre 274 et 267 avant notre ère. Ses successeurs sont aussi des dieux, plus précisément des dieux sauveurs, car le terme est employé en Égypte pour désigner la fonction la plus caractéristique du dieu.

En Asie, les Séleucides deviennent naturellement des dieux après leur mort; mais Antiochus II (261-246) est déjà dieu de son vivant. En 204, Antiochus III le Grand institue dans toutes les satrapies de la monarchie des grandes prêtresses qui présideront au culte de sa femme Laodicée; elles porteront des couronnes d'or où sera placé le portrait de la reine, à l'imitation de ce que font déjà ses grands prêtres à lui. Antiochus IV Épiphane (175-164), le persécuteur des Juifs, est dieu et sauveur de l'Asie. Plus près de l'ère chrétienne les Attalides, qui sont les souverains du royaume de Pergame, se font aussi attribuer les honneurs divins : non seulement ils sont dieux après leur mort, mais on les adore de leur vivant et ils ont des prêtres qui célèbrent leur culte. Plus près encore, Antiochus de Commagène, qui meurt trois ans avant la bataille d'Actium, fait graver sur le tombeau qu'il a ordonné de construire, une fastueuse inscription dans laquelle il se déclare fils de dieu et l'un des bas-reliefs du monument nous montre le roi et son dieu Mithra revêtus du même costume royal et se serrant la main en signe d'alliance. Ainsi, dans tout l'Orient, le culte des souverains s'établit sans discussion et sans heurt. S'il se superpose au culte des dieux traditionnels, en bien des cas, il le remplace, parce qu'on préfère adorer un dieu vivant dont on éprouve les bienfaits d'autant mieux qu'on en célèbre fidèlement la liturgie, plutôt que de vénérer les dieux morts que personne n'a jamais vus ou entendus.

Lorsque s'achève la conquête romaine, on est tout prêt à adorer de la même manière celui qui représentera la puissance victorieuse. A ce moment même, Auguste établit l'empire et apparaît comme le maître unique du monde. Sans aucune peine ses sujets d'Orient le saluent du titre de dieu. En 9 avant Jésus-Christ, les habitants de la province proconsulaire d'Asie, réunis en assemblée provinciale, font connaître en ces termes leurs sentiments : « Puisque la Providence, qui a réglé tout le cours de notre existence et qui y apporte tant de soin et de libéralité, a mis le comble à la perfection de notre vie en nous donnant Auguste, l'ayant rempli d'excellence en vue du bonheur des hommes, puisqu'elle nous l'a envoyé à nous et à nos descendants comme un sauveur pour arrêter la guerre et ordonner toutes choses; puisque César, dès son apparition, a rempli tous les espoirs que nos pères mettaient en lui, non seulement en dépassant tous les bienfaiteurs qui l'ont précédé, mais en ne laissant à ses successeurs aucun moyen de faire mieux que lui; puisqu'enfin le jour de la naissance du dieu (Auguste) a été pour le monde le principe des bonnes nouvelles (evangeliôn) qu'on lui doit », l'assemblée de l'Asie décide, sur la proposition du proconsul C. Fabius Maximus, de commencer désormais l'année au jour anniversaire de la naissance de l'empereur. Une inscription d'Halicarnasse, en 2 av. J.-C. ne témoigne pas moins d'enthousiasme : « Puisque la nature éternelle et immortelle de l'univers a mis le comble à ses bienfaits immenses envers les hommes en nous accordant, bien suprême, pour le bonheur de notre vie, César Auguste, père de sa propre patrie, la déesse Rome, Zeus paternel et sauveur de l'ensemble du genre humain, en qui la Providence n'a pas seulement comblé, mais dépassé les prières de tous les hommes; en effet, la terre et la mer sont en paix, les cités florissent dans la légalité, la concorde et la prospérité, nul pays qui n'ait atteint le sommet de sa fortune et qui n'abonde en richesses, l'humanité est toute pleine d'heureux espoirs pour l'avenir et de contentement pour le présent », il convient d'honorer le dieu par des jeux publics et des statues, des sacrifices et des hymnes.

L'empereur laisse faire. Il ne lui déplaît pas d'être adoré comme dieu par ses sujets d'Orient; et lorsque l'Occident suit le mouvement, il accepte encore. A Rome seulement, Auguste témoigne de plus de prudence : en 27, il reçoit le titre d'auguste qui fait de lui un être sacré; en 19, il laisse instituer une fête en l'honneur de sa fortune; en 7, il consent à ce que des sacrifices soient offerts à son génie, mais il ne veut pas aller plus loin; et c'est seulement après sa mort qu'il est placé au rang des dieux célestes, lorsque lui sont décernés les honneurs de l'apothéose. Parmi ses successeurs, Tibère, Claude et Vespasien refusent les marques d'adoration; Caligula, Néron et Domitien les provoquent au contraire, et, au IIe siècle, le culte de l'empereur vivant est généralement admis comme un témoignage de loyalisme.

Il est à peine besoin d'insister sur l'importance du

culte des souverains. Il donne à tout l'empire romain une unité religieuse que ne pouvaient pas lui assurer les religions nationales; et à l'égard de ces religions il agit comme une sorte de dissolvant en les reléguant à un rang inférieur. Par la force des choses, la religion officielle est toujours celle qui tend à s'imposer. Du moment que le roi, plus tard l'empereur, doivent recevoir un culte de leurs sujets, il convient que ce culte dépasse tous les autres en ferveur.

Pourtant le culte de l'empereur ne saurait suffire aux âmes les plus profondément religieuses : on sait trop que l'empereur, surtout lorsqu'il s'appelle Caligula ou Néron n'est qu'un homme et qu'il est même bien loin de réaliser l'idéal humain, pour se confier à lui. On lui offre des sacrifices; on célèbre les jeux en son honneur. Le rituel de ses fêtes est minutieusement observé. Il faut quelque chose de plus. Cela, on le cherche volontiers dans les religions orientales et ce n'est pas l'un des traits les moins curieux de cet hellénisme, fécond en paradoxes, que la vogue dont jouissent un peu partout, après les conquêtes d'Alexandre, les religions de l'Orient. La Grèce conquiert le monde par sa langue, par sa philosophie, par ses beaux-arts; elle est à son tour conquise par les mystères orientaux.

Nous l'avons déjà remarqué, il ne faut pas s'exagérer cette influence. Il serait vain, toutefois, de la nier. Le premier culte oriental accueilli par les Romains est celui de la grande déesse de Phrygie, la *Magna mater* de l'Ida. En 205 av. J.-C., alors qu'Annibal vaincu, mais toujours menaçant, se maintenait encore dans les montagnes du Brutium, les livres sibyllins consultés promirent la victoire au peuple romain si la grande mère de l'Ida était amenée à Rome. Grâce à l'amitié du roi Attale, la pierre noire qu'il avait emmenée de Pessinonte à Pergame fut transportée à Rome; et, comme les événements parurent confirmer les prédictions de la Sibylle, on continua de rendre à la déesse phrygienne les honneurs auxquels elle avait droit : son culte était d'ailleurs fort grossier et fort immoral, puisqu'il était inséparablement uni à celui d'Attis. Il resta suspect aux Romains, jusqu'au jour où l'empereur Claude ordonna d'en célébrer solennellement les rites au cours de fêtes qui devaient chaque année se prolonger du 15 au 27 mars.

A l'hellénisme, l'Égypte apporta le culte d'Isis et de Sérapis. Isis était depuis longtemps, depuis toujours, serait-on tenté d'écrire, une des grandes divinités du panthéon égyptien. L'origine de Sérapis nous est moins connue : on a dit tour à tour qu'il était en Égypte un dieu indigène, ou qu'il avait été importé de Sinope, de Séleucie, voire de Babylone. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Sérapis est le dieu honoré par Ptolémée Soter qui fonda en son honneur le Sérapéum d'Alexandrie et que, tout de suite, il est identifié à Osiris, ce qui permet aux Égyptiens de l'accueillir avec faveur et de lui élever de nombreux temples à travers tout le pays. Les Grecs ne sont pas les derniers à recevoir ce dieu dont la liturgie est célébrée en grec, et que, sur l'ordre des Ptolémées, les poètes célèbrent à l'envi dans leurs hymnes; la statue même de Sérapis, érigée dans le sanctuaire d'Alexandrie, est l'œuvre d'un sculpteur grec, Bryaxis, et sa majesté est bien faite pour attirer les hommages. Un peu partout, les deux divinités associées voient s'établir leur culte : « Le roi Nicocréon l'introduit à Chypre, après avoir consulté l'oracle du Sérapéum; Agathocle en Sicile, lorsqu'il épouse la belle-fille de Ptolémée Ier (298). A Antioche, Seleucus Callinicus bâtit un sanctuaire pour y loger une statue d'Isis que Ptolémée Evergète lui avait envoyée de Memphis. Ptolémée Soter introduit à Athènes, comme gage de son amitié, son dieu Sérapis, qui a désormais un temple au pied de l'Acropole, et Arsinoë, sa mère ou sa femme, en fonde un autre à Halicarnasse vers l'année 307... Sous la protection des escadres égyptiennes, les marins et les marchands répandent en même temps le culte d'Isis, patronne des navigateurs, sur toutes les côtes de Syrie, d'Asie Mineure et de Grèce, dans les îles de l'Archipel et jusque dans l'Hellespont et en Thrace. » F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2e édit., Paris, 1909, p. 119-120.

En Occident le culte d'Isis se répand avec presque autant de rapidité. Nous venons de rappeler les temples élevés en Sicile par Agathocle. En 105 av. J.-C., il existe un Sérapéum à Pouzzoles; vers le même temps, Pompéi a son temple d'Isis. A Rome, le Sénat lutte avec autant d'inutilité que d'énergie contre l'invasion des dieux égyptiens : à cinq reprises, en 59, 58, 53, 50 et 48 av. J.-C., il fait abattre leurs autels et renverser leurs statues. Finalement, il faut céder, et, dès 43, on décide officiellement d'élever un temple en leur honneur. Le projet n'est d'ailleurs pas exécuté et, au cours des années suivantes, les autorités romaines recommencent à poursuivre le culte d'Isis. Sous Caligula seulement, en 38, on bâtit au champ de Mars un grand temple dédié à *Isis Campensis*, temple que Domitien orne magnifiquement : dès lors, Isis et Sérapis jouissent de la faveur de toutes les dynasties impériales; ils sont devenus tout à fait romains. En Afrique, en Gaule, en Espagne, il en va de même : partout où pénètrent les marchands égyptiens, ils y apportent leurs dieux.

Les divinités syriennes, Atargatis, Adonis, Astarté, et les autres, n'ont pas, pendant longtemps tout au moins, la même fortune. On les rencontre partout, parce que partout on retrouve des marchands syriens, qui avec leur pacotille amènent leur religion, parce que partout aussi il y a des esclaves syriens, qui remplissent les campagnes d'Italie, qui font tous les services et qui, fort débrouillards, se font apprécier de leurs maîtres. Mais ni la Grèce, ni Rome ne semblent apprécier beaucoup les cultes dont ils sont les dévots. Presque seuls, les Syriens continuent à les conserver et l'on ne voit pas qu'ils aient fait beaucoup d'adeptes en dehors d'eux. Les choses se modifient au IIIe siècle, lorsque les empereurs syriens occupent le pouvoir. Héliogabale prétend bien donner à son dieu, le Baal d'Émèse, la primauté sur tous les autres et il fait célébrer de grandes fêtes en l'honneur du *Sol invictus Elagabal*. Ces fêtes n'ont d'ailleurs pas de lendemain. Il faut attendre jusqu'au règne d'Aurélien pour assister à une restauration du culte du Soleil invincible. Encore le Soleil, dont Aurélien est le prédicateur, n'est pas seulement le Baal syrien; c'est aussi l'Apollon du panthéon hellénique, et l'on peut croire qu'il était en effet difficile de trouver un dieu plus capable que le soleil de réunir l'unanimité des suffrages.

La Perse elle-même envoie ses dieux, ou du moins l'un d'entre eux, Mithra, dans les pays qui appartiennent au monde hellénique, et ce n'est pas là un des faits les moins curieux de l'histoire religieuse de la période hellénistique. Conquise par Alexandre, la Perse n'a pas tardé, en effet, à retrouver son indépendance, et, au cours des siècles suivants, elle a toujours tenu tête aux efforts des légions romaines. Elle reste l'ennemie traditionnelle. Cependant, les contacts sont établis aux environs des frontières entre les deux civilisations; et les soldats surtout apprennent à connaître les mystères de Mithra. Cette religion virile leur plaît; ils y retrouvent quelques-unes de leurs aspirations, et ils s'en font les propagateurs. Peu répandu à l'intérieur même de l'empire, le mithriacisme a des adeptes partout où il y a des soldats, surtout le long des frontières : on le rencontre à la fois autour des camps du Danube et du Rhin, près des stations du vallum de Bretagne et aux environs des

postes échelonnés à la frontière du Sahara ou répartis dans les vallées des Asturies. L'art hellénistique contribue pour sa part à créer un type classique de la représentation de Mithra : le jeune dieu égorgeant le taureau se retrouve, presque identique, dans les *mithræa* les plus éloignés les uns des autres.

Le succès rencontré par les religions orientales tient à des causes diverses dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Nous ne saurions pas davantage insister sur les croyances dont elles se faisaient les propagatrices dans le monde hellénique. On les retrouvera dans un autre article de cet ouvrage, celui qui sera consacré aux Mystères. Contentons-nous de remarquer que la propagation de tous ces cultes se fait d'abord par l'intermédiaire des plus basses classes de la société. C'est parce que, dans le monde hellénique, les Orientaux pullulent partout, esclaves, affranchis, marins, commerçants, que partout leurs religions s'implantent. En vain, les autorités officielles essaient, ici ou là, de contrarier leur progression, d'interdire la pratique de leur culte; ces religions subsistent parce que leurs fidèles sont trop nombreux. Ceux-ci n'ont pour eux ni la puissance, ni la richesse, ni l'instruction, mais ils ont leur multitude, et c'est bien là un argument qui compte.

Il faut se rappeler d'ailleurs que, dans les vieilles cités grecques et romaines, les citoyens étaient les seuls à participer au culte des divinités poliades. La religion était en quelque sorte un privilège réservé. Les affranchis ou les esclaves n'avaient pas de dieux. Il n'en a jamais été de même en Orient; et lorsque les cultes orientaux font irruption dans le monde hellénique, au temps même où le stoïcisme proclame l'immense fraternité humaine et la grandeur de la cité du monde, de nouvelles espérances se découvrent aux petits qui ont jusqu'alors vécu sans Dieu dans le monde. Ce sont bien des dieux qu'ils entendent prêcher, qu'ils voient adorer, et des dieux auxquels il leur est désormais permis de croire. Comment ne se laisseraient-ils pas conquérir?

Petit à petit, le mouvement gagne de proche en proche. Les religions traditionnelles du monde hellénique — en dehors des mystères, dont les plus célèbres sont ceux d'Éleusis — sont officielles et guindées; elles consistent surtout à observer certains rites, à être fidèles à des sacrifices ou à des prières dont les formules sont fixées une fois pour toutes. Elles n'apportent aucune satisfaction aux âmes. Au contraire, les religions orientales sont toutes pleines de grandes promesses de salut. Elles assurent à leurs adeptes la possession d'une vie nouvelle; elles les introduisent dans un monde où ils entrent en relation avec les dieux eux-mêmes. On a exagéré sans doute, et très fortement, lorsqu'on a comparé ce misérable salut promis aux mystes d'Isis ou de Mithra, aux vivantes réalités du salut chrétien. Il serait injuste cependant d'oublier ce qui, parfois, se cachait de vraiment religieux jusque dans des rites abominables. Le taurobole sanglant répugne à notre délicatesse; mais ceux qui le reçoivent se croient sauvés par le dieu dont ils sont devenus les fidèles, et c'est bien là quelque chose.

A côté des initiés aux mystères orientaux, les autres n'ont plus guère d'espérances : qu'attendraient-ils des dieux humains dont ils observent les fêtes et dont ils célèbrent les sacrifices? Ce sont pourtant ceux dont le culte est désormais le plus solennel. Alors, ils s'en remettent à la fortune (τυχή), à la nécessité (ἀναγκή). On invoque le destin; et c'est un pauvre recours que celui-là. « A mesure que l'idée de fatalité s'impose et se répand, le poids de cette théorie désespérante opprime davantage la conscience. L'homme se sent dominé, accablé par des forces aveugles qui l'entraînent aussi irrésistiblement qu'elles font mouvoir les sphères célestes. Les âmes cherchent à échapper à la pression de ce mécanisme cosmique, à sortir de l'esclavage où les maintient Anankè. Mais pour se soustraire aux rigueurs de sa domination, on n'a plus confiance dans les cérémonies de l'ancien culte. Les puissances nouvelles qui se sont emparées du ciel doivent être apaisées par des moyens nouveaux. » F. Cumont, *op. cit.*, p. 269.

De ces moyens, le plus efficace paraît à beaucoup d'âmes n'être autre que la magie. La magie trouve en effet beaucoup d'adeptes dans le monde hellénique, et ce nous est une stupeur de lire des papyrus magiques au sortir d'une méditation sur le *Phédon* ou sur le *Phèdre*. On se demande comment les compatriotes de Platon ont pu se laisser séduire par ces recettes extravagantes, par ces formules absurdes, et s'imaginer sérieusement qu'il suffisait de porter une amulette ou de réciter quelques mots abracadabrants pour être préservés de tout danger dans ce monde et dans l'autre. Il en est pourtant ainsi. La crédulité est de tous les temps; elle est surtout puissante aux époques critiques, lorsqu'on ne sait plus bien de quel côté se tourner et que le seul remède semble celui des charmes. Nous possédons encore beaucoup de témoignages qui nous prouvent la puissance de la magie à l'époque hellénistique : il était nécessaire de la mentionner ici.

De ce qui précède, on sort peut-être avec l'impression d'un immense chaos; et c'est bien cela en effet qu'est, aux abords de l'ère chrétienne, l'empire romain au point de vue religieux. Le seul culte qui soit répandu partout est le plus formel qui soit : le culte de Rome et de l'empereur. On le célèbre, mais on ne va guère plus loin, et il serait dangereux de prendre à la lettre les déclarations officielles qui comblent de louanges la divinité impériale : ce sont des formules vides. Les religions orientales sont incomparablement plus vivantes : elles ont pénétré partout, on rencontre les traces de leur influence dans toutes les parties du monde gréco-romain. Mais il faut éviter un double écueil, lorsqu'on parle d'elles, celui qui consiste à exagérer leur influence et celui qui consiste à les minimiser. Les documents ne nous permettent ni l'une ni l'autre de ces conclusions. Il serait faux de croire que tout le monde a été conquis par l'une ou par l'autre de ces religions et il le serait aussi de penser que le nombre de leurs adeptes est très faible. Il semble que, dans la réalité, les âmes inquiètes cherchent souvent la lumière du côté de l'Orient. Mais combien y a-t-il d'âmes inquiètes dans l'empire romain?

V. Hellénisme et judaïsme. — « Le premier contact officiel entre le judaïsme et l'hellénisme a été raconté par l'historien Josèphe d'une façon dramatique. Alexandre aurait été salué par le grand-prêtre Jaddus l'assurant de l'obéissance des Juifs, tandis que le conquérant aurait rendu hommage à leur Dieu et sacrifié à Jérusalem. Ces détails sont une invention des Juifs... L'observateur le plus averti n'aurait vu dans cette rencontre, si elle a eu lieu, qu'un fait divers de la politique. Elle vaut du moins comme une allégorie. En réalité, ce qui s'affronta dans ce temps, ce furent deux grandes forces : le monothéisme juif et la religion des Grecs, ou plutôt l'esprit grec avec la variété presque infinie de ses manifestations. » M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 35.

On ne saurait mieux dire; et du point de vue qui nous intéresse ici, il est indispensable de rappeler les réactions du judaïsme en face de l'hellénisme. On doit, semble-t-il, distinguer avant tout entre le judaïsme palestinien et celui de la dispersion.

1° *Le judaïsme palestinien.* — En 198 av. J.-C., la bataille du Panéion donna la Palestine à Antiochus le

Grand. Jusqu'alors, depuis les temps d'Alexandre, les Juifs avaient vécu en paix sous le gouvernement bienveillant des Ptolémées. Pourvu que les impôts fussent régulièrement payés, que la paix ne fût pas troublée, les souverains d'Égypte respectaient la religion juive et ne se préoccupaient pas d'en gêner l'exercice. Le petit état juif « demeurait comme un îlot isolé dans les montagnes, entouré de nations païennes et complètement acquises à l'hellénisme, tout en conservant leurs dévotions locales qui s'alliaient aisément aux cultes grecs », M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 495. Cet isolement était à la fois une sécurité et un danger. Environnés de peuples païens dont la civilisation et la richesse étaient supérieures aux leurs, les Juifs ne couraient-ils pas le risque de se laisser à la longue absorber par l'hellénisme ou, tout au moins, de lui faire des concessions dangereuses? Dès le début du IIe siècle, la langue grecque avait pénétré à Jérusalem et y avait fait des conquêtes jusque dans les milieux sacerdotaux : c'était peut-être un indice plein de menaces pour l'avenir. D'autre part, la situation géographique de la Judée, à l'écart des grands courants commerciaux, avec un sol où l'agriculture était pauvre et sans aucun avenir, favorisait la survivance du judaïsme le plus intransigeant et le renforcement des traditions ancestrales.

On ne sait trop ce qui serait arrivé si Antiochus IV Épiphane n'avait pas déchaîné la persécution violente. Personnellement, Antiochus n'avait pas, semble-t-il, de mauvaises intentions. Dans les autres pays qui lui étaient soumis, il tolérait le judaïsme; il ne craignait même pas d'accorder des privilèges aux Juifs de manière à faciliter l'exercice de leur culte ou à garantir leur autonomie. Mais il était un Hellène, et il admettait avec peine que l'on pût rester en dehors de l'hellénisme. Une réforme de peu d'importance selon les apparences suffit à révéler l'abîme infranchissable qui le séparait des Juifs de Judée : ce fut la création d'un gymnase à Jérusalem. Les Grecs, on le sait, étaient passionnés pour les exercices du corps; les Juifs ne les pouvaient tolérer : la pratique des sports athlétiques leur paraissait une abomination. Les jeunes gens qui acceptèrent de prendre part aux jeux furent regardés comme des apostats. Antiochus aggrava la situation en donnant le souverain pontificat à Josué, qui était le partisan des mœurs nouvelles et qui changea son nom sémitique pour celui de Jason. Nous n'avons pas ici à rappeler les graves événements de cette période décisive : la construction d'une citadelle dans la partie haute de Jérusalem, la profanation du Temple désormais consacré à Zeus olympien (décembre 168), la révolte de Mattathias à Modin et la guerre sainte qui s'ensuivit. Trois ans après la profanation du Temple, les Juifs victorieux purent relever l'autel des holocaustes : bien que la lutte dût se poursuivre longtemps encore jusqu'au définitif triomphe, on peut dire que la cérémonie de la dédicace, en décembre 165, symbolise la défaite de l'hellénisme en Judée.

Sous la conduite des Macchabées, le judaïsme acheva de s'organiser, dans un isolement hostile à l'hellénisme. Nulle concession, nulle compromission. Tout ce qui est étranger est suspect. La fidélité la plus absolue à la Loi; le respect littéral des traditions; telle est la règle que formulent dès lors les pharisiens et qu'ils s'efforcent de faire scrupuleusement observer. Les événements extérieurs peuvent se dérouler selon les vues de la Providence. Les Romains entrent en maîtres à Jérusalem en 63. En 37, Hérode Ier monte sur le trône de Judée que laisse vacant la mort des derniers représentants de la dynastie asmonéenne. Il y a eu, depuis le règne de Jean Hyrcan (135-104 av. J.-C.), bien des troubles en Judée, et ces troubles se prolongent, sous des formes diverses, avec des vicissitudes plus ou moins imprévues, jusqu'à la conquête et à la ruine de Jérusalem en 70 ap. J.-C. L'esprit du judaïsme reste intact. Les hommes au pouvoir se montrent souvent favorables à des concessions. Le sacerdoce tombe entre les mains des sadducéens, ambitieux et parfois sceptiques. Tout cela n'a pas grande importance, parce que l'ensemble du peuple s'attache à suivre les maîtres pharisiens.

Les livres, grâce auxquels nous connaissons le mieux l'esprit juif au cours des derniers siècles avant l'ère chrétienne, sont animés par le plus pur esprit de la fidélité religieuse et par le particularisme le plus absolu : il ne doit rien y avoir de commun entre le judaïsme et le monde païen. Qu'on lise les apocalypses apocryphes, comme *le Livre d'Hénoch*, *les Jubilées le Testament des douze patriarches*, ou qu'on préfère interroger les livres rabbiniques depuis les *Psaumes de Salomon* jusqu'aux Talmuds, l'impression qui ressort de cette lecture est très claire. A côté des Juifs aimés de Dieu, favorisés de l'alliance, dotés de la thora, les païens ne comptent pas. Dieu dit à Israël : A vous seuls, j'ai uni mon nom; je ne suis pas appelé le Dieu des idolâtres, mais le Dieu d'Israël.

Les gentils sont par définition des pécheurs : race à la malice innée, race maudite dès l'origine (Sap., XII, 10-11). « Ils sont en particulier accusés d'être toujours inclinés aux trois grands péchés : idolâtrie, débauche, homicide. Idolâtres, ils le sont par définition; athées, dit saint Paul, ignorant Dieu, ingrats à son égard et même le combattant. L'idolâtrie entraîne, dit-on, l'immoralité (Sap., XIV, 12) : tous les païens sont possédés de l'instinct de volupté, toutes leurs femmes sont adultères, si bien que tous les enfants égyptiens, se trouvant être des enfants adultérins, étaient aussi des premiers-nés. La bestialité et tous les égarements sexuels sont à craindre de leur part : d'où les réserves conseillées ou imposées dans les rapports qu'on pourrait avoir avec eux. Ils aiment aussi à verser le sang innocent : R. Jacob (vers 130) racontait qu'il avait vu un païen lier son père et le livrer à son chien qui le dévora. Aussi doit-on ne pas se confier à leurs médecins, ni à leurs sages-femmes, ni à leurs barbiers, et être toujours sur ses gardes quand on chemine avec eux. Leurs paroles et leurs témoignages sont ordinairement suspects : les disciples de R. Iokhanan b. Zacchai se demandaient si leurs aumônes étaient méritoires : l'avis général fut qu'elles étaient un péché parce qu'inspirées par une pensée d'orgueil et d'intérêt...

« En un mot, les païens ne méritent aucune estime. Aussi comprend-on le dicton plusieurs fois répété : ce ne sont pas des hommes. Si ce ne sont pas des hommes, leurs ossements, pas plus que les ossements des animaux, ne peuvent souiller de l'impureté du cadavre. Par ailleurs, pour diverses raisons, on peut considérer leur contact, leur salive, comme communiquant l'impureté; et déjà bien avant Jésus-Christ, les docteurs avaient décrété que leurs pays étaient impurs. Enfin, dernier cri de haine d'un homme qui avait beaucoup souffert des persécutions édictées après 135 par Rome, R. Siméon b. Yohai observant que même ceux qui craignaient la parole de Yahweh portèrent préjudice à Israël, il concluait : Le meilleur des goim, à mort. » J. Bonsirven, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1934, p. 77-78.

Telle est la théorie. La pratique admet sans doute bien des adoucissements, et un certain nombre de rabbins s'expriment d'une manière plus favorable aux gentils. Au IIIe siècle, R. Iokhanan déclare que les étrangers qui sont hors de la terre d'Israël ne sont pas des idolâtres, mais qu'ils suivent la coutume de leurs pères. Un commentaire juridique, à propos de la loi sur les immolations, déclare que les gentils ne sont pas tenus par cette loi hors de la terre d'Israël, mais

qu'en outre il leur est permis d'y édifier en tout lieu des autels et d'y sacrifier au ciel. Bien d'autres textes pourraient être cités; mais il faut chercher si longtemps dans les écrits rabbiniques avant de les découvrir; ils apparaissent souvent tellement noyés dans la multitude des passages qui affirment la supériorité des Juifs, qu'on ne peut leur attribuer une très grande importance.

Les Juifs aiment d'ailleurs à se replier sur eux-mêmes et bien peu parmi eux se soucient de faire du prosélytisme dans les nations païennes. Sans doute, dans l'Évangile, nous entendons le Sauveur s'écrier : Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous courez les mers et la terre pour faire un prosélyte; et quand il l'est devenu, vous faites de lui un fils de la géhenne, deux fois plus que vous (Matth., XXIII, 15). Mais il ne semble pas que la majorité des rabbins méritent un tel reproche : si la douceur de Hillel accueille volontiers les prosélytes, la dureté de Schammaï les écarte, et presque tous imitent ce dernier. R. Khelbo, au IIIe siècle, déclare que les prosélytes sont aussi pénibles pour Israël qu'une lèpre pour l'épiderme; c'est ce que dit l'Écriture en ces termes : les prosélytes s'attacheront à Israël et seront une lèpre pour la maison de Jacob. Un autre estime que les prosélytes, de même que ceux qui pèchent contre nature, retardent l'avènement du Messie. Dans la dispersion, le prosélytisme est assez répandu. On ne fait rien, semble-t-il, pour le favoriser en Judée.

Aussi est-ce une conclusion négative qui doit exprimer ce que nous savons des rapports entre l'hellénisme et le judaïsme palestinien. Les Juifs de Palestine se sont efforcés, dans toute la mesure du possible, de vivre à l'écart des païens et de multiplier les barrières capables de les séparer de la vie grecque. Il serait exagéré de prétendre qu'ils y ont complètement réussi. A Jérusalem même, il y avait des païens, et beaucoup de Juifs étaient obligés de savoir le grec. Mais si la Samarie et la Galilée étaient habitées par des populations assez mélangées et, par suite, plus tolérantes, la Judée resta la citadelle du judaïsme le plus farouchement orthodoxe et le plus inaccessible aux influences étrangères.

2° *La Dispersion.* — De bonne heure, il y a des Juifs répandus dans le bassin méditerranéen tout entier. La conquête de Jérusalem par Nabuchodonosor a donné le signal de la Dispersion, car il n'y a pas, semble-t-il, à tenir compte, pour l'histoire générale, des Israélites sortis de leur pays après la prise de Samarie. Beaucoup de Juifs ont été transportés en Babylonie par les vainqueurs; d'autres se sont retirés en Égypte; d'autres encore ont cherché ailleurs un refuge. Après l'édit de Cyrus, tous les exilés ne sont pas rentrés, loin de là, dans leur patrie; et, si nombreux qu'aient été ceux qui se sont décidés à regagner la Judée, on peut croire que plus nombreux encore ont été les Israélites qu'une accoutumance déjà longue a retenus à l'étranger.

A la suite des conquêtes d'Alexandre, l'émigration juive s'est poursuivie, si bien qu'aux environs du Ier siècle avant notre ère, il n'y a pour ainsi dire pas de grande ville de l'empire romain qui n'ait sa juiverie. Les ports, les centres commerciaux, les nœuds routiers surtout, offrent à ces admirables négociants que sont les Juifs, des asiles naturellement désignés. En Orient, les Ptolémées et les Lagides s'efforcent à l'envi d'attirer ou de retenir les Juifs : ils leur accordent des privilèges; ils favorisent leur groupement dans les quartiers réservés des grandes villes comme Alexandrie ou Antioche; ils prennent leur défense contre les attaques des païens. En Occident, la protection officielle n'est pas assurée aux Juifs de la même manière; mais, pourvu qu'ils ne troublent pas l'ordre établi, ils peuvent librement s'installer et pratiquer leur culte. Lorsque l'empire romain a conquis le monde, même après la prise de Jérusalem par Pompée, même après la guerre juive qui aboutit à la grande catastrophe de 70, même après la révolte de Bar-Cochebas que termine une terrible répression, il ne semble pas que les Juifs de la Dispersion aient à souffrir de la part des autorités. Ils conservent leurs droits et leurs privilèges; ils se réunissent entre eux dans les synagogues; ils vivent au milieu des païens sans se mélanger à eux, et il leur arrive assez souvent d'attirer des âmes de bonne volonté que conquièrent la foi monothéiste et la grandeur de l'idéal moral.

Il est à peine besoin de dire que les Juifs de la Dispersion parlent grec, comme tout le monde. Ils doivent se faire comprendre de ceux avec qui ils sont désormais en relations de voisinage ou d'affaires. Les papyrus araméens d'Éléphantine, le document hébreu qui nous a fait connaître l'organisation de la secte de la nouvelle alliance au pays de Damas, témoignent sans doute de la persistance, plus ou moins prolongée, des langues nationales en certains groupes. Mais, d'une manière générale, le grec est partout employé. Il a fallu, de bonne heure, traduire en grec tous les livres sacrés de l'Ancien Testament, à commencer par la loi de Moïse. La traduction des LXX est bientôt devenue le texte officiel des communautés juives de la Dispersion, et la légende des soixante-dix traducteurs, popularisée par la lettre du pseudo-Aristée, a contribué pour sa part à accroître le respect dont on entoure leur œuvre.

Les Juifs ne se contentent pas de traduire leurs livres saints. En Égypte surtout, ils se font écrivains. Deux motifs poussent les plus instruits d'entre eux à créer de la sorte une littérature judéo-hellénique : le désir de faire connaître leur religion au monde dans lequel ils vivent, d'en montrer l'antiquité, d'en faire valoir les prophéties, bref d'inspirer à quelques-uns tout au moins parmi les païens la pensée d'une conversion; puis la nécessité de se défendre contre les objections de tout genre que lancent contre le judaïsme à la fois les gens du peuple et les intellectuels. L'apologétique et l'histoire sont les genres que l'on cultive de préférence, parce qu'ils ont une valeur immédiatement démonstrative; ils ne sont pas les seuls, et les auteurs qui rédigent les *Oracles sibyllins*, tout autant que les tragiques qui portent au théâtre quelques épisodes de la vie du peuple d'Israël, prouvent par les faits que le judaïsme est capable d'avoir ses poètes.

Le plus souvent d'ailleurs, les Juifs n'empruntent à l'hellénisme qu'un vêtement; ils utilisent sa langue; ils demeurent réfractaires à ses idées. On trouve un témoignage éclatant de leur attitude dans le livre inspiré de la Sagesse. L'auteur ignoré de ce livre connaît admirablement le monde qui l'entoure; il manie la langue grecque avec élégance; il n'ignore ni les systèmes philosophiques en vogue, ni les cultes que pratiquent autour de lui les Égyptiens. Avec modération, sans doute, mais avec une énergie que rien ne saurait arrêter, il proteste contre l'idolâtrie et contre la fausse sagesse des païens. Voici qui est à l'adresse des stoïciens, dont la doctrine se répand de plus en plus : « Ils ont regardé le feu, le vent, l'air mobile, le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel comme des dieux gouvernant l'univers. Si, charmés de leur beauté, ils ont pris ces créatures pour des dieux, qu'ils sachent combien le maître l'emporte sur elles, car c'est l'auteur même de la beauté qui les a faites » (Sap., XIII, 2-3). Sans doute, l'écrivain tient compte à ces Grecs de leurs bonnes intentions; il ne les condamne pas sans réserve, mais il les plaint et il les blâme de leur aveuglement : « Ceux-ci pourtant

encourent un moindre reproche, car ils s'égarent peut-être en cherchant Dieu et en voulant le trouver. Occupés de ses œuvres, ils en font l'objet de leurs recherches et s'arrêtent à l'apparence, tant ce qu'ils voient est beau. D'autre part, ils ne sont pas non plus excusables, car s'ils ont acquis assez de science pour arriver à connaître le monde, n'en ont-ils pas connu plus facilement le maître? » (Sap., XIII, 6-9).

Aux idolâtres, l'écrivain dit leur fait avec plus de sévérité : « Ils sont bien malheureux; ils mettent leur espérance en des objets sans vie, eux qui ont appelé dieux des ouvrages de la main des hommes, de l'or et de l'argent travaillés avec art, des figures d'animaux ou une pierre inutile » (Sap., XI, 10). Il raille ceux qui rendent les honneurs divins à un mort, et plus encore ceux qui adorent un souverain vivant : « Un père accablé par une douleur prématurée a façonné l'image d'un fils qui lui a été trop tôt enlevé, et cet enfant qui était mort, il s'est mis à l'adorer comme un dieu, et il a institué parmi les gens de sa maison des rites pieux et des cérémonies. On façonne une image visible du roi vénéré, afin de rendre à l'absent des hommages aussi empressés que s'il était présent » (Sap., XIV, 15-16).

Le culte des animaux, cher aux Égyptiens, est d'autant plus ridiculisé qu'il s'adresse à des bêtes plus laides et plus stupides : « Ils rendent un culte aux animaux les plus odieux, lesquels, jugés d'après la stupidité, sont pires que les autres : il n'y a rien en eux qui fasse naître l'affection, comme à l'aspect d'autres animaux » (Sap., XV, 18). On comprendrait encore qu'on témoignât quelque reconnaissance à des animaux bienfaisants. Mais adorer un crocodile!

On le voit, la modération de la forme n'exclut pas, chez l'auteur de la Sagesse, la juste sévérité. Les Juifs de la Dispersion peuvent bien vivre au milieu des païens, adopter leur langue, leur emprunter même certaines manières de penser et de sentir. Ils restent trop profondément juifs pour prendre vraiment part au mouvement des idées qui caractérise l'hellénisme.

Particulièrement caractéristique est l'exemple de Philon, né vers l'an 30 avant Jésus-Christ, mort vers l'an 40 après Jésus-Christ, que nous avons la bonne fortune de pouvoir très bien connaître grâce au grand nombre d'ouvrages qu'il a écrits et que nous possédons encore pour la plupart. Sans doute, Philon est une exception, et il serait faux de généraliser les remarques que nous pouvons faire à son sujet. Mais il reste un type remarquable de juif hellénisé; d'autres sans doute lui ont plus ou moins ressemblé; on doit tenir compte de lui. Beaucoup d'historiens se sont d'ailleurs trompés à son sujet. Parce que Philon connaît admirablement les systèmes philosophiques de la Grèce, parce qu'il adopte à l'occasion leur éclectisme dans lequel on retrouve sans peine des idées empruntées au stoïcisme ou au platonisme, parce qu'il pratique, dans l'interprétation des Livres saints, la méthode allégorique et qu'il semble ne pas s'intéresser au sens historique et littéral des récits bibliques, on a vu parfois en lui un pur Grec, pour qui les écrits inspirés ne sont pas autre chose qu'une occasion de développer ses idées personnelles, en tissant sur leur trame un commentaire très libre d'allures. Une telle représentation de Philon est entièrement fausse. En réalité, le philosophe d'Alexandrie reste un Juif authentique, des pieds à la tête, et ses coreligionnaires d'Alexandrie ne se sont pas trompés en le désignant pour aller en ambassade à Rome et pour le charger d'exposer leurs griefs à l'empereur. Il suffit de lire ses œuvres avec un peu d'attention pour se rendre compte que sa foi religieuse n'a pas subi la moindre atteinte au contact du monde hellénique. Il n'est pas seulement un monothéiste, aux yeux de qui l'idolâtrie est condamnée par les seules lumières de la raison; il est un fidèle de Yahweh, un disciple de Moïse, un admirateur de la Loi.

L'allégorie lui sert à défendre l'Écriture contre un certain nombre de ses détracteurs; elle est parfois un moyen commode de résoudre des difficultés trop réelles. Mais elle est aussi une méthode susceptible d'élever les lecteurs à la vie spirituelle, puisqu'elle permet de trouver dans la loi de Moïse la narration intérieure des états de l'âme. « La Genèse dans son ensemble jusqu'à l'apparition de Moïse représente la transformation de l'âme humaine, d'abord moralement indifférente, puis se tournant vers le vice, et enfin, quand le vice n'est pas inguérissable, revenant par degrés jusqu'à la vertu. Dans cette histoire, chaque étape est représentée par un personnage. Adam, l'âme neutre, est attiré par la tentation, Ève, elle-même séduite par le plaisir, le serpent. Par là, l'âme engendre en elle l'orgueil, Caïn, avec toute la suite des maux; le bien, Abel en est exclu et elle meurt à la vie morale. Mais, quand le mal n'est pas incurable, les germes de bien qui sont en elle peuvent se développer par l'espoir, Énos, le repentir, Énoch, pour aboutir à la justice, Noé; puis, malgré des rechutes, le déluge, Sodome, à la sainteté définitive. » É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 42 sq.

Il n'est pas très sûr que Philon soit parvenu à gagner beaucoup de païens à l'idéal juif : ce sont surtout les chrétiens qui ont lu ses ouvrages et qui ont profité de ses leçons. Encore lui ont-ils demandé une méthode d'exégèse beaucoup plus que des explications toutes faites. Les interprétations proposées par Philon sur la transcendance de Dieu, sur le rôle et la nature du Verbe, auraient été plutôt faites pour les déconcerter. Mais il pouvait être utile de savoir comment les préceptes de la Loi, en particulier tous ceux qui ont rapport à la liturgie, aux abstinences, à la pureté rituelle, devaient être entendus par le nouveau peuple de Dieu : Philon leur a permis de le trouver, et nous ne nous étonnons guère en pensant que saint Jérôme a donné au philosophe juif une place dans son catalogue des écrivains ecclésiastiques.

D'un autre point de vue, la personnalité de l'historien Josèphe n'est pas moins intéressante à signaler que celle de Philon. Josèphe, né en 37-38 après Jésus-Christ est un Juif de Palestine : il appartient par son père à une famille sacerdotale; sa mère se rattache aux asmonéens. Arrivé à l'âge d'homme, il se range dans le parti des pharisiens, mais sa modération naturelle, peut-être même son bon sens politique, l'engagent à ne pas rompre avec les Romains. Pendant la guerre, où il se trouve entraîné comme malgré lui, il a une attitude équivoque, dans laquelle ses compatriotes ne voient rien de moins qu'une véritable trahison; et lorsque la prise de Jérusalem a consommé la ruine du peuple juif, il vient à Rome où il vit désormais sous la protection des princes de la maison flavienne.

Ce qui frappe avant tout dans le caractère de Josèphe, c'est sa complexité. Il a reçu assurément la culture hellénique : il écrit en une langue très satisfaisante, dans laquelle on n'a relevé aucune trace de sémitisme. Son loyalisme à l'égard de Rome et des premiers princes de la dynastie flavienne est certain : le récit de la guerre juive, composé d'abord en araméen, a pour but de détourner ses compatriotes de se soulever à nouveau contre l'empire. En même temps, Josèphe reste un Juif authentique, attaché au passé de son peuple dont il rappelle les gloires et les souffrances, passionnément épris de la Loi, de la liturgie, des préceptes traditionnels. Le *Contre Apion*, qui est le dernier de ses ouvrages, éclaire curieusement sa physionomie : l'auteur se préoccupe d'y répondre à diverses accusations formulées contre les Juifs, et

d'abord à celle de modernité. Alors que, dans les *Antiquités juives*, il avait revendiqué pour son peuple le privilège d'avoir été le premier à former un corps de nation, plusieurs critiques avaient osé s'élever contre ce fait d'histoire. Joseph les réfute à grand renfort de textes et de témoignages, et il profite de l'occasion pour répondre aux calomnies les plus répandues à Rome : culte de l'âne, meurtre rituel, servitude séculaire, manque de civisme, absence de grands hommes, abus des sacrifices d'animaux, lois alimentaires, circoncision. Le plaidoyer, car c'en est un, est fort bien conduit. « On y trouve à peu près toutes les qualités du polémiste : information étendue, dialectique subtile et prenante, de l'esprit, de l'éloquence même; on y trouve aussi les défauts inévitables du genre : le manque de critique, le sophisme, le *bluff*, l'escamotage des arguments gênants, trop d'indulgence pour ses clients, trop de sévérité pour ses adversaires, l'invective violente et, à l'occasion, la mauvaise foi. » Th. Reinach, *Flavius Josèphe, Contre Apion*, Paris, 1930, p. xx. Josèphe est un avocat : son patriotisme nous permet de comprendre sa plaidoirie.

On peut dire que Philon et Josèphe représentent au mieux les diverses attitudes prises par les Juifs de la Dispersion en face de l'hellénisme, et c'est pourquoi nous nous sommes arrêtés à les dépeindre. Philon d'Alexandrie est vraiment le Juif hellénisé, dont toutes les habitudes trouvent leur centre à Alexandrie, qui fait des politesses et des avances à la philosophie profane. Josèphe est le Juif transplanté qui, après avoir longuement vécu en Palestine, jouit sans doute de l'hospitalité de Rome, mais sans pouvoir oublier Jérusalem. Tous deux, en dépit des apparences, restent profondément juifs. L'hellénisme a pu les intéresser, les charmer, il ne les a pas conquis.

Il n'a pas davantage conquis le judaïsme. Et c'est assurément l'un des faits les plus extraordinaires de la période hellénistique que le maintien, voire le développement de l'esprit juif au milieu du monde. Alors que partout se créent de vastes syncrétismes, alors que les vieilles religions se compénètrent les unes les autres, alors que les idées et les rites de l'Orient envahissent les pays d'Occident, se mêlent les uns aux autres, s'ajoutent, se combinent, se lient, le judaïsme garde partout ses caractères distinctifs. Les Juifs se reconnaissent d'un bout du monde à l'autre, parce qu'en tout lieu ils sont fidèles à Dieu et fidèles à la Loi. Ils peuvent parler et agir comme tout le monde. Leurs âmes, qui restent à eux, ne sont pas celles de tout le monde.

VI. Christianisme et hellénisme. — Prêché d'abord en terre juive, le christianisme n'a pas tardé à entrer en contact avec le monde hellénique : c'est à Antioche de Syrie que, pour la première fois, les disciples du Christ ont reçu le nom de chrétiens. Quelles ont été les réactions de l'hellénisme en face de la religion naissante? Quelle a été l'attitude du christianisme en présence du monde nouveau dont il entreprenait la conquête? A ces deux questions, nous n'apporterons qu'une réponse des plus sommaires.

Le plus grand des prédicateurs évangéliques dans le monde hellénique est assurément l'apôtre Paul; et la Providence semble l'avoir préparé à la mission qui devait être la sienne, en réunissant dans sa personne les qualités représentatives du Juif et de l'Hellène. Juif, Paul l'est de manière éminente : Hébreu, fils d'Hébreu, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, circoncis le huitième jour, pharisien selon la loi (Philip., iii, 5), et il ne cesse pas de revendiquer avec fierté son origine : « Ils sont Hébreux? Je le suis également. Ils sont Israélites? Je le suis également. Ils sont de la race d'Abraham? Moi aussi (II Cor., xi, 22). » Il souhaite d'être anathème pour ses frères, qui sont ses parents selon la chair, qui sont Israélites, à qui appartiennent les titres d'adoption filiale, la gloire, l'alliance, la Loi, le culte, les promesses, de qui est né le Christ selon la chair (Rom., ix, 3-5). Il a été instruit aux pieds de Gamaliel. Il a commencé par persécuter l'Église de Dieu; et, après sa conversion miraculeuse, il garde pour le peuple choisi auquel il appartient une prédilection spéciale. Il dit bien que, dans le Christ, il n'y a plus ni juif ni barbare (Gal., iii, 28; Rom., x, 12), et ce n'est pas de sa part une formule vide de signification, puisque partout où il prêche, il annonce à tous la bonne nouvelle et qu'il ne veut pas laisser imposer aux Grecs convertis le joug intolérable des prescriptions mosaïques. Mais les Juifs ont droit à recevoir les premiers la parole de vie, et ce n'est pas la faute de l'Apôtre si, trop souvent, ils la rejettent avec mépris. On pourrait multiplier les traits. Paul est vraiment un Juif.

Pourtant ce Juif est aussi un Hellène. Il est né à Tarse, en Cilicie, ville riche, opulente même, bien connue par ses écoles. Il est citoyen romain par droit de naissance et il n'a pas eu, comme tant d'autres, besoin d'acheter ce titre envié à prix d'argent. Il ne craint pas de citer, dans ses discours, telle ou telle formule des philosophes ou des poètes païens. Il recommande aux siens d'aimer, de rechercher, tout ce qui est vrai, tout ce qui est respectable, tout ce qui est juste, tout ce qui est chaste, tout ce qui est aimable, tout ce qui mérite une bonne renommée (Philip., iv, 8). On a remarqué avec raison sa prédilection pour les images et les métaphores empruntées aux jeux, aux sports athlétiques; et quand on se souvient du mépris témoigné par les Juifs pour la beauté du corps et pour les exercices physiques, ce simple trait nous permet de classer saint Paul : la formation de son esprit est décidément grecque. La langue qu'il emploie est celle de ses contemporains, une belle langue vivante, chaude, colorée. S'il méprise la grammaire, ce n'est pas qu'il l'ignore; c'est que son éloquence l'entraîne; et, lorsqu'il le veut, il écrit avec une rare correction. Quelques-uns veulent même retrouver chez lui l'emploi des procédés de la *diatribè;* comme s'il n'avait pas été capable de se déprendre des recettes scolaires. Non; sa foi suffit à expliquer son style; mais il est vrai qu'il a étudié, et l'on sent bien, en lisant ses épîtres, qu'il est loin d'être un homme sans lettres.

Somme toute, saint Paul représente une admirable synthèse de ce qu'il y a de meilleur dans le judaïsme et dans l'hellénisme. On peut dire que le christianisme, dont il est le messager, traduit aussi les meilleures aspirations des Juifs confiants dans la révélation divine et des Grecs appuyés sur la sagesse humaine. Qu'on ne s'y trompe d'ailleurs pas. C'est saint Paul lui-même qui, en écrivant aux Corinthiens, met en relief la toute puissante originalité de son message : « Le Christ m'a envoyé porter la bonne nouvelle, mais non pas dans une sagesse de discours. Il ne faut pas vider la croix du Christ. Oui, le discours de la croix pour ceux qui se perdent est folie. Mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu. N'est-il pas écrit : Je vais détruire la sagesse des sages. Hors du chemin, l'habileté des habiles. Où est le sage? Où est le lettré? Où est le disputeur de ce monde? Dieu ne l'a-t-il pas rendue folle la sagesse de ce monde? Car voici comme il en a décidé dans sa sagesse. Ah! le monde, par sa sagesse, n'a pas reconnu Dieu? Eh bien donc il a plu à Dieu, par la folie de la prédication, de sauver ceux qui croient. Ah! les Juifs veulent des signes et les Grecs réclament de la sagesse? Eh bien, nous, nous proclamons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens; mais pour les appelés, Juifs et Grecs, le Christ, puissance de Dieu, sagesse de Dieu. » (I Cor., i, 17-24.)

Admirables formules. Le christianisme est d'abord lui-même, et il ne veut être comparé qu'à lui-même. Assurément, il plonge, par ses racines les plus profondes, dans la tradition juive. Le Christ est fils de David, fils d'Abraham. Les prophètes ont annoncé sa venue et lui a réalisé les prophéties. Mais il est d'abord Fils de Dieu, et cela le distingue de tous les messagers qui l'avaient préparé. « Dieu, après avoir parlé à maintes reprises et de diverses manières à nos pères, par les prophètes, tout récemment, en ces jours, nous a parlé à nous par son Fils, par qui aussi il a créé les siècles (Hebr., I, 1). » De même, le christianisme est la véritable sagesse, car le Verbe est la lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde, et toute vérité procède de Lui. Mais aussi, les moyens de Dieu ne sont pas les nôtres, et il a plu à Dieu de sauver le monde par la folie de la croix, qui n'est sagesse et puissance que pour ceux qui ont commencé par croire.

Dans ces conditions, on comprend sans peine l'attitude prise par l'hellénisme en face du christianisme. Attitude d'indifférence orgueilleuse d'abord. Le premier siècle païen, j'entends les riches, les intellectuels, ce qu'on appelle ordinairement l'élite, n'a pas fait attention à ces nouveaux prédicateurs qui parcouraient le monde pour y prêcher un Dieu crucifié : les philosophes d'Athènes se sont moqués de saint Paul lorsqu'il leur a annoncé la résurrection. Sénèque n'a pas connu le grand Apôtre, et la correspondance qu'on a imaginée plus tard entre saint Paul et lui n'est qu'une pieuse invention. Tacite et Suétone n'ont parlé qu'incidemment des chrétiens à propos d'un édit de Claude, ou de l'incendie de Rome sous le règne de Néron : à ce moment, les fidèles de Rome pouvaient bien être déjà *multitudo ingens*. Comment ces pauvres gens intéresseraient-ils le grand seigneur des lettres qu'est Tacite? Sous le règne de Trajan, Pline le Jeune s'inquiète du sort qu'il doit faire aux chrétiens dénoncés, mais il ne leur accorde pas plus d'attention qu'aux mille et un objets de son administration provinciale. L'État est plus clairvoyant, puisque, depuis le règne de Néron, il interdit la profession de christianisme, sous peine de mort. Mais il ne s'inquiète pas de chercher ce que recouvre cette profession : il lui suffit de savoir que les chrétiens se mettent hors la loi en refusant d'adorer les dieux officiels, et très spécialement de rendre à César des honneurs divins.

Au IIe siècle, les milieux populaires s'émeuvent : c'est alors que commencent à circuler les premières calomnies contre les chrétiens : incestes, anthropophagie, festins de Thyeste, culte de l'âne et autres stupidités du même genre. Les intellectuels ne bronchent pas. Quelques mots dédaigneux d'Épictète et de Marc-Aurèle, qui montrent seulement à quel point ces deux grands esprits se méprennent sur le sens et la valeur du martyre : voilà tout ce que nous trouvons dans la littérature profane de ce temps. En vain les apologistes s'adressent-ils aux empereurs, au Sénat, à tout le peuple romain : leurs plaidoyers éloquents semblent bien tomber dans le vide : ils ne sont pas même lus. Le philosophe Marc-Aurèle ignore peut-être l'existence du philosophe Justin.

Il est possible que ce soit Fronton qui, le premier, parmi les lettrés, ait daigné jeter un regard du côté des chrétiens. Encore cela n'est-il pas sûr. Il faut en tout cas attendre jusqu'en 178 la publication du *Discours véritable* de Celse pour trouver la plus ancienne des attaques scientifiques ou soi-disant telles contre l'enseignement chrétien. Celse est un homme instruit. Il s'est renseigné sur l'Église avant de l'attaquer. Il a lu tout au moins les Évangiles, et son information comprend encore d'autres livres chrétiens. Ses objections sont intéressantes à recueillir, parce qu'elles montrent au mieux l'antagonisme qui existe entre l'esprit grec et l'Évangile. La plus importante de toutes, c'est précisément l'exigence de la foi à la parole de Dieu. Les Grecs demandent de la sagesse, avait dit saint Paul. Celse illustre admirablement cette formule. Il veut des preuves, des démonstrations, des arguments. Il s'impatiente devant des hommes qui se contentent de croire. On lui parle des miracles, des prophéties : les païens ne peuvent-ils pas en avoir aussi? On lui parle de la sainteté des chrétiens, de leur pureté, de leur charité : que lui importe, pourvu qu'il trouve le chemin de la vie heureuse? On lui parle des martyrs : il se moque de ces insensés qui meurent sans comprendre. S'il avait lu les *Apologies* de Justin, il saurait du moins que les chrétiens se préoccupent eux aussi de prouver leurs croyances; mais il ne les connaît pas et il raille.

Presque aussi grave à ses yeux, sinon autant, est le reproche d'incivisme qu'il fait aux chrétiens. Les fidèles se mettent en quelque sorte hors la loi en refusant de participer aux cultes officiels et d'accepter des fonctions dans l'État. Aux yeux d'un bon citoyen, cela est assurément très grave. Celse est prêt à admettre une sorte de monarchie divine, c'est-à-dire l'existence d'un dieu suprême, autour de qui se rangeraient, prêts à exécuter ses ordres, une multitude de dieux subordonnés : héros, démons, que sais-je? Et il ne comprend pas pourquoi le monothéisme chrétien ne peut s'accommoder de ce compromis. Pourtant, si les fidèles voulaient l'accepter, tout n'irait-il pas pour le mieux et l'empire ne pourrait-il pas alors les compter parmi ses serviteurs les plus dévoués? En temps de crise surtout, nul n'a le droit de se dérober. Le patriotisme de Celse rejoint ici les exigences de son rationalisme.

Nous n'avons pas à insister sur les divers aspects de la polémique païenne après le IIe siècle. Avec des variantes, ce sont toujours les mêmes arguments qui reviennent : sans cesse réfutés par les apologistes, et sans cesse repris par les païens cultivés. Qu'il nous suffise de rappeler que la montée du christianisme dans le monde de l'intelligence a été lente et difficile, et qu'au IVe siècle seulement elle a pris un définitif essor. Les Grecs cherchent la sagesse. Le christianisme ne leur offre que la folie de la croix.

Peut-on dire à l'inverse que le christianisme s'est mis à l'école des Grecs et a emprunté beaucoup à l'hellénisme? On est allé naguère jusqu'à prétendre que tout l'enseignement chrétien provenait en réalité d'emprunts faits à la sagesse profane, et quelques-uns peut-être se souviennent encore des ouvrages brillants, dans lesquels E. Havet a soutenu ce paradoxe. Il est d'autant plus inutile de montrer la fausseté d'une pareille thèse que nul n'oserait plus la soutenir aujourd'hui et que l'on cherche plutôt du côté de l'Orient et de ses mystères les prétendues origines du dogme et de la morale de l'Église.

En réalité, le christianisme sort de l'enseignement de Jésus, et ses premiers prédicateurs en ont pleine conscience, puisqu'ils ne cessent pas de déclarer qu'ils se contentent de répéter ce qu'ils ont reçu, qu'ils conservent le dépôt et que le plus essentiel devoir de leurs disciples consistera à transmettre à leur tour ce qu'ils auront eux-mêmes appris. Entre le christianisme et l'hellénisme, il y a tout l'abîme qui sépare Dieu de Bélial (II Cor., VI, 15; I Cor., X, 20-22) : l'hellénisme, c'est le paganisme, c'est l'idôlatrie, avec toutes les tares morales qui l'accompagnent (Rom., I, 18-32); le christianisme au contraire, c'est la foi au Dieu vivant et c'est l'appel à la vie spirituelle dans le Christ. On peut, à l'infini, développer les deux termes de cette antithèse. Il suffit de lire les épîtres de saint Paul pour se rendre compte de la répulsion qu'éprouve l'Apôtre pour tout ce qui, de près ou de loin, rappelle

les cultes païens. La lecture des livres écrits, au cours des siècles, par les chrétiens, qu'ils soient évêques comme saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche, saint Polycarpe de Smyrne, saint Irénée de Lyon, prêtres comme Clément d'Alexandrie ou Origène, simples laïques comme Hermas, Aristide, Justin le Philosophe, Athénagore, produit la même impression : pas d'accord possible entre Dieu et les démons. Le chrétien n'a pas le droit de proclamer que César est Seigneur, car pour lui, il n'y a qu'un seul Dieu et Père de tout, qui est au-dessus de tout et par tout et en tout; et il n'y a qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, en qui tout a été créé au ciel et sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles. Sous quelque aspect qu'on envisage les choses, l'antinomie est totale. Il faut la souligner avant tout.

Il est cependant impossible que le christianisme qui parle grec, qui se recrute dans un monde hellénisé, qui, tout de suite, fait des conversions dans les milieux les plus divers et qui prétend gagner le monde entier au Seigneur Jésus, vive en dehors de la civilisation hellénique. Nous avons rappelé déjà que saint Paul témoigne, pour tout ce qui est vrai, juste et chaste, une sympathie largement humaine et qu'il se garde bien de promulguer des exclusives contre qui que ce soit. Comment nous étonnerions-nous de voir l'Église emprunter des mots, des formules, voire des institutions, au milieu dans lequel elle se développe? Seules des études de détail peuvent ici nous renseigner. Le terme épiscope par exemple était courant dans les cités grecques : l'Église le prend pour désigner ceux qui seront les chefs des diverses communautés. Mais elle lui donne une valeur nouvelle et c'est ce qui importe. Lorsqu'on lit les lettres de saint Ignace d'Antioche, on voit bien que le vénérable évêque ne se soucie guère des épiscopes païens et qu'à ses yeux, le mot a un sens déjà fixé dans la terminologie chrétienne. Il ne faut donc pas être dupe des apparences. Lorsqu'on se trouve en présence de vieux mots ou de vieux usages que l'Église a baptisés, on ne se hâtera pas de conclure à un emprunt, à une imitation stérile; on se demandera quel est l'esprit nouveau qui remplit le mot, qui anime l'usage et l'on verra sans peine que le christianisme prétend bien garder intacte sa divine originalité.

Deux attitudes d'ailleurs restent possibles en face de l'hellénisme : celle de la sympathie et celle de la défiance : l'une et l'autre sont représentées dans l'Église ancienne. La première est par exemple celle de saint Justin l'Apologiste. Justin enseigne que toute vérité est venue aux hommes par le Verbe de Dieu. Celui-ci s'est manifesté aux patriarches; il a parlé aux prophètes par l'intermédiaire de l'Esprit, si bien que les Juifs ont réellement connu Dieu. Aux Grecs, il est demeuré caché la plupart du temps; mais quelques-uns d'entre eux, les meilleurs et les plus sages, ont cependant possédé grâce à lui des parcelles de vérité. Si un Héraclite ou un Socrate ont entrevu quelque chose des mystères de Dieu, c'est parce que le Verbe les a animés. Le christianisme complète donc plutôt qu'il ne détruit. Il achève ce qui a été commencé jadis : Jésus-Christ est le Verbe de Dieu, fait homme pour conduire tous les hommes à la connaissance et à l'amour du Père. Sans peine on retrouve, dans sa doctrine, l'enseignement des prophètes et le meilleur de l'enseignement des sages.

Clément d'Alexandrie adopte une attitude analogue. Lui aussi fait confiance à la philosophie dans laquelle il voit une sorte de préparation providentielle au salut. Les hommes ne pouvaient pas être tout de suite capables de recevoir la vérité totale; il fallait les y disposer petit à petit, et, c'est à cela qu'ont servi les prophètes dans le peuple hébreu, les sages chez les Grecs. D'ailleurs, si l'on remarque que les sages de la Grèce sont postérieurs à Moïse et aux prophètes, on peut se demander s'ils ne leur ont pas fait des emprunts et s'ils ne leur doivent pas le meilleur de leur sagesse. La théorie de l'emprunt ou du vol n'est pas spéciale à Clément et les apologistes juifs l'avaient déjà utilisée. Elle était destinée, dans l'Église des premiers siècles, à une haute fortune, et on le comprend sans peine, puisqu'elle permet à la fois de sauvegarder le caractère original de la révélation judéo-chrétienne et de montrer aux Grecs qu'ils ne sont pas éloignés du salut.

Toute différente est la position prise par des hommes comme Tatien et Tertullien. Ceux-ci refusent de voir rien de bon, de vrai ou d'honnête dans l'hellénisme. Tatien raille, critique, condamne avec la même énergie les religions idolâtriques et la prétendue sagesse des Grecs. Tertullien déclare qu'il n'y a rien de commun entre Athènes et l'Église, et s'il n'a pas écrit en propres termes la formule : *Credo quia absurdum*, il n'hésite pas cependant à dire que la foi ne doit rien à la raison et qu'elle n'a pas à rendre compte de ses dogmes. A certains moments, tout au moins, la masse des croyants semble partager cette défiance à l'égard de la sagesse humaine : Clément d'Alexandrie se plaint quelque part des fidèles qui ont aussi peur de la philosophie que les enfants des masques, et il le déplore. Mais cela même est caractéristique. On se rend compte que le christianisme qui est sagesse de Dieu et force de Dieu ne doit rien aux philosophes humains et qu'il ne saurait qu'abdiquer en cherchant à s'appuyer sur eux ou même à les utiliser de quelque manière que ce soit.

VII. Conclusion. — Dans l'histoire de l'humanité, l'hellénisme tient une place considérable, et l'on peut dire que nous vivons encore de la civilisation qu'il a créée : ce qu'on appelle humanisme n'est pas autre chose au fond que la culture gréco-latine; nous n'avons pas encore, en Europe, trouvé le moyen de la remplacer. Du point de vue religieux, le rôle de l'hellénisme est particulièrement important. La conquête du monde méditerranéen par la langue, la philosophie, les beaux-arts, la littérature d'origine hellénistique, a tout au moins préparé la voie au christianisme. Grâce à elle, les chemins se sont trouvés indiqués pour l'expansion d'une religion universelle. Par dessus les antiques barrières qu'avaient multipliées les cités indépendantes ou les cultes nationaux, on avait commencé à se rendre compte de l'existence d'une humanité qui avait partout les mêmes aspirations et les mêmes besoins, et qui était d'autant plus forte qu'elle employait la même langue pour les exprimer. Bien des progrès restaient encore à faire et il n'est pas probable que la raison humaine les eût accomplis à elle seule, si elle n'avait pas été aidée et éclairée par la révélation divine. L'histoire de l'hellénisme qui nous fait connaître tant de magnifiques succès de la raison, nous révèle aussi son définitif échec en face des grands problèmes, et rien n'est si triste que de voir les compatriotes, les disciples, les admirateurs de Socrate, de Platon et d'Aristote demander en fin de compte la lumière et la paix aux mystères orientaux qui, aux environs de l'ère chrétienne, envahissent l'empire. N'est-ce pas l'aveu non déguisé d'une faillite, la constatation d'une impuissance totale? Derrière les apparences joyeuses d'une littérature et d'un art qui ne cessent guère de proclamer la douceur de vivre, ne sent-on pas un incurable pessimisme, celui d'hommes qui, après avoir soulevé beaucoup de questions, n'en peuvent résoudre aucune avec certitude et se trouvent en proie aux hésitations et aux doutes?

Au monde hellénique, le christianisme est venu

apporter la certitude, il a proclamé la bonne nouvelle du salut. Mais ce salut est surhumain, et il le fallait bien, puisque les hommes n'avaient rien trouvé. On s'efforce parfois de découvrir, chez les auteurs profanes, ou même dans les religions païennes, surtout dans les cultes à mystères, des idées, des formules, des institutions que le christianisme leur aurait empruntées. Il serait vain de nier par avance toute espèce d'emprunt. La religion du Sauveur n'a pas été annoncée à des âmes entièrement vides, et même elle n'a pas vidé celles qui avaient le courage de l'accepter. Quel qu'ait été son effort pour créer partout des cœurs nouveaux, il a bien fallu qu'elle se serve des vieilles outres pour y verser le vin de sa vérité et de sa vie. Mais il est bien certain que le christianisme n'est pas issu de l'hellénisme, pas plus d'ailleurs qu'il n'est issu naturellement de la religion d'Israël à laquelle il se rattache. Nous connaissons la descendance de l'hellénisme : ce sont au mieux les philosophies stoïciennes et néoplatoniciennes qui se perdent dans la théurgie d'un Jamblique. Nous connaissons aussi la descendance du judaïsme : c'est le rabbinisme avec sa casuistique subtile et son repliement de plus en plus complet sur soi-même. Pour tout vivifier, pour tout transformer, il n'a rien fallu de moins que la venue en ce monde de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu; lui seul nous a fait connaître son Père, comme il devait être connu par les hommes.

Bibliographie. — On ne cherchera pas ici une bibliographie complète de toutes les questions abordées dans cet article. Nous nous contenterons de quelques indications essentielles.

Les principaux ouvrages d'ensemble sont les suivants : J.-G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, trad. franç., 1883; 6ᵉ édit. allemande, revue par Berve, Gotha, 1925-1931; A. Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, Paris, 1903; G. Colin, *Rome et la Grèce de 200 à 146 av. J.-C.*, Paris, 1908; A.-S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, Londres, 1911; P. Wendland, *Die hellenistische römische Kultur*, 3ᵉ édit., Tubingue, 1912; A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides*, Paris, 1913; K.-J. Beloch, *Griechische Geschichte seit Alexander*, 2ᵉ édit., 1914; A., J. et Th. Reinach, A. Croiset, V. Chapot, P. Jouguet, V. Colin, *L'hellénisation du monde antique*, Paris, 1914; J. Kaerst, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, Leipzig, 1902-1909; rééditée et remaniée sous le titre de *Geschichte des Hellenismus*, Leipzig, 1916-1926; 3ᵉ édit., t. I, Leipzig, 1927; M. Hollaux, *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques au IIIᵉ s. av. J.-C.*, Paris, 1921; P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, 1926; A. Piganiol, *La conquête romaine*, Paris, 1927, 2ᵉ édit., 1930; P. Roussel et P. Cloché, *La Grèce et Rome, des guerres médiques à la conquête romaine;* G. Bloch et J. Carcopino, *La république romaine de 123 av. J.-C. à la mort de César*, Paris, 1934-1935; W.-W. Tarn, *Hellenistic civilization*, 2ᵉ édit., Londres, 1930; R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, Paris, 1934.

Sur la langue de la Κοινή, voir surtout A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, 1913; Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, 1901; Schweizer, *Grammatik des pergamenischen Inschriften*, Berlin, 1898; Rouffiac, *Recherches sur les caractères du grec dans le Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène*, Paris, 1911; Thieme, *Die Inschriften von Magnesia... und das Neue Testament*, 1906; Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin et Leipzig, 1906-1926; Moulton, *A grammar of N. T. Greek*, Cambridge, 1906-1920; Robertson, *A grammar of the greek New Testament in the light of historical research*, New-York, 1919; Hatzidakis, *Einleitung in die neugriechische Grammatik*, Leipzig, 1892; Pernot, *Grammaire grecque moderne*, Paris, 1897; F.-M. Abel, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927.

Sur la philosophie : E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3ᵉ édit., Leipzig; Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. Raymond, Lausanne-Paris, 1908-1909; *Griechische Denker*, 4ᵉ édit., par H. Gomperz, Berlin, 1925; L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923; F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. I, *Das Altertum*, 12ᵉ édit., par K. Praechter, Berlin, 1926; E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, *L'antiquité*, Paris, 1926-1927; P.-P. More, *Hellenistic philosophy*, Princeton, 1923; R.-M. Wenley, *Stoïcism and its influence*, Londres, 1925; Th. Hopfner, *Orient und griechische philosophy*, Leipzig, 1925; K. Reinhardt, *Poseidonios*, Munich, 1921; E. Bevan, *Stoïciens et sceptiques*, trad. L. Baudelot, Paris, 1927; P. Couissin, *Le stoïcisme de la nouvelle Académie*, dans *Revue d'hist. de la philosophie*, 1929, p. 1 sq.; A. Oltramare, *Les origines de la diatribè romaine*, Genève, 1926; J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure*, Paris, 1927; A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.

Sur la religion : voir L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931-1932; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1926; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879-1882; E. Rodhe, *Psyché, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 11ᵉ édit., par H. Eckstein, Leipzig, 1929; W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, Leipzig, 1905-1908; W. Weber, *Aegyptisch-griechische Götter im Hellenismus*, Groningue, 1912; P. Roussel, *Un nouvel hymne à Isis*, dans *Revue des études grecques*, t. XLII, 1929, p. 137 sq.; Th. Zielinski, *La Sibylle*, Paris, 1924; G. Murray, *Five stages of greek Religion*, Oxford, 1925; J.-G. Frazer, *Atys et Osiris*, Paris, 1926; R. Bevan, *Later greek religion*, Londres, 1927; R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligion nach ihren Grundgedanken und Wirkung*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1927; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 2ᵉ édit., Paris, 1930; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 3ᵉ édit., Paris, 1929; G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris, 1883; H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*, Paris, 1912; P. Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris, 1912; F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-1899; M.-J. Lagrange, *Critique historique du Nouveau Testament : I. Les mystères : l'orphisme;* Paris, 1937; A.-D. Nock, *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1932.

G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1874; J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, Paris, 1905-1917; A.-J. Festugière, *Le monde gréco-romain à l'époque de Notre-Seigneur*, Paris, 1935; O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des römischen Kaiser Kultus*, dans *Kleine Schriften*, Berlin, 1913, p. 471-504; E. Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*, Paris, 1890; E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte* dans *Klio*, t. I, 1901, p. 51-146.

Sur le judaïsme, on consultera surtout E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4ᵉ édit., Leipzig, 1901-1909; H. Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, Gottingue, 1895; B. Motzo, *Saggio di storia e letter. giudeo-ellenistica*, 1924; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3ᵉ édit., revue par H. Gressmann, Tubingue, 1926; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judenthum und Heidenthum zur Zeit Christi und der Apostel*, Regensburg, 1910; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931.

G. Bardy.

HERMÉNEUTIQUE SACRÉE. — I. *Notions préliminaires :* 1º Sens du mot « herméneutique »; 2º Nécessité d'une herméneutique sacrée; 3º Progrès réalisés de nos jours par l'herméneutique biblique; 4º Rôle de l'herméneutique sacrée; 5º Utilité d'un exposé des règles d'herméneutique.

II. *Règles de raison :* 1º Connaissances préalables nécessaires : 1. Les langues bibliques : hébreu, araméen, grec; 2. Établissement du texte authentique par la critique textuelle; 3. Connaissance de la mentalité des hagiographes; 4. Teneur du livre; son objet, son analyse; 5. Forme du livre, style et genre littéraire; 6. Connaissance des milieux; 7. Circonstances concernant la personne de l'auteur et la composition de son livre; 8. Connaissance de la littérature biblique; 9. Œuvre des prédécesseurs. 2º Utilisation de ces connaissances préalables pour l'interprétation de la Bible : 1. Le texte; 2. Le contexte; 3. Les métaphores et les

anthropomorphismes; 4. Poésie et prosodie; 5. Prophéties.

III. *Règles de foi ou d'interprétation catholique des saintes Écritures :* 1° L'inerrance; 2° Suivre l'interprétation de l'Église pour les textes relatifs à la foi et aux mœurs; 1. Magistère de l'Église, papes et conciles; 2. Consentement unanime des Pères; 3. Analogie de la foi; 3° Respecter les directives imposées par les décisions de la Commission biblique.

I. Notions préliminaires. — 1° *Sens du mot « herméneutique ».* — Le terme « herméneutique » vient du grec Ἑρμηνεύω, qui signifie interpréter, expliquer. D'où le substantif Ἑρμηνεύς, interprète, truchement, et l'adjectif Ἑρμηνευτικός, habile à interpréter. Ces mots doivent leur origine à Ἑρμῆς, Hermès ou Mercure. On sait en effet que les Grecs faisaient d'Hermès (Mercure) le messager des dieux et qu'ils le considéraient comme le dieu de l'éloquence. Nous trouvons une trace de la diffusion de cette croyance dans les Actes des apôtres, où nous voyons les habitants de Lystres identifier Paul à Mercure à cause de son habitude à prendre la parole et de l'habileté de ses discours : Ἐκαλουν ...τὸν δὲ Παῦλον Ἑρμῆν ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λογου. Act., xiv, 11, 12.

Le mot « exégèse » est l'équivalent du grec Ἐξήγησις qui signifie explication, interprétation, selon le sens du verbe Ἐξηγέομαι, expliquer, interpréter, décrire. De fait, dans le prologue johannique, nous trouvons ce mot pourvu de cette signification : « Dieu, personne ne l'a jamais vu. Un Dieu, fils unique l'a expliqué ἐξηγήσατο » Joa., i, 18.

A en juger par les étymologies, « herméneutique » et « exégèse » sont deux noms synonymes. Mais on entend communément par herméneutique, la science des règles permettant de découvrir et d'expliquer le vrai sens d'un texte, et par exégèse l'application de ces règles. On le voit, l'herméneutique est une science tandis que l'exégèse est un art, c'est-à-dire l'application de la science.

Quand l'herméneutique et l'exégèse ont pour objet la sainte Écriture, elles sont qualifiées de sacrées. Il est en effet absolument nécessaire de distinguer l'herméneutique et l'exégèse sacrées de l'herméneutique et de l'exégèse profanes.

2° *Nécessité d'une herméneutique sacrée.* — Sans doute la Bible est un recueil de livres fort anciens, composés par des auteurs qui vécurent, en majorité, en Palestine. Ces auteurs dont la mentalité était orientale écrivirent en hébreu, en araméen ou en grec, surtout pour mettre en relief des vérités religieuses. De ce chef, la Bible ne saurait être interprétée comme un livre composé par un auteur moderne appartenant à notre civilisation occidentale. Et il en est ainsi de toutes les œuvres de l'antiquité orientale, par exemple des textes historiques, juridiques ou religieux de Sumer, d'Akkad et de l'Assyrie. Mais, pour de tels documents, on ne peut exiger autre chose que les règles d'une herméneutique purement profane tenant compte de l'époque et du milieu. Pour la Bible, au contraire, il faut, à cause de son caractère de livre inspiré, une herméneutique et une exégèse sacrées. On sait en effet que le Saint-Esprit est l'auteur principal de la sainte Écriture : voir au mot Inspiration. Or les règles édictées au nom des sciences profanes sont absolument insuffisantes pour permettre de découvrir toujours le sens visé par le Saint-Esprit. Les conciles de Trente et du Vatican ont décrété que dans les questions de foi et de mœurs, il appartenait à la sainte Église de déterminer le vrai sens et l'interprétation légitime des saintes Écritures. De plus, on doit expliquer la Bible de façon à la disculper de toute erreur, non seulement théologique, mais encore historique ou scientifique : l'inerrance absolue de la sainte Écriture est en effet une conséquence directe de son inspiration : voir au mot Inspiration. Ces brèves considérations suffisent à faire entrevoir la nécessité de l'herméneutique et de l'exégèse sacrées.

3° *Progrès réalisés de nos jours par l'herméneutique biblique.* — De nos jours, il est évident que l'herméneutique et l'exégèse bibliques ont fait de grands progrès. Tout d'abord on est aujourd'hui beaucoup plus capable qu'autrefois de comprendre la Bible, en tant que livre antique et oriental. Une connaissance plus approfondie non seulement de l'hébreu et du grec bibliques, mais encore de toutes les langues sémitiques permet de comprendre beaucoup mieux le sens du texte biblique. De nombreuses inscriptions historiques, religieuses et juridiques apportent de précieuses lumières sur l'histoire, la géographie, les idées religieuses, les cultes, les mœurs, le droit des peuples avec lesquels les Hébreux ont été en rapport et dont ils ont été en partie tributaires. Ce nouvel apport de connaissances favorise beaucoup l'intelligence de la Bible. On doit reconnaître aussi que, depuis le début du siècle actuel, on étudie la sainte Écriture avec un sens critique plus développé qu'autrefois. Tout en entourant les livres sacrés d'un respect égal à celui de leurs devanciers, les exégètes contemporains font plus d'attention au sens véritable des mots et à la pensée authentique des auteurs bibliques. Les découvertes de nouveaux papyrus et manuscrits permettent enfin de mieux établir le texte primitif des divers livres de la sainte Écriture.

Mais ce n'est pas seulement grâce aux progrès d'ordre profane, que l'exégèse moderne de la Bible l'emporte sur celle des temps antérieurs. Elle doit aussi beaucoup à l'Église qui, en ces derniers temps, a donné des précisions sur la manière dont elle voulait que l'on interprétât la Bible. Léon XIII, Pie X et Benoît XV ont insisté sur la nature et les effets de l'inspiration et ils ont fait ressortir notamment que la conséquence immédiate de cette grâce, c'était l'inerrance absolue de toute la Bible. Et depuis son institution par Léon XIII, la Commission biblique pontificale a publié plusieurs décisions qui sont autant de règles sûres pour l'exégète catholique.

Pour toutes ces raisons, il nous semble que l'herméneutique et l'exégèse bibliques ont fait de tels progrès qu'elles en ont été, dans une certaine mesure, renouvelées. L'étude de l'herméneutique biblique est donc de nos jours d'une grande actualité.

4° *Rôle de l'herméneutique sacrée.* — Interpréter un livre, c'est chercher à y retrouver les pensées que son auteur a voulu consigner dans son ensemble, dans ses parties, dans ses phrases.

Composés en vertu de l'inspiration, les Livres sacrés ont pour auteur principal, Dieu qui s'est servi de divers écrivains humains en utilisant leurs ressources et en suppléant à leurs lacunes, afin de transmettre aux hommes ses enseignements. La doctrine que Dieu a voulu communiquer aux hommes est essentiellement d'ordre religieux. C'est pour faire connaître les vérités nécessaires ou utiles au salut que les Livres saints ont été composés. L'histoire profane et les sciences naturelles n'interviennent donc dans la Bible qu'autant qu'elles servent indirectement à la fin dogmatique et morale de ce recueil de livres.

Les ressources des écrivains humains, dont Dieu s'est servi pour la composition des Livres sacrés furent leurs facultés et leurs connaissances. Après avoir déterminé tel homme privilégié à écrire une œuvre, la grâce de l'inspiration s'est exercée sur son intelligence, sa mémoire, son imagination, sa sensibilité afin de les employer, avec leurs caractères distinctifs et leurs qualités propres à la rédaction de l'œuvre projetée. Les connaissances humaines qu'utilisèrent les auteurs inspirés pour composer leur œuvre furent leur langue,

dont ils se servirent avec plus ou moins d'art et d'élégance et les notions qu'ils pouvaient avoir en matière religieuse, philosophique, morale, historique, géographique, physiologique, cosmographique, etc... Il est bon de rappeler que la science d'un homme est en grande partie tributaire de son temps et de son milieu. Il ne faut pas s'attendre à ce que des gens, ayant vécu à des âges beaucoup plus reculés que le nôtre et ayant appartenu à des pays très différents des nôtres, aient possédé des connaissances semblables aux nôtres et aient eu des conceptions identiques aux nôtres.

Quand les ressources de l'écrivain sacré ne suffisaient pas pour transmettre aux hommes ses enseignements, Dieu est intervenu directement. Souvent, Il a dû faire des révélations aux hagiographes pour leur manifester la doctrine religieuse qu'ils devaient communiquer par écrit, ainsi quand il fit connaître des dogmes dépassant la portée de l'intelligence humaine. En d'autres cas, il imprima un caractère de certitude absolue à des vérités accessibles à la raison, imposa rigoureusement tel précepte du droit naturel, primaire ou secondaire, fit pratiquer des lois positives de l'ordre civil, moral ou liturgique, excita à l'observation de certaines règles de perfection, etc... De plus, Dieu est intervenu pour révéler aux hommes des événements futurs concernant le sort de quelques personnages, les destinées politiques du peuple choisi et de certains autres peuples, le Messie et le royaume messianique, les événements eschatologiques,, etc... Ces prophéties, le Saint-Esprit les fit non seulement au moyen du sens littéral, mais encore par le sens spirituel ou typique, sens d'après lequel des personnages ou des faits sont les figures et les présages de personnages et de faits futurs. Voir au mot Sens de la sainte Écriture. Enfin, il était nécessaire que des livres, dont Dieu était l'auteur premier et responsable, fussent absolument exempts d'erreurs. Si l'on considère que l'intelligence humaine est essentiellement sujette à l'ignorance et à l'erreur, on concevra combien était nécessaire l'intervention divine pour assurer l'inerrance aux Livres sacrés. Mais ce qui est garanti de toute erreur, c'est uniquement le texte original et non sa copie ou sa traduction. Or ce texte original a depuis très longtemps disparu. Pour connaître les livres bibliques, nous n'avons à notre disposition que des copies ou des traductions, qui elles-mêmes sont relativement bien récentes. Il est impossible d'évaluer le nombre des exemplaires qui ont servi d'intermédiaires entre les textes originaux des Livres sacrés ou de leurs traductions et les copies en langues originales ou traduites, qui sont actuellement entre nos mains. On conçoit dès lors qu'un grand nombre d'altérations aient pu se glisser dans le texte sacré. Sans doute ces altérations ne vont pas jusqu'à atteindre la substance du texte sacré. Le concile de Trente a même déclaré que la Vulgate devait être considérée comme authentique pour les lectures, les discussions et les prédications publiques et qu'en conséquence personne ne serait admis à contester son autorité. Conc. de Trente et conc. du Vat., const. *De fide catholica*, c. II. Mais l'intégrité substantielle, que les conciles et les théologiens s'accordent à reconnaître au texte de la Bible et notamment à la Vulgate, ne concerne que les vérités relatives au dogme ou à la morale. Il est certain que les textes des divers livres bibliques ne nous sont point parvenus dans leur pureté primitive. A l'occasion des multiples copies des écrits inspirés qui ont été faites au cours des siècles, bien des fautes s'y sont glissées : de ce fait, la force et la saveur du style des hagiographes ne se reflètent pas parfaitement dans les éditions de la Bible qui sont entre nos mains. La Vulgate elle-même, si parfaite soit-elle, par le fait même qu'elle est une traduction est impuissante à reproduire avec une pleine exactitude les textes primitifs des divers livres sacrés. D'ailleurs les Pères du concile de Trente, tout en la déclarant substantiellement authentique, reconnurent que bien des altérations s'y étaient introduites; aussi ordonnèrent-ils d'en faire imprimer une édition aussi correcte que possible, *quam emendatissima*, qui parut en 1592. On conçoit donc que, préalablement à l'interprétation d'un texte biblique, on doive s'efforcer de le reconstituer dans sa teneur originale. Ensuite, seulement, on pourra essayer d'en déterminer le sens.

Or, ainsi que l'ont défini les conciles de Trente et du Vatican, c'est à l'Église qu'il appartient de déterminer « le vrai sens et la véritable interprétation des saintes Écritures », surtout lorsqu'il est question « de foi et de mœurs ». Rien de plus logique et de plus juste que cette règle. Œuvre de Dieu, la Bible doit être interprétée par la Société qui est la dépositaire de l'Esprit divin. L'autorité de l'Église, voilà donc l'unique règle véritable de l'interprétation de la Bible.

Mais l'Église, sur quoi appuie-t-elle son sentiment au sujet du sens d'un texte? Comment parvient-elle à décider que tel passage de la Bible doit recevoir telle interprétation? Pour arriver à ce but l'Église fait appel à deux sortes de lumières : celles de la raison et celles de la foi.

Quoique inspiré, un texte sacré n'en a pas moins été écrit par un homme qui a employé dans ce dessein tous les moyens nécessaires à la composition. De ce chef, pour comprendre un livre inspiré, il faut faire absolument les mêmes efforts que pour pénétrer le sens d'un livre profane. C'est ainsi que l'on doit connaître la langue, discerner le sens des mots et des phrases d'après le texte et le contexte, posséder tous les renseignements sur l'auteur du livre et sur les circonstances de sa composition propres à en faciliter l'intelligence. En un mot l'exégète catholique, pour interpréter un texte sacré, doit faire absolument le même travail que s'il s'agissait d'un texte profane. C'est pourquoi les œuvres des auteurs qui ont étudié les livres bibliques comme des livres ordinaires, peuvent être d'une grande utilité pour l'intelligence de la Bible, si elles ont été faites avec science, labeur et impartialité.

Quand, à l'aide de sa raison, l'exégète catholique est parvenu à comprendre le sens littéral d'un texte biblique, son œuvre d'interprétation est déjà très avancée. Les vérités dogmatiques et morales elles-mêmes ont pour fondement le texte littéral. Cependant l'exégète ne saurait prétendre, avec les seules lumières de sa raison, à une parfaite intelligence de la Bible. Souvent on n'arrive pas, avec les seuls principes de l'exégèse rationnelle, à découvrir avec certitude le sens précis d'un texte concernant la foi et les mœurs. Pour discerner avec sûreté le caractère prophétique d'un passage biblique et pour déclarer avec infaillibilité que tel événement est la réalisation de cette prophétie, il faut faire appel à des lumières supérieures à celles de la raison. La seule intelligence humaine est impuissante à discerner avec certitude les sens spirituels de la sainte Écriture. Si l'on s'en rapportait aux seules apparences que la raison saisit tout d'abord, on serait exposé à trouver bien souvent des erreurs dans la Bible. Or il y a incompatibilité entre l'inspiration et l'erreur. On doit donc apprendre de l'Église les règles qui permettent de dissiper ces erreurs apparentes; en bref, pour interpréter exactement les textes scripturaires il faut faire appel aux lumières de la foi, c'est-à-dire s'adresser à l'Église qui a la garde des saintes Écritures et peut seule les interpréter infailliblement. On conçoit dès lors que l'on doive répartir en deux sections les règles de l'herméneutique biblique : les règles de la raison et les règles de la foi.

5° *Utilité d'un exposé des règles d'herméneutique.* — Mais avant de faire l'exposé des règles d'herméneutique, nous devons répondre à une question primordiale. Quelle est précisément l'utilité de cet exposé des règles d'herméneutique? Car il y a longtemps que l'exégèse de la Bible a été faite, tant du côté catholique que du côté non catholique. Aujourd'hui, nous sommes en possession de quantité de commentaires des Livres saints qui datent de l'âge patristique, de la période scolastique, de la Renaissance, des temps modernes et même du xxe siècle. Parmi tant d'œuvres exégétiques il y en a d'excellentes. Si l'on considère les commentaires faits par les catholiques, on peut dire que dans presque tous, les règles d'herméneutique sacrée ont été parfaitement appliquées, et que dans nombre d'entre eux, surtout dans les plus modernes, les règles de l'herméneutique rationnelle et de l'herméneutique sacrée ont été excellemment observées. Par ailleurs, il est incontestable que des auteurs non catholiques ont écrit des œuvres exégétiques qui ne sont pas sans valeur pour l'explication de la Bible bien qu'ils ne se soient inspirés que des règles de l'herméneutique rationnelle. Puisque l'exégèse des Livres saints a été faite et bien faite depuis longtemps et par de nombreux auteurs, à quoi bon exposer de nouveau les règles d'herméneutique sacrée et pour qui convient-il de faire cet exposé?

Certes nous estimons beaucoup et nous nous proposons d'étudier, ou tout au moins de consulter, les œuvres exégétiques de nos devanciers. Parmi les Pères, parmi les docteurs, parmi les auteurs catholiques de la Renaissance et des temps modernes et même actuels, plusieurs ont excellemment expliqué la Bible, tant au point de vue de l'herméneutique sacrée qu'à celui de l'herméneutique rationnelle. Tout en sachant que, suivant l'avis de Léon XIII, il faut s'en servir prudemment, nous ne méconnaissons pas la grande valeur, pour leur explication rationnelle de la Bible, de certains exégètes indépendants, et surtout des plus actuels. Mais précisément, pour être en état d'apprécier la valeur d'un commentaire biblique et par suite pour l'utiliser fructueusement, il faut au préalable connaître les règles de l'herméneutique sacrée. Ce sera seulement à ce prix que l'on pourra se rendre compte si tel exégète catholique a observé fidèlement les règles de l'herméneutique de foi, ou celles de l'herméneutique de raison, ou celles de ces deux herméneutiques ensemble. Si nous constatons qu'un exégète indépendant s'est borné à appliquer, fût-ce savamment, les principes de l'herméneutique rationnelle et a négligé plus ou moins ceux de l'herméneutique de foi, alors nous penserons avec Léon XIII que, dans l'ouvrage d'un tel auteur, si nous atteignons certainement l'écorce de la sainte Écriture, nous n'en découvrirons la moelle, c'est-à-dire la substance nourricière, qu'autant que les règles de l'exégèse catholique y auront été appliquées. Alors nous éviterons l'aberration signalée par le grand pape, consistant à préférer les commentaires des hétérodoxes à ceux des catholiques, au péril, non seulement de méconnaître le vrai sens de l'Écriture, mais encore d'errer en matière de foi.

Ensuite la Bible est une œuvre possédant une doctrine si profonde et si riche, tant au point de vue religieux que profane, qu'étudiée depuis les origines du christianisme jusqu'à nos jours, elle sera perpétuellement commentée jusqu'à la fin du monde. Sans cesse il y aura des âmes religieuses, parvenues ou non jusqu'à la foi catholique, qui chercheront dans l'Écriture des lumières pour leur intelligence, des principes de morale pour leur volonté et des consolations pour leur cœur. Et, sachons-le, le sentiment religieux est très répandu parmi les hommes. Aussi, de ce chef, la Bible sera l'objet d'une étude profonde de la part de beaucoup d'hommes et cela pendant longtemps.

De plus la Bible est un livre si antique, elle traite de questions si variées et si nombreuses, elle concerne tant de peuples, que l'on y rencontre une foule de renseignements émanant des temps les plus anciens, sur quantité de sujets. Et à mesure que les découvertes mettent en lumière plus de documents concernant les civilisations des anciens peuples de l'Orient, les indications fournies par les Livres saints prennent plus d'intérêt. Maintenant que sont mieux connus, non seulement la situation géographique et l'histoire politique des peuples de l'ancien Orient, mais encore leurs religions, leurs conceptions philosophiques, leurs mœurs, leurs droits civils, etc..., il est souverainement intéressant d'examiner d'une part ce que la Bible nous apprend de ces peuples et ce que les documents nous en disent et de comparer d'autre part ces peuples avec Israël à ces divers points de vue.

De nos jours donc, on éprouve vivement le besoin d'étudier et d'expliquer les Livres saints pour s'édifier, pour s'instruire, pour comparer. Qu'ils les destinent à la publication, ou qu'ils les réservent à un petit nombre de disciples ou même qu'ils les restreignent à leur usage personnel, ceux qui entreprennent des explications ou des commentaires des Livres bibliques ont besoin de connaître les règles d'herméneutique sacrée.

Ainsi donc, un exposé des règles de l'herméneutique sacrée est nécessaire soit pour permettre d'apprécier sainement les commentaires de la Bible déjà parus, soit pour entreprendre de nouvelles œuvres d'exégèse des Livres saints. Remarquons qu'un commentateur moderne doit utiliser les œuvres d'exégèse de valeur de ceux qui l'ont précédé. Aussi est-il vrai de dire que tous ceux qui veulent expliquer actuellement la sainte Écriture ont un double motif de bien connaître les règles d'herméneutique sacrée : il leur faut savoir les principes qui les guideront dans leur travail. Il faut qu'ils soient en mesure d'apprécier sainement les œuvres d'exégèse, où ils chercheront des lumières pour fixer leurs opinions.

II. Règles de raison. — L'explication de la Bible présente des difficultés spéciales et celui qui veut l'interpréter, même au point de vue humain, doit ou bien posséder lui-même des connaissances préalables ou bien recourir aux œuvres des exégètes qui en sont pourvus. Les difficultés que l'on rencontre dans la Bible viennent des langues anciennes et spéciales dans lesquelles ses livres ont été écrits, de l'état plus ou moins défectueux des textes qui nous sont parvenus, de la mentalité antique, orientale et religieuse des hagiographes, du caractère particulier de la teneur des divers livres, des genres littéraires suivant lesquels ils ont été composés, de la forme de leur style, des milieux très différents des nôtres dans lesquels ils ont été écrits, des circonstances dans lesquelles ils sont apparus, de la mutuelle dépendance de toute la littérature biblique, etc., etc... Ces difficultés s'offrent avec leurs caractères généraux pour tous les livres de la Bible. Mais si l'on considère un livre biblique en particulier, ces obscurités, communes à tout livre scripturaire, se précisent et du même coup prennent une nature spéciale. Aussi, pour être un bon exégète de la sainte Écriture, on doit posséder des connaissances préalables et sur toute la Bible et spécialement sur le livre que l'on veut expliquer. Le mieux est d'acquérir soi-même ces connaissances par un commerce long et assidu avec les différents écrits bibliques, et tout spécialement avec ceux dont on entreprend l'explication. Si on ne possède pas soi-même ces connaissances préalables, nécessaires non seulement pour l'interprétation, mais encore pour la lecture intelligente de la Bible, on devra les puiser dans les introductions générales et dans les introductions spéciales à tel écrit biblique. Quand on sera en

possession de ces notions préalables, on pourra les utiliser pour faire l'exégèse de la Bible ou celle d'un livre déterminé et celle-ci aura chance d'être exacte, lumineuse et fructueuse. Il nous semble donc qu'un exposé de l'exégèse rationnelle de la sainte Écriture consiste à indiquer les connaissances préalables qui sont nécessaires et à dire comment on doit les utiliser pour l'intelligence exacte du texte et du contexte.

1° *Connaissances préalables nécessaires.* — 1. *Les langues bibliques.* — Ce sont l'hébreu, l'araméen et le grec.

a) L'hébreu. — On peut dire que l'hébreu est la langue biblique par excellence. Presque tous les livres de l'Ancien Testament ont été composés en hébreu (sauf Jer., x, 11; Dan., II, 4-VII, 28; Esdr., IV, 8-VI, 18; VII, 12-26, composés en araméen — la Sagesse et II Macc., écrits en grec — Baruch, Judith, Tobie, I Macc., Dan., III, 24-90; XIII et XIV; Esth., x, 4-XVI, l'Ecclésiastique, furent composés en hébreu ou en araméen, mais leur texte original a été perdu, sauf pour l'Ecclésiastique III, 6-XVI, XXX, 11-LII, 30 et quelques versets d'autres chapitres qui ont été retrouvés). Tous les livres du Nouveau Testament ont été composés en grec, sauf l'original de Matthieu qui a été écrit en araméen. Mais tous les auteurs des livres du Nouveau Testament, sauf Luc, étaient juifs, et par conséquent ils ont pensé leurs écrits avec une mentalité de sémite; leurs idées ont été conçues en langue hébraïque et forcément le style de leurs œuvres littéraires porte le reflet très net de la langue qui a servi à les concevoir et à les penser. C'est pourquoi l'on peut affirmer que l'on ne peut pas interpréter exactement au point de vue rationnel, l'Ancien Testament surtout, mais aussi le Nouveau Testament, si on ignore l'hébreu.

S'il est certain que toute traduction est plus ou moins imprécise et imparfaite, la chose est encore plus vraie quand il s'agit de traduire une langue sémitique en une langue aryenne. Outre les génies très différents de ces familles linguistiques, l'imagination orientale diffère beaucoup de l'imagination occidentale. Aussi serait-il chimérique de penser retrouver dans les traductions grecques, latines ou françaises la tournure de phrase, la force d'expression et la richesse de coloris de l'hébreu.

Pour connaître l'hébreu, il faut à la fois être au courant du sens de ses mots et des règles de sa grammaire. C'est le dictionnaire qui livre le sens des mots hébreux. Comme l'hébreu est une langue morte depuis longtemps et comme la Bible est le seul livre en langue hébraïque que nous possédions, les auteurs de dictionnaires hébreux se sont appuyés sur les écrits bibliques pour déterminer soit la signification fondamentale, soit les diverses acceptions d'un mot. Quand on peut citer plusieurs références bibliques pour autoriser soit la signification fondamentale soit les diverses acceptions, on peut dire que celles-ci sont certaines. Mais bien souvent il n'en est pas ainsi. Les ἅπαξ λεγόμενα sont fréquents surtout dans les Prophètes et dans les livres poétiques. Aussi il arrive plusieurs fois que pour attribuer telle signification à un mot hébreu, on ne peut citer d'autre référence que le présent texte et son contexte. On conçoit combien est alors précieux le recours à d'autres langues sémitiques. Dans les nombreux documents assyriens, araméens et arabes qui nous sont parvenus, on peut parfois trouver des mots ayant les mêmes racines que les mots hébreux dont nous cherchons à préciser la signification. Et alors on est autorisé à attribuer la signification des termes assyriens, araméens ou arabes aux mots hébreux qui ont la même racine. On conçoit dès lors que pour bien connaître la langue hébraïque, il faille être en état de recourir aux autres langues sémitiques.

Signalons quelques particularités de la grammaire hébraïque, qui rendent particulièrement difficile la traduction exacte d'un texte hébreu en une de nos langues occidentales. Au lieu de posséder nos trois temps : passé, présent et futur, le verbe hébreu n'a que deux temps : le parfait qui exprime l'action accomplie, et l'imparfait qui marque l'action non encore accomplie, c'est-à-dire présente ou future. De plus, la forme verbale indiquant le parfait peut servir à signifier l'imparfait, pourvu qu'on la fasse précéder du copulatif. Et réciproquement l'imparfait précédé du copulatif avec une autre voyelle, peut servir à exprimer le temps parfait. De ce chef, on trouve de grandes confusions dans les traductions, par rapport aux temps des verbes. A l'aide de plusieurs conjugaisons, la langue hébraïque ajoute aux verbes certaines idées, comme celles de la causalité, de l'intensité et de la réciprocité, qu'il est impossible de traduire dans une autre langue.

L'hébreu, étant pauvre en adjectifs, les remplace ordinairement par des génitifs. Ne possédant pas de formes spéciales pour exprimer les comparatifs et les superlatifs, cette langue recourt à des tournures spéciales, qu'il importe de connaître, afin de ne point en fausser le sens par une traduction trop littérale. Par exemple on ne doit pas traduire littéralement : « J'ai chéri Jacob et j'ai haï Esaü », Malach., I, 2, 3, mais : « J'ai chéri Jacob, et j'ai moins aimé Esaü ». De même *sanctum sanctorum* et *vinculum perfectionis*, doivent être rendus par « très saint », « lien très étroit ».

Pour n'en être point choqué et pour mettre les choses au point, il faut savoir que l'hébreu multiplie les images hardies et les anthropomorphismes, qu'il remplace les idées abstraites par des idées concrètes, qu'il use d'exagération et d'emphase, qu'il supprime les causes secondes pour attribuer directement à Dieu les phénomènes et les événements, qu'il n'exprime pas les choses avec une précision rigoureuse. Au lieu de subordonner les propositions, l'hébreu les unit le plus souvent par le copulatif.

En dehors de ces particularités et de bien d'autres, qui sont propres à la langue hébraïque en général, chaque hagiographe a son style spécial où l'on retrouve des images, des pensées, des tournures, des mots rarement employés chez les autres écrivains hébreux.

Parmi les livres bibliques, plusieurs ont été écrits en poésie. Et même dans les livres en prose, on rencontre des cantiques et certains morceaux écrits en vers. Pour bien traduire tous ces poèmes, il est évident qu'il faut connaître les lois de la prosodie hébraïque. Il faut notamment savoir que le vers hébreu est constitué par un même nombre de syllabes accentuées, qu'il se divise en deux hémistiches séparés par une césure. On doit être au courant de la nature de l'élément le plus caractéristique de la poésie hébraïque, qui est le parallélisme sous ses trois formes synonymique, antithétique et synthétique. Voir *Dictionn. Bible, Hébraïque (langue)*, t. III, 1re part., col. 465 sq.

b) L'araméen. — Comme l'Ancien Testament contient peu de parties écrites en araméen et comme l'original araméen de saint Matthieu est perdu, il est bien moins utile de connaître cette langue que l'hébreu ou le grec. Il est toutefois indispensable de la savoir, soit pour traduire les textes araméens de la Bible, soit pour discerner les mots araméens et les aramaïsmes qui sont répandus çà et là dans les livres bibliques.

c) Le grec. — Ce n'est point en grec classique que les livres bibliques ont été composés ou traduits, mais en dialecte commun χοινὴ διάλεχτος. Cette langue est moins littéraire que le grec classique, mais elle est plus simple et plus claire. Elle était parlée par ceux qui avaient reçu une nouvelle culture. On la retrouve dans les papyrus, les *ostraca*, les inscriptions. Utilisée par des Hébreux, cette langue grecque commune devait contenir beaucoup de sémitismes. Ceux-ci ne se ren-

contrent pas seulement dans les mots, dans la syntaxe et dans la tournure des phrases, mais aussi dans les idées. Les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament ont dû adapter la langue grecque pour exprimer les conceptions nouvelles de leur théologie. Aussi pour bien comprendre le grec biblique, il est indispensable de connaître l'hébreu.

Naturellement, si le grec biblique a des caractères communs, chaque auteur ou chaque traducteur d'un livre biblique possède des particularités de vocabulaire, de syntaxe et de style qui lui sont propres. Voir dans le *Supplément*, au mot Grec biblique, t. iii, col. 1320-1369.

2. *Rétablissement du texte original par la critique textuelle.* — Le concile de Trente a décrété que le texte de la Vulgate pouvait être considéré comme authentique pour les passages concernant la foi et les mœurs. Cette décision n'empêche pas que le texte latin de la Bible ne soit imparfait et fautif en bien des points. D'abord la Vulgate n'est qu'une version; or toute version est incapable de reproduire le texte original dans toute sa force et avec toutes ses nuances. Dans le cours des siècles, l'œuvre de saint Jérôme s'est altérée et Pie X a dû en ordonner la revision en 1907. Enfin on trouve des divergences entre les textes hébreu, grec et latin.

Mais ce ne sont pas seulement les textes de la Bible en langues différentes qui divergent entre eux. Bien souvent on constate que les divers textes hébreux ne sont point pareils. On remarque de même des divergences pour les divers textes grecs et les divers textes latins. L'existence de tant de variantes ne doit pas surprendre, si l'on considère que, loin de posséder les manuscrits originaux, non seulement des livres bibliques eux-mêmes, mais même de leurs versions, nous n'avons entre nos mains que des copies relativement récentes.

Avant de traduire et *a fortiori* d'expliquer un texte, il faut donc s'efforcer d'en fixer la véritable leçon. On y parviendra en comparant entre eux les textes hébreu et grec et ceux des diverses langues dans lesquelles la Bible a été traduite. Il faudra de plus collationner entre eux les manuscrits d'une même langue. L'accord substantiel des divers témoins du texte biblique est une preuve très forte de la bonne conservation des Écritures. La Bible nous est parvenue généralement dans un état d'intégrité suffisant pour dispenser ordinairement du travail nécessaire à la reconstitution du texte authentique. Il est pourtant des livres pour lesquels cette œuvre doit être accomplie d'une façon particulièrement fréquente. Tel est le cas d'Osée, dont le texte original lui-même est souvent corrompu. Tel est aussi le cas de la version latine des Psaumes, que nous trouvons dans la Vulgate et dans les livres liturgiques. On sait que ce texte latin ne reproduit pas la traduction du psautier faite sur l'hébreu par saint Jérôme, mais simplement l'ancienne version latine faite sur le grec et corrigée seulement par lui. Enfin, même dans les livres de la Bible les mieux conservés, on trouve çà et là des passages ou des phrases altérés. D'une façon générale, on s'aperçoit de l'altération d'un texte, quand il présente un sens incohérent, ou encore quand on trouve des variantes entre le texte original et les versions. Pour retrouver autant que possible le texte authentique, en substance, on doit confronter le texte original et ceux des diverses versions. Parmi tous ces sens variés, il faut s'efforcer de discerner celui qui cadre le mieux avec le contexte, immédiat et éloigné, avec les règles de prosodie hébraïque, avec les passages similaires soit du même auteur soit d'autres auteurs bibliques. Il faut aussi faire de la conjecture critique, pour s'efforcer de retrouver la façon dont se sont produites les altérations que l'on constate. Si par soi-même on est incapable de mener à bonne fin ce travail de critique textuelle, on doit recourir aux exégètes qui l'ont accompli avec érudition, sagacité et impartialité. Voir dans le *Supplément*, aux mots Critique biblique, t. ii, col. 175-240 et Critique textuelle de l'Ancien et du Nouveau Testament, col. 240-274.

3. *Connaissance de la mentalité des hagiographes.* — Il y a une mentalité commune à tous les hagiographes et il y en a une qui est spéciale à chacun d'eux.

a) Mentalité commune. — Tous les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament ont de commun d'être *anciens*, *orientaux*, *hébreux* et *religieux*.

Puisque les hagiographes appartiennent à une époque plus ou moins reculée, on s'attendra à ne trouver dans leurs écrits qu'une science rudimentaire des choses de la nature et n'équivalant guère qu'à une description selon les apparences. Pour la même raison, il serait vain de chercher dans l'histoire biblique la méthode rigoureuse de l'histoire moderne : ainsi il n'y a pas dans les livres historiques de la Bible un plan aux parties proportionnées, des sujets traités complètement, des indications des sources utilisées et des remarques critiques sur leur valeur, le souci constant de rattacher les effets à leurs causes, une continuelle fidélité à préciser les lieux et les temps, etc. En matière de philosophie, de dogmes et de préceptes moraux, l'on ne doit pas s'attendre à trouver chez des auteurs aussi anciens tous les progrès que plusieurs siècles de révélation, de réflexion, d'étude et de vie religieuse ont permis de réaliser. C'est parce qu'ils étaient des anciens que les hagiographes ont supprimé les causes secondes et attribué directement à Dieu tout ce qui se passe dans la nature et dans l'ordre moral, qu'ils ont multiplié les anthropomorphismes, qu'ils ont omis la distinction entre les choses voulues ou simplement permises par Dieu, que les termes précis pour exprimer nos conceptions philosophiques ou dogmatiques leur ont fait défaut, qu'ils n'ont pas eu les mêmes délicatesses que nos catholiques actuels en fait de morale et d'ascétisme, etc.

Il faut se souvenir que les hagiographes étaient des fils de l'Orient, pour comprendre comment on trouve chez eux si peu d'idées abstraites, des images si nombreuses, si riches et parfois si hardies. C'est encore le propre des Orientaux d'exagérer et de généraliser : aussi devra-t-on n'accepter qu'avec réserve leurs appréciations, leurs évaluations, leurs énumérations. De la part d'un écrivain oriental, « toute la terre » signifie la plupart du temps « toute la région », « le ciel et la terre », pris pour évaluer des grandeurs, indique en réalité, simplement de grandes dimensions, etc... L'imprécision du temps est encore un autre trait distinctif de l'Oriental. Nous avons déjà dit que la langue hébraïque n'avait pas à sa disposition nos trois temps pour indiquer le temps avec précision. Les dates précises sont bien rares dans les livres sacrés : la plupart du temps, les époques ne sont indiquées que par les formules « en ces jours », « en ce temps-là ». Au lieu de l'idée d'éternité, les Orientaux n'ont que la conception d'un temps indéterminé. C'est en s'adaptant à la mentalité orientale que Dieu a fait consigner dans la Bible des prophéties d'événements qui devaient se réaliser à des époques très diverses, sans toutefois indiquer d'une façon quelconque la distinction des temps.

Tous les hagiographes, sauf saint Luc, appartenaient à la nation hébraïque. Aussi le pays qui les intéresse le plus et qu'ils connaissent le mieux, c'est leur patrie. Tous les livres de l'Ancien Testament concernent le peuple hébreu. Les livres historiques retracent l'histoire de la nation israélite depuis ses origines jusqu'à l'époque de N.-S. J.-C. Cette histoire ne comprend pas seulement les faits extérieurs, mais elle embrasse aussi la législation, les mœurs, les sentiments religieux. Les

livres prophétiques concernent les destinées d'Israël aux points de vue temporel et spirituel. Ce sont les sentiments de la piété des Hébreux que contiennent les Psaumes. La sagesse d'Israël est celle que l'on trouve dans les livres sapientiaux. Toutes les notions géographiques fournies par la Bible se rapportent surtout aux pays d'Israël et de Juda, ensuite aux pays voisins de la Palestine et enfin aux nations qui eurent des rapports avec les Israélites, les Judéens et les Juifs. Si les livres du Nouveau Testament n'ont pas pour objet de nous rapporter l'histoire des Juifs, leurs auteurs du moins ont habité la Palestine, ils ont reçu une culture juive, et ils sont parfaitement au courant de tout ce qui concerne leur patrie.

Enfin les hagiographes sont des écrivains religieux. Leurs livres concernent non pas un peuple quelconque, mais le peuple de Dieu. Aussi toute la littérature biblique a-t-elle un caractère éminemment religieux. L'histoire d'Israël a été composée surtout à ce point de vue. La législation de ce peuple a Dieu pour auteur, non seulement lorsqu'il s'agit des rapports des individus avec Yahweh, mais encore lorsqu'il est question des relations des citoyens entre eux. Les sentiments qui animent la poésie hébraïque sont d'essence religieuse. Les pensées sur lesquelles ont médité les sages d'Israël se réfèrent plus ou moins directement à la religion.

b) Mentalité spéciale. — Pour connaître la mentalité spéciale d'un hagiographe, il suffit de préciser les caractères généraux qui constituent la mentalité commune à tous les écrivains sacrés et de discerner ensuite les traits particuliers qui peuvent lui être propres.

Si tous les écrivains bibliques appartiennent à l'antiquité, il y a une profonde différence, au point de vue du temps, entre ceux de l'Ancien et ceux du Nouveau Testament. Les écrits de l'Ancien Testament ont été composés à des époques qui s'échelonnent sur une période de quatorze siècles à peu près. Et il faut encore augmenter ce laps de temps, si l'on tient compte des documents qui ont servi à la composition de la Genèse. Or il est évident que les conceptions d'auteurs voisins des temps mosaïques, ou de l'époque des rois, antéexiliens, postexiliens ou proches des temps messianiques ne pouvaient être identiques. Il importe donc de fixer d'une façon précise la date à laquelle vécut l'hagiographe dont on veut étudier le livre.

Si tous les hagiographes ont possédé les traits constitutifs de la mentalité orientale, ils ne les ont pas tous possédés au même degré. Ainsi ils ont eu une imagination plus ou moins vive. Suivant leur genre d'éducation, ils ont écrit plus ou moins correctement et élégamment, rappelons-nous Isaïe et Michée son contemporain. Le milieu où ils ont vécu a influé sur le choix de leurs images. Par exemple, Amos a emprunté ses comparaisons et ses métaphores à la vie pastorale et agricole, tandis qu'Isaïe en a choisi plusieurs parmi les choses qu'il voyait à la cour. En lisant les prophéties d'Ézéchiel, on s'aperçoit que ce prophète était un prêtre. D'une façon générale, les Orientaux sont doués d'une grande sensibilité. Cependant tous les hagiographes ne possèdent pas au même degré cette faculté. Chacun sait que, parmi les prophètes, Osée et Jérémie et, parmi les écrivains néotestamentaires, saint Jean et saint Paul manifestent la sensibilité la plus vive. Si les Orientaux possèdent en général une intelligence vive et pénétrante, tous n'en sont pas pourvus au même degré. Que de variétés et de nuances dans le caractère oriental!

Quoique la Palestine soit un pays bien peu étendu, il faut distinguer les habitants du royaume du Nord de ceux du royaume du Sud. Au point de vue géographique les deux territoires sont bien différents. La possession de Jérusalem et de son temple contribua à donner une mentalité spéciale aux citoyens du royaume de Juda. Alors que la dynastie de David régna continuellement à Jérusalem, les rois d'Israël appartinrent à des dynasties variées. L'histoire politique et religieuse du royaume de Juda fut différente de celle du royaume d'Israël. Enfin, en Juda aussi bien qu'en Israël, il y eut de grandes villes, des bourgades et des campagnes. Ordinairement un écrivain ayant vécu dans une grande ville n'a pas la même mentalité que celui qui a habité de petites localités ou la campagne. Que de différences enfin dans la mentalité religieuse commune à tous les hagiographes! De tous les auteurs de l'Ancien Testament, les psalmistes manifestent les sentiments de piété les plus vifs. Or on remarque des différences, des nuances, des degrés dans la piété des divers psalmistes. De même il y a des différences dans l'intensité et le caractère de la piété des auteurs des livres sapientiaux. Saint Paul et saint Jean, tout en étant tous les deux profondément religieux, ne le sont pas d'une façon identique.

Mais la mentalité spéciale d'un hagiographe n'est pas seulement constituée par la façon et le degré selon lesquels il possède les divers caractères qui forment la mentalité commune à tous les écrivains sacrés, ni non plus par l'époque et le milieu social, politique ou religieux dans lesquels il vécut. Chaque écrivain possède souvent des traits qui lui sont propres et qui affectent soit sa tournure d'esprit, soit sa volonté, ou sa sensibilité. Ces traits spéciaux, il importe de les dégager pour les bien connaître, car ils ont beaucoup influencé parfois les œuvres des écrivains sacrés. D'ailleurs c'est en étudiant un livre biblique que l'on parvient à discerner la mentalité spéciale de son auteur. Par exemple le trait caractéristique de la mentalité d'Osée, c'est la miséricorde; pour Isaïe, c'est le sentiment de la majesté divine; pour Jérémie, c'est une extrême sensibilité; pour l'auteur du livre de Job, c'est l'impression de la grande misère de l'homme en face de la toute-puissance divine; l'auteur de l'Ecclésiaste est pessimiste; saint Paul est animé d'un zèle extrême pour la gloire de Dieu et le salut des âmes; saint Jean est l'apôtre de la dilection, c'est ce sentiment qui inspire tous ses écrits et il n'a d'autre but que celui de le faire partager à ses lecteurs, etc...

4. *Teneur du livre: son objet et son analyse.* — Avant d'expliquer un livre biblique, il importe tout d'abord d'en connaître l'objet général et le but.

Il va de soi qu'il y a une extrême différence entre les écrits de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau Testament. Parmi les livres de l'ancienne Alliance, on trouve de grandes diversités entre les livres historiques, les psaumes, les écrits prophétiques et les œuvres didactiques. De même dans le Nouveau Testament, les évangiles ne ressemblent ni aux épîtres, ni à l'Apocalypse. Des diversités existent aussi entre les livres d'un même groupe. Par exemple, les livres du Pentateuque ne se ressemblent pas entre eux; il en est de même des livres de Samuel, des Rois et des Chroniques, des différents psaumes, des livres sapientiaux, des quatre évangiles, des quatorze épîtres de saint Paul, etc... Par conséquent il est nécessaire à l'exégète de connaître le thème général du livre dont il veut tenter l'explication.

Mais il ne suffit pas à l'interprète d'un livre biblique d'être au courant seulement de l'objet général de celui-ci. Il faut encore qu'il soit renseigné sur son plan d'ensemble et sur celui de chacune de ses parties essentielles. Une analyse de la teneur, non seulement des grandes divisions mais encore des moindres subdivisions d'un livre biblique, favorise beaucoup le travail de l'exégète. Ainsi celui qui veut entreprendre l'explication de la Genèse, ne sera pas suffisamment orienté

s'il sait seulement que ce livre se divise en deux grandes parties, I-XI et XII-L et que cette seconde partie se subdivise en quatre sections, suivant les quatre patriarches dont elle raconte l'histoire; il lui faut encore connaître les points de repère servant à partager ces subdivisions et même posséder l'analyse au moins générale de chacune des sections ainsi obtenues.

L'exégète du livre de Job sera puissamment aidé dans sa tâche, s'il connaît les parties constitutives de ce livre et s'il sait en combien de cycles de discours on peut partager la partie principale III-XXXI; mais il lui faut encore être au courant par une analyse au moins générale de la teneur de chacun des discours de Job, de ses trois amis, d'Élihu et de Dieu.

De même la connaissance du plan d'un évangile et de l'analyse de ses parties, facilite beaucoup son explication et avant d'entreprendre l'explication d'une épître de saint Paul, de l'épître aux Romains par exemple, il importe d'être orienté par une notion exacte du plan de cette épître et par l'analyse de ses diverses parties et de ses nombreuses subdivisions.

5. *Forme du livre : style et genre littéraire.* — Au point de vue de la forme d'un livre biblique, il faut tout d'abord discerner s'il a été écrit en prose ou en poésie.

Si l'on veut expliquer un livre poétique, surtout en se servant du texte original, il est nécessaire d'être au courant des règles de la prosodie hébraïque. De ce chef il faut connaître l'élément caractéristique de la poésie biblique, le parallélisme des membres ou hémistiches et ses diverses espèces : synonymique, antithétique et synthétique. Malgré l'obscurité qui règne encore sur le vers hébreu, on doit savoir au moins qu'il est constitué par un même nombre de syllabes accentuées. Le nombre de ces syllabes accentuées dépend du rythme du vers. Le vers hébreu est coupé par une césure en deux hémistiches que l'on appelle les membres parallèles. Parfois certains poèmes bibliques sont disposés en strophes.

Le caractère général de la poésie biblique est d'être essentiellement religieuse. Mais cette poésie offre plusieurs espèces dont les principales sont : la poésie des psaumes et des cantiques qui se rapproche beaucoup du lyrisme, celle des prophètes, et celle des livres sapientiaux ou poésie gnomique. Ces espèces de poésie biblique comprennent plusieurs variétés. Ainsi, parmi les poèmes de la sainte Écriture, figurent des élégies, des prières, des bénédictions, des malédictions, des actions de grâces, etc. Cf. Dhorme, *La poésie biblique*, Paris, 1931; Condamin, *Poèmes de la Bible*, Paris, 1933.

Qu'ils aient écrit en prose ou en vers, les écrivains bibliques ont des styles différents. Les particularités de style de chaque auteur se discernent non seulement dans les livres divers, mais encore dans un même livre, si ses parties émanent d'auteurs différents. La diversité de style est un des signes les plus certains pour discerner la pluralité d'auteurs et la variété des documents : par exemple, la Genèse, les discours d'Élihu au livre de Job, les diverses parties du livre des Proverbes.... Il est évident que la connaissance préalable des particularités de style d'un écrivain biblique est d'un grand secours pour l'intelligence de son œuvre.

Au point de vue du genre littéraire, les livres de l'Ancien Testament se divisent en récits historiques, codes de lois, poèmes religieux et livres de Sagesse; le Nouveau Testament comprend des livres historiques, évangiles et Actes des apôtres, des épîtres et une prophétie apocalyptique.

Il est évident que ces différents genres littéraires bibliques comprennent plusieurs espèces ou tout au moins plusieurs variétés. Ceci est surtout vrai pour l'Ancien Testament. Ainsi le livre de Job ne ressemble pas aux autres livres sapientiaux et l'Ecclésiaste se distingue bien des Proverbes, de l'Ecclésiastique et de la Sagesse. Que de variétés parmi les psaumes, même quand ils proviennent d'un même auteur!

C'est lorsque l'exégète veut déterminer le degré d'historicité d'un texte, qu'il lui importe de connaître auparavant son genre littéraire et plus exactement son genre historique. Les écrivains sacrés ont utilisé en effet le genre historique de bien des façons différentes. Parfois ils n'ont adopté que la forme historique et ils ont écrit des paraboles ou des allégories. Ordinairement ils ont composé des œuvres dont le fond et la forme étaient historiques, c'est ainsi que nous possédons des livres d'histoire biblique qui, pour être différente de l'histoire critique moderne n'en rapportent pas moins des faits qui se sont réellement produits. Entre les œuvres qui n'ont d'historique que leur forme et celles dont la forme et la teneur sont strictement historiques, nous trouvons plusieurs sortes d'écrits dont la teneur a plus ou moins d'historicité, par exemple des traditions populaires, des poèmes historiques, des enseignements philosophiques ou moraux sous forme d'histoire, des récits prophétiques ou apocalyptiques, des fictions littéraires... Comme c'est un des devoirs de l'exégète d'indiquer parfois si tel passage ou tel livre est historique, on conçoit quelle importance a pour lui la détermination du genre historique d'un passage ou d'un livre. Voir dans le *Supplément*, au mot CRITIQUE BIBLIQUE, ce qui concerne les genres littéraires, t. II, col. 202-212 et décis. de la Comm biblique, 23 juin 1905; cf. *Enchirid. biblic.*, n. 151.

6. *Connaissance des milieux.* — Le peuple d'Israël habitait un pays déterminé; c'est son milieu géographique. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament font sans cesse allusion à des localités ou à des villes de ce pays, à ses montagnes, à ses collines ou à ses plaines, à ses fleuves, à ses cours d'eau, à ses torrents, à ses ouadys, à ses mers, à ses frontières, aux peuplades qui habitaient avant lui, puis avec lui, le sol palestinien, et aux peuples qui étaient ses voisins, etc... Il importe donc que l'exégète connaisse bien la géographie à la fois physique et politique de la Palestine. Et comme, depuis la période cananéenne jusqu'à l'époque de Jésus-Christ, la Palestine a bien changé d'aspect au point de vue de ses divisions politiques et à cause de la fondation de nouvelles cités ou de la ruine d'anciennes localités, l'interprète de la Bible devra connaître la géographie politique de la Palestine aux diverses phases de l'histoire.

Pour bien comprendre un livre, il est très important de connaître la date de sa composition, et, si les faits rapportés ne sont pas contemporains de l'auteur, d'être renseigné sur leur époque. Chaque temps a ses événements caractéristiques, ses idées spéciales, ses mœurs particulières, ses préoccupations propres, etc... Une information exacte sur le milieu chronologique de l'hagiographe et de son œuvre est donc une question primordiale pour un interprète puisque de cette information dépend le milieu historique qu'il faut connaître.

L'histoire intervient directement ou indirectement dans la plupart des livres sacrés. Certains d'entre eux ont pour objet direct de raconter l'histoire d'Israël, comme par exemple la Genèse, tous les chapitres de l'Exode, des Nombres et du Deutéronome, qui ne sont pas consacrés à la législation et tous les livres historiques. D'autres parlent indirectement d'histoire. C'est le cas en premier lieu des Prophètes, dont certains fournissent beaucoup de renseignements historiques. On trouve aussi des allusions historiques dans quelques psaumes, dans des monographies comme Judith, Esther, Tobie, dans les évangiles, les Actes des apôtres. Les livres bibliques, dont l'objet est directement historique, parlent tout d'abord de l'histoire d'Israël mais il font aussi des allusions à l'histoire des autres

peuples avec lesquels les Israélites furent en rapport. Donc, pour bien comprendre les faits racontés par tel livre au sujet d'Israël ou des peuples voisins, il ne suffit pas de bien connaître ces faits eux-mêmes, mais il faut les rattacher à ceux qui les ont précédés et à ceux qui les ont suivis. En d'autres termes pour bien comprendre l'histoire d'Israël et des autres nations à une époque quelconque, on doit être au courant de l'histoire générale de l'Orient ancien. Or, à ce point de vue, il faut se rappeler qu'un des traits caractéristiques de l'histoire biblique, c'est de ne pas rapporter la suite des événements d'une façon complète ni avec toutes les précisions fournies par nos historiens modernes. Pour connaître parfaitement l'histoire d'Israël et surtout celle des autres peuples, il ne faut donc pas compter uniquement sur la Bible, mais il convient d'utiliser tous les renseignements fournis par les fouilles et les autres documents profanes. Voir, dans le *Supplément*, au mot FOUILLES, t. III, col. 318-524. Les documents égyptiens et assyriens surtout ont été d'un précieux secours pour éclairer l'histoire biblique. Qu'il suffise de citer les lettres d'El Amarna et les diverses inscriptions des rois d'Assyrie. Voir au mot INSCRIPTIONS.

Si l'on peut dire que, pour connaître l'âme d'un peuple, il est encore plus important de connaître son milieu religieux que son milieu politique, combien la chose est-elle plus vraie lorsqu'il s'agit d'Israël, du peuple de Dieu par excellence. On peut déclarer en effet que toute l'histoire politique d'Israël s'explique par l'histoire de ses rapports avec Dieu.

La religion, on le sait, embrasse à la fois le dogme, la morale et la liturgie. Pour bien comprendre l'histoire d'Israël, il faut connaître les dogmes qui étaient imposés à la croyance de ce peuple, les préceptes moraux d'après lesquels il devait se conduire et les pratiques cultuelles qu'il devait observer. Mais il ne suffit pas de connaître d'une façon théorique la somme des croyances, des règles morales et des pratiques cultuelles qui constituent la religion des Hébreux, des Juifs ou des chrétiens. Il faut aussi savoir quels étaient, à l'époque du livre que l'on veut expliquer, les dogmes, les préceptes moraux et les pratiques cultuelles qui étaient en honneur et ceux qui étaient négligés. Bref, il faut connaître l'état des croyances, des mœurs et des sentiments de piété des Israélites ou des premiers chrétiens à l'époque où il est question d'eux dans le livre dont on entreprend l'explication.

Il est également très important pour l'exégète d'un livre de l'Ancien Testament de connaître le milieu législatif d'Israël. La législation civile, on le sait, a pour but de préciser les préceptes de la morale au sujet des rapports des habitants d'un même pays entre eux. C'est pourquoi les citoyens d'un même pays règlent leur conduite non pas seulement d'après les principes de la morale, mais encore d'après les lois de leur patrie. Pour juger équitablement la conduite des Israélites, à tel moment de leur histoire, il faut donc connaître l'état de leur législation civile à cette époque et examiner comment celle-ci était observée.

Il y a bien d'autres connaissances concernant les milieux hébreu, grec et romain qu'il faudrait avoir pour bien comprendre un livre biblique. Par exemple, on devrait être renseigné sur la division du temps chez les Israélites, sur leurs mesures, leurs poids, leurs monnaies, l'administration romaine et celle des cités d'Asie Mineure et de la Grèce. Consulter, dans ce but Ch.-F. Jean, *Le milieu biblique*, t. I : *Histoire et civilisation*, Paris, 1922; Bonsirven, *Les idées juives au temps de N.-S.*, Paris, 1934; id., *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, Paris, 1935; A.-J. Festugière et P. Fabre, *Le monde gréco-romain au temps de. N.-S.*, t. I : *Le cadre temporel;* t. II : *Le milieu spirituel*, Paris, 1935.

7. *Circonstances concernant la personne de l'auteur et la composition de son livre.* — Il est toujours intéressant et souvent il est utile d'avoir des renseignements sur la personne d'un auteur sacré et les circonstances de composition de son livre.

On est toujours intéressé par la connaissance du nom d'un auteur sacré, de l'époque de son existence, de sa patrie, de son genre d'éducation, des principaux faits de sa vie, de son caractère et de son activité littéraire. Mais souvent il sera fort utile d'être renseigné sur ces divers points. S'il est des livres bibliques où la personnalité de l'auteur humain n'apparaît pas, il en est d'autres où elle se manifeste nettement et exerce une grande influence sur l'œuvre. Si l'un des traits de l'histoire biblique est d'être impersonnelle, et si nous constatons que, de fait, la personne de l'auteur n'apparaît guère dans les livres historiques de l'Ancien Testament, dans les trois synoptiques et dans les Actes des apôtres, néanmoins il est important pour tous ces livres, surtout pour ceux du Nouveau Testament, d'être renseigné sur la personne de l'auteur, c'est-à-dire son époque et sa patrie. C'est le seul moyen en effet de faire admettre à ceux qui ne reconnaissent pas l'autorité de l'Église la véracité d'un récit. Et l'on sait que la certitude de l'historicité des Évangiles est nécessaire en apologétique. Tous les renseignements que l'on peut se procurer, sinon sur la vie, au moins sur l'époque des auteurs des psaumes et des livres sapientiaux aident beaucoup à l'intelligence de leurs œuvres. Parmi les livres prophétiques, la personnalité du prophète est plus ou moins accentuée. C'est dans le cas où le prophète a imprimé à son message avec un plus grand relief le cachet de sa personnalité, qu'il est le plus important de connaître le mieux tout ce qui concerne sa biographie. Pour bien comprendre les diverses prophéties de Jérémie, il est indispensable d'avoir sans cesse devant les yeux et les traits de son caractère et les incidents de sa vie. Ceux-ci sont disséminés dans ses diverses prophéties, et c'est en les recueillant et en les ordonnant que l'on parvient à posséder une notion à la fois exacte et complète du caractère du prophète. La nature des images employées par Amos et l'âpreté de ses attaques contre la richesse et le luxe, s'expliquent très bien par sa condition de pasteur de Thékoah. Une condition préalable pour l'intelligence des épîtres de saint Paul, c'est non seulement d'être au courant de son éducation, de sa conversion et de sa vie apostolique, mais encore de connaître le mieux possible toutes les localités évangélisées par lui, les incidents auxquels ses prédications ont donné lieu, le cours des idées et la nature des sentiments de ce même saint Paul aux divers moments de sa vie apostolique, etc. Comme le quatrième évangile se comprend bien et quelle autorité acquiert-il, lorsqu'on sait qu'il est l'œuvre de saint Jean, l'apôtre préféré de Jésus, celui qui l'a suivi le plus fidèlement, l'a aimé le plus passionnément et a pénétré le plus profondément les mystères de sa nature et de sa charité!

Nous avons parlé comme si chaque livre biblique n'avait qu'un seul et même auteur. Or on sait qu'il n'en est pas toujours ainsi. Moïse a utilisé différents documents en écrivant la Genèse; des additions ont été faites dans la suite des temps aux autres livres du Pentateuque. Cf. décision de la Commission biblique, art. IV, *Enchirid. biblic.*, n. 177. Les auteurs des Psaumes s'échelonnent depuis David jusqu'aux temps postexiliens; parfois même des psaumes sont constitués par la réunion de cantiques dus à des auteurs différents; v. gr. Ps., XVIII-XIX; XXIII-XXIV; XXVI-XXVII; XXXVIII-XXXIX, CXIII; d'autres fois un seul et même psaume a été divisé à tort, v. gr. Ps., IX et X; XLII et XLIII; ou bien certains psaumes ont reçu

des additions à une époque postérieure, v. gr. Ps., x, 3-11 et LI, 20 et 21. Le livre des Proverbes a groupé des recueils émanant de divers auteurs; on s'accorde à reconnaître que dans le livre de Job les discours d'Élihu proviennent d'un autre auteur que le reste du livre; pour expliquer la diversité des sentiments que l'on constate dans l'Ecclésiaste on se demande si ce livre ne contient pas des passages empruntés à des auteurs variés, etc... Il est évident que, lorsque les parties d'un livre biblique sont dues à des auteurs divers, il faut s'efforcer d'avoir pour chacun de ces auteurs des renseignements sur sa personne et sur sa mentalité.

Les renseignements sur les circonstances de la composition d'un livre biblique sont plus importants encore que ceux qui concernent la personne et la biographie de son auteur. Parmi les circonstances dans lesquelles un livre a été écrit, il y en a d'essentielles et il y en a d'accidentelles. Les premières se présentent toujours par le fait même qu'un homme entreprend la composition d'un livre, ce sont : le but, l'occasion, les destinataires, le titre, les sources, la date, le lieu, l'accueil, la conservation. Les circonstances accidentelles sont celles qui auraient pu ne pas se présenter et que, de fait, on ne constate point pour chaque livre, par exemple : les buts secondaires, différents destinataires, les diverses manières d'utilisation des sources (juxtaposition, citations textuelles ou quant au sens, résumé, compilation), intervalle de temps plus ou moins long, additions postérieures, perte du livre en sa langue originale ou, au contraire, découverte de fragments de cet écrit en sa langue originale, rapport avec telle ou telle œuvre profane, etc.

Avant de mettre en relief l'importance des renseignements sur les circonstances de la composition d'un livre biblique, faisons remarquer que l'on peut se les procurer plus facilement que ceux qui concernent la personne de l'auteur. Nos sources d'information sont d'une part la tradition et l'histoire et d'autre part le livre lui-même. Or, quand il s'agit d'un écrivain, la tradition et l'histoire parlent davantage de son activité littéraire que de sa vie intime. De plus, tandis qu'un auteur n'est pas forcé de parler de lui-même dans son œuvre, il est de toute nécessité qu'il assigne un but à son livre, qu'il lui choisisse des destinataires, qu'il ait une occasion de leur écrire, qu'il donne un titre à son ouvrage, qu'il utilise des sources, etc. Aussi pour connaître les circonstances dans lesquelles un livre a été composé, il n'y a qu'à étudier ce livre lui-même. Ou bien l'auteur indiquera lui-même ces circonstances, ou bien l'examen attentif de l'œuvre suppléera à ses révélations et fournira toutes les précisions désirables à ce sujet. De fait, tandis qu'il y a des livres bibliques dont le nom même de l'auteur est ignoré, il n'y en a pas où l'on ne puisse discerner un but, des destinataires, une date, des sources.

Nous devons reconnaître que la connaissance des circonstances de la composition n'a pas la même importance pour tous les livres de la Bible. Il est certain qu'une pareille connaissance est plus utile pour le Nouveau que pour l'Ancien Testament. De plus, si l'intelligence des évangiles et surtout de celui de saint Jean est grandement facilitée quand on a discerné leurs buts, leur occasion, leurs destinataires, leur date et leurs sources, ces renseignements sont presque indispensables pour comprendre les épîtres de saint Paul. Et remarquons que, pour les lettres du grand Apôtre, c'est d'une façon précise qu'il importe de connaître le but, l'occasion, les destinataires, la date et le lieu de la composition de l'épître que l'on veut interpréter. Au contraire, quand il s'agit d'expliquer un écrit de l'Ancien Testament, chacune des circonstances de sa composition n'est pas également importante à connaître, et la circonstance sur laquelle il faut surtout être renseigné varie avec la nature du livre. Pour bien comprendre les livres historiques de l'Ancien Testament, il ne faut pas perdre de vue que leurs auteurs ont eu avant tout pour but de faire l'histoire religieuse du peuple hébreu; il convient aussi de se renseigner dans toute la mesure du possible sur la date approximative où ces livres furent composés et sur les sources qui ont été utilisées, afin d'être en mesure de faire valoir la sûreté de leurs informations auprès des rationalistes. Pour l'explication d'un psaume, la connaissance de son but, de son occasion et de sa date apporte souvent de grandes lumières. Outre que la connaissance de la date d'une prophétie est indispensable pour déterminer sa valeur apologétique, la plupart du temps un discours ou un poème prophétique est rempli d'obscurités pour qui n'en connaît le but, l'occasion, les destinataires, l'époque et parfois le lieu. On apprécie bien mieux les législations civiles des patriarches et de Moïse en les comparant au code de Hammūrapi. Le rapprochement de l'histoire biblique avec les renseignements fournis par les documents chaldéens, assyriens et égyptiens jette de vives lumières sur les faits concernant non seulement les origines, mais toute l'existence du peuple hébreu. Si l'on entreprend l'explication d'une prophétie contre une nation étrangère, il importe d'être le plus possible au courant de tous les faits principaux de l'histoire de cette nation et surtout des particularités de ses rapports avec Israël. Il n'est pas difficile de reconnaître que l'auteur du livre de Job a cherché à jeter quelque lumière sur le problème de la souffrance et on comprend mieux la solution donnée par lui au problème du mal si on la compare avec celles qui furent proposées avant et après lui, soit par les hagiographes, soit par des penseurs étrangers à Israël. Le but général de tous les livres sapientiaux est d'enseigner la sagesse. Mais on comprendra beaucoup mieux chacun de ces livres, si l'on a pu déterminer l'enseignement précis que son auteur a voulu donner. Parmi tant de conseils différents et parfois opposés, il est difficile de discerner le but primordial que s'est proposé l'auteur de l'Ecclésiaste : on s'est même demandé si ce livre ne contenait pas des doctrines empruntées à des auteurs très différents d'opinions. A travers la multitude des sujets auxquels touchent les sentences qui constituent les livres des Proverbes et de l'Ecclésiastique, il est difficile de discerner les buts précis que se sont proposés les auteurs de ces livres. On discute même entre exégètes catholiques sur le but et le mode d'interprétation du Cantique des Cantiques. On discerne plus facilement le but principal et les buts secondaires des livres de l'Ancien Testament qui avoisinent le plus, sinon par leur date, au moins par leur doctrine, les écrits du Nouveau Testament. Ainsi l'auteur de la Sagesse a voulu prémunir les juifs contre le matérialisme ambiant du monde hellénique, en leur dépeignant la sublimité de la sagesse et tout le prix de ses bienfaits, en leur montrant le néant des idoles, et en leur enseignant le dogme de la rétribution du bien et du mal dans la vie future. Enfin, pour apprécier la doctrine de la Sagesse des livres sapientiaux de l'Ancien Testament et celle du Logos dans saint Jean, on doit les comparer aux doctrines de la philosophie grecque à ce sujet.

On comprend aussi un livre biblique quand on a discerné les divers buts secondaires qui s'ajoutent à son but principal et quand on a reconnu ses destinataires occasionnels. Par exemple on se rend bien mieux compte du sens et de la portée des parties relatives aux Juifs et à la Loi qui sont insérées comme des parenthèses dans l'épître aux Romains et qui semblent nuire à la logique du plan de cette lettre magistrale, si l'on sait, ainsi que l'a montré le P. La-

grange, que saint Paul s'est adressé aux Juifs à titre de destinataires occasionnels et qu'il s'est proposé, comme but secondaire, de résoudre leurs principales objections.

Pour tous les livres de l'Ancien Testament et surtout pour ceux qui sont doctrinaux, la connaissance de leur date a une grande importance. On sait en effet qu'avant Notre-Seigneur, la Révélation a progressé quant au dogme et quant à la morale. Par exemple, les doctrines sur les attributs de Dieu, sur le culte à lui rendre, sur les sentiments que l'on doit avoir à son égard, sur la responsabilité individuelle, sur l'idolâtrie, sur les destinées d'outre-tombe, etc., ne sont pas identiques à l'époque mosaïque, à celle des Prophètes et à celle de la Sagesse. Il est donc indispensable, pour suivre les progrès du dogme, de connaître les dates de composition des divers écrits bibliques.

8. *Connaissance de la littérature biblique.* — Pour bien comprendre le sens d'un mot rare, d'une pensée originale et difficile, ou d'une conception nouvelle et exprimée d'une façon laconique et quelque peu énigmatique, il est nécessaire de recourir à d'autres textes où l'on retrouve dans un autre contexte ce mot, cette pensée, ou cette conception. Évidemment, l'auteur que l'on doit consulter en tout premier lieu, pour avoir ces éclaircissements, c'est celui-là même que l'on explique, quand la chose est possible. Il est bien clair que pour savoir le sens attaché à un mot ou à une pensée par un écrivain, il faut l'interroger lui-même. Il ne s'agit pas de connaître les significations de tel terme ou de telle conception en eux-mêmes et d'une façon absolue, mais bien de se renseigner sur les acceptions que leur donne celui qui les emploie dans tel cas déterminé. Si donc un hagiographe emploie un même mot ou émet une même pensée plusieurs fois, c'est à lui-même que l'on doit s'adresser en tout premier lieu pour être fixé sur le sens précis qu'il attache à ce mot ou à cette pensée. Les contextes différents où l'on retrouvera le terme ou la pensée sur les sens desquels on désire être éclairé permettront de comprendre sûrement les véritables idées de l'auteur à ce sujet. Plus les références empruntées à l'auteur lui-même seront nombreuses et variées, plus elles répandront de lumières. Cette règle est d'application constante, par exemple, dans l'exégèse des épîtres de saint Paul.

Pour s'assurer du sens attaché par un hagiographe à un mot, à une expression ou à une pensée rare, difficile, originale, le recours à d'autres hagiographes est indispensable parfois et, en tout cas, il est toujours utile. Si l'auteur sacré, dont on veut interpréter l'œuvre, ne s'est servi de tel terme ou n'a émis telle pensée qu'une seule fois, il est évident qu'il est nécessaire de consulter d'autres auteurs sacrés. Évidemment les références empruntées à des livres différents de celui que l'on explique n'auront pas la même valeur que celles qui se trouveraient dans celui-ci. Personne n'est aussi qualifié que l'auteur lui-même pour expliquer ses propres idées. Mais, à défaut de références empruntées à l'auteur lui-même, celles que l'on trouve dans d'autres écrivains, surtout s'ils sont de la même époque et du même milieu, sont très précieuses pour l'exégèse d'un texte. Les références fournies par un texte quelconque de la littérature biblique sont toujours utiles alors même que l'hagiographe étudié emploierait dans d'autres passages de ses écrits les mots et la pensée dont on veut pénétrer le sens. Ces références d'un hagiographe différent fournissent des éléments de comparaison. Ou bien l'on constate que d'autres hagiographes ont donné le même sens au même mot ou à la même idée que l'hagiographe dont on explique l'œuvre. Nous avons alors des confirmations toujours précieuses et intéressantes; et qui ont d'autant plus de prix que les références empruntées à l'auteur lui-même sont peu nombreuses et plus ou moins obscures. Ou bien on remarque que d'autres écrivains sacrés ont donné à un mot ou à une idée un sens plus ou moins différent de celui de l'auteur que l'on étudie. Ces renseignements sont eux aussi intéressants car ils indiquent les diverses acceptions d'un même vocable ou les différentes acceptions d'une même pensée.

On sait qu'il existe dans la Bible deux doublets proprement dits : Ps., XVII et II Sam., XXII, puis Is., XXXVI-XXXIX et II Reg., XVIII, 17-XX, 20. L'utilité de la référence à un doublet n'est pas la même que celle des références aux autres textes. Les références à un doublet mettent seulement en évidence les variantes des diverses éditions d'un même texte; elles sont impuissantes à donner des précisions sur le sens d'un mot ou d'une pensée. En réalité deux éditions d'un même texte ne forment qu'un seul et même texte avec quelques variantes. Puisqu'un doublet n'offre pas deux textes différents, il ne saurait offrir un moyen de contrôle pour l'attribution de tel sens à un mot quelconque.

Si les références bibliques ont une valeur hors de pair pour déterminer le sens des mots et des pensées bibliques, elles ne sont pas les seules qui puissent servir à atteindre ce but, au moins pour le texte grec. Pour l'hébreu, on sait en effet qu'en dehors de la Bible, on a peu de documents écrits en cette langue : les notes marginales des lettres de El Amarna sont les plus importants. Mais il en va tout autrement pour le grec. On sait que les livres de la Bible ont été composés ou traduits, non en grec classique, mais en grec usité communément. Malgré ce fait, il est évident que le grec classique sert véritablement pour aider à découvrir le sens des mots ou des pensées exprimés dans la Bible. Le grec classique et le grec commun sont en effet à peine des dialectes d'une même langue. De fait, on constate que souvent les exégètes citent souvent des auteurs classiques profanes pour préciser le sens de tel mot, de telle formule ou de telle pensée usités dans le texte grec de la Bible. Mais ce sont surtout les nombreux documents, papyrus et *ostraca*, écrits en langue grecque commune qui sont d'un précieux secours pour l'intelligence du grec biblique. On a retrouvé, en effet, dans des lettres et des contrats écrits sur des papyrus trouvés en Égypte, beaucoup de termes et de formules qui ont été employés ou par les traducteurs grecs de l'Ancien Testament ou par les auteurs du Nouveau Testament. Grâce à ces papyrus, on a pu préciser le sens de quantité de locutions et de mots grecs bibliques en leur trouvant des équivalents dans la langue grecque usitée couramment. Finalement, de si nombreux rapports entre le grec des écrivains bibliques et celui de leurs contemporains ne voulant pas faire de littérature, ont permis de conclure que les langues employées de part et d'autre n'en faisaient qu'une en réalité. Puisque les écrivains bibliques, aussi bien que leurs contemporains, se sont servi du grec parlé communément, il est clair que mieux on connaîtra cette forme de grec, mieux on sera éclairé sur les locutions et les mots du grec biblique. Voir dans le *Supplément*, au mot GREC BIBLIQUE, t. III, col. 1320-1369.

9. *Œuvres exégétiques des prédécesseurs.* — Comme on a pu s'en apercevoir par l'énumération des règles imposées par la raison, il faut beaucoup de connaissances pour interpréter un livre biblique, même au seul point de vue rationnel. Or, de deux choses l'une, celui qui a résolu d'interpréter un texte de la Bible ou bien possède lui-même ces notions préalables ou bien il en est dépourvu. Dans le premier cas, il peut se mettre au travail et utiliser sa science. Mais, dans le second cas, il est dans l'obligation de consulter les œuvres de ses prédécesseurs.

Parmi les exégètes, on distingue : les Pères et les écrivains ecclésiastiques, les commentateurs du Moyen Age, ceux de la Renaissance, ceux des XVIIe et XVIIIe siècles, les modernes et les récents. Quand nous traiterons des règles d'herméneutique imposées par la foi catholique, nous dirons qu'il est de toute nécessité de consulter les Pères et les écrivains ecclésiastiques pour des passages relatifs à la foi et aux mœurs. Pour les informations nécessaires à l'exégèse rationnelle de la Bible, comme les langues orientales, la critique textuelle, la connaissance des milieux, etc., la consultation des Pères et des écrivains ecclésiastiques s'impose beaucoup moins. Il suffit de recourir aux seuls Pères ou écrivains qui sont spécialement compétents en matière de langues orientales, de critique textuelle, des milieux bibliques, etc. On devra toujours tenir compte de l'avis de saint Jérôme qui, par son érudition biblique a mérité le titre du « plus grand » des docteurs. Pour l'explication des épîtres de saint Paul, l'interprétation de saint Jean Chrysostome sera toujours d'un grand poids. Pour l'interprétation du Nouveau Testament et surtout pour celle des épîtres de saint Paul, il sera toujours très utile de recourir à la science théologique de saint Thomas. La Renaissance et les XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles (1re partie) nous offrent eux aussi des œuvres exégétiques auxquelles il est très important de recourir, même pour interpréter la Bible au seul point de vue de la raison. Il sera toujours bon, par exemple, de recourir à dom Calmet pour l'explication des divers livres bibliques et à Maldonat pour celle des Évangiles.

Toutefois, au point de vue de l'exégèse purement rationnelle des livres bibliques, il est certain que rien ne vaut le recours aux œuvres des exégètes modernes et même actuels. Dans son encyclique *Providentissimus Deus* (1893) et dans sa Lettre *Vigilantiæ* (1902), pour l'institution de la Commission biblique, Léon XIII a reconnu qu'actuellement les études bibliques avaient beaucoup progressé, par suite d'une meilleure connaissance des langues orientales anciennes, par suite de l'importance des découvertes dans les pays bibliques et en raison d'une maîtrise plus grande de la critique textuelle qui a à sa disposition des documents plus nombreux et plus précieux. Ces constatations ont également été faites par Pie X, surtout dans sa lettre au sujet de l'enseignement de l'Écriture sainte dans les séminaires et les universités (1906) et par Benoît XV dans son encyclique *Spiritus Paraclitus* (1920). Ces progrès de l'exégèse rationnelle de l'Écriture sainte, Léon XIII constatait qu'ils avaient été surtout réalisés par les hétérodoxes. Aussi adjurait-il les catholiques de travailler et de s'instruire, afin d'être en mesure d'utiliser eux-mêmes, pour une meilleure explication de la Bible, tous les progrès réalisés à notre époque en matière de langues orientales anciennes, de critique textuelle, de découvertes archéologiques, etc. Les appels de Léon XIII ont été entendus. Les catholiques possèdent maintenant des ouvrages d'Écriture sainte qui, même au point de vue de l'exégèse de pure raison, ne le cèdent en rien à ceux des hétérodoxes. En tout premier lieu, citons la collection des *Études bibliques* (Gabalda), *La revue biblique* (Gabalda) et le *Supplément au dictionnaire de la Bible* (Letouzey). A côté de ces œuvres où l'on trouve toute l'érudition désirable, nous pouvons citer des ouvrages plus modestes mais cependant bien satisfaisants, même au point de vue de l'exégèse rationnelle, par exemple le *Cursus Scripturæ sacræ* des P.P. Cornely, de Hummelauer, Knabenbauer, etc. (les commentaires des divers livres sont de valeur inégale) ; *Les prophètes d'Israël*, par Tobac et Coppens ; la collection *Verbum salutis* des PP. Huby, Durand, Valensin (Beauchesne), la *Théologie de saint Paul*, par le P. Prat (Beauchesne), *La sainte Bible*, sous la direction du chanoine Pirot ; les t. V, IX et X ont paru ; le t. XII est sous presse.

Ainsi qu'il est facile de le concevoir, l'interprétation de la Bible, au point de vue de la seule raison, n'est pas le monopole des seuls catholiques. On pourra donc trouver dans les œuvres des hétérodoxes beaucoup d'informations précieuses pour acquérir les connaissances que nous venons d'indiquer, comme plus ou moins indispensables pour l'exégèse rationnelle de la Bible. Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus Deus* et dans sa lettre pour l'institution de la Commission pour promouvoir les études bibliques (1902), reconnaît bien qu'il est parfois utile à l'exégète catholique de recourir à l'érudition des exégètes hétérodoxes pour avoir les renseignements de philologie, de paléographie, d'archéologie, de géographie, etc., nécessaires à la parfaite intelligence de la Bible considérée au seul point de vue rationnel. Aussi permet-il aux exégètes catholiques de consulter les ouvrages des hétérodoxes pour y puiser ces lumières. Mais il rappelle aussitôt que la seule raison est impuissante à faire découvrir le véritable sens de la sainte Écriture et que ce dernier ne peut être manifesté que par les lumières de la foi et les enseignements de l'Église. Selon la pensée du Saint-Père, quelle que soit leur érudition, les interprètes hétérodoxes n'atteignent pas la moelle de l'Écriture, ils ne font qu'en ronger l'écorce. Aussi Léon XIII déclare-t-il qu'il ne convient pas que les catholiques préfèrent les œuvres des hétérodoxes aux livres excellents des catholiques, surtout pour les passages que ceux-ci ont fort bien expliqués ; et il demande aux catholiques de ne recourir aux œuvres des hétérodoxes qu'avec discrétion et en s'entourant de toutes les précautions nécessaires pour ne pas se laisser envahir par leur esprit rationaliste et leur « intempérance de jugement ».

Tout catholique aura à cœur de suivre docilement des conseils aussi sages et aussi éclairés. Il comprendra surtout qu'il ne convient pas de demander l'intelligence du Nouveau Testament à des auteurs étrangers à sa foi.

2° *Utilisation des connaissances préalables pour l'interprétation de la Bible.* — Pour comprendre un texte de la Bible, la raison doit, comme pour les textes profanes, s'efforcer d'en pénétrer le sens exact en s'éclairant du contexte. Mais le texte sacré possède, même au point de vue purement rationnel, des particularités sur lesquelles il importe d'attirer l'attention. Nous voulons parler de ses métaphores et des anthropomorphismes, de la poésie et prosodie dans l'Ancien Testament et des prophéties.

1. *Le texte.* — C'est aux dictionnaires et aux grammaires que l'on doit recourir tout d'abord pour comprendre le sens d'un texte. Ce recours sera surtout nécessaire et fréquent si, au lieu de se contenter d'une traduction en la langue de son pays, on étudie les textes latin, grec, hébreu ou araméen. Nous l'avons déjà dit, la chose est évidente, pour comprendre un écrit, rien ne vaut sa lecture et son étude dans la langue originale. Le dictionnaire de Gésénius-Buhl rend des services inappréciables pour la traduction du texte hébreu. On y trouve les diverses significations que peut avoir un même mot, accompagnées de références. Aussi trouve-t-on presque toujours dans cet ouvrage la référence à l'endroit que l'on s'efforce de traduire et comme on a constaté que, dans presque tous les cas, le sens attribué par Gésénius-Buhl à tel mot dans le passage indiqué était exact, on peut se fier aux indications de cet ouvrage. Il facilite grandement la tâche du traducteur du texte hébreu. Pour le grec biblique, on possède aussi des dictionnaires ou des lexiques, de moindre valeur il est vrai, mais qui

rendent à peu près les mêmes services. D'ailleurs, dans les bons dictionnaires de grec classique, on trouve les acceptions bibliques des différents mots.

Quand on traduit un texte, il ne s'agit pas de connaître les significations des mots pris en eux-mêmes, il faut voir le sens qu'ils ont dans un passage donné. Rien ne dispense donc un traducteur de l'examen du contexte. Si le dictionnaire qu'il consulte, ne contient pas la référence au passage qu'il traduit, il n'a pas d'autre moyen que le contexte pour choisir entre plusieurs significations d'un même mot. Et alors même que le traducteur trouve dans le dictionnaire une référence au passage qu'il traduit, il doit encore consulter le contexte pour contrôler l'exactitude de l'indication qui lui est donnée. Quelque vaste que soit l'érudition d'un auteur et quelque précises que soient ses indications, il peut parfois se tromper. Un autre moyen d'acquérir la certitude sur le sens d'un mot, c'est d'examiner la signification que ce mot possède dans d'autres passages de différents livres, surtout s'ils sont du même auteur. Cette confrontation est facile avec un dictionnaire donnant des références.

Pour étudier la morphologie d'un terme, pour voir le rôle qu'il joue dans la phrase, pour connaître les rapports des propositions entre elles il faut consulter les grammaires. Quand on traduit un texte hébreu, on doit tenir compte des particularités de la grammaire hébraïque. L'une des plus importantes vise le temps des verbes. L'hébreu ne connaît que deux temps : celui qui indique l'action accomplie, le parfait, et celui qui désigne l'action non accomplie, l'imparfait ou aoriste. Or l'action non accomplie peut être ou présente ou future. C'est le contexte qui indique si un imparfait hébreu doit être traduit par le présent ou par le futur. On constate de ce chef beaucoup d'inexactitudes dans les traductions latines ou en langues vulgaires. Une autre particularité de la grammaire hébraïque, qui a donné lieu à de nombreuses méprises de traduction, est celle du *vav consécutif*, d'après laquelle, lorsque un premier verbe hébreu est suivi par d'autres verbes à un temps différent, on doit donner à tous ces verbes le même temps qu'au premier verbe s'ils lui sont unis par le *vav* copulatif muni de voyelles déterminées. Pour avoir négligé cette règle, beaucoup de traductions sont inexactes. La langue hébraïque est pauvre en adjectifs. Elle supplée à cette lacune en donnant comme complément au nom qui doit être qualifié, un terme exprimant la qualité, par exemple « Dieu de bonté », « Dieu des sciences », signifie « Dieu bon », « Dieu savant ». Un traducteur doit tenir compte de cette particularité pour reproduire fidèlement la pensée des écrivains hébreux. Les manières dont les écrivains hébreux ont exprimé les comparatifs et les superlatifs ont souvent occasionné des erreurs de traduction. Faute de forme claire et spéciale pour exprimer de telles idées, les écrivains se sont servi de prépositions, de l'article, d'adjectifs possessifs, d'adverbes. Il faut faire attention à ces diverses locutions pour les traduire correctement. L'emploi de l'infinitif absolu est un hébraïsme qui a quelque rapport avec la question du superlatif. Quand les écrivains hébreux ont voulu marquer la certitude d'un acte, ou l'intensité de son accomplissement, ou la plénitude de la causalité de son agent, etc., ils ont juxtaposé au verbe exprimant l'acte à un mode personnel, l'infinitif de ce même verbe. Il ne faut donc pas dans ces cas-là, donner des traductions littérales, comme par exemple « vous mangerez en mangeant », « vous mourrez de mort ». Gen., II, 16, 17, etc. Un bon traducteur s'efforcera de refléter les sens d'intensité ou de causalité qui caractérisent certaines conjugaisons de verbes hébreux.

Les règles de la syntaxe hébraïque sont très simples. Ordinairement, même dans la prose, la phrase hébraïque est formée par des propositions unies ensemble par le copulatif. Toutefois le traducteur ne devra pas toujours rendre cette conjonction par le simple copulatif. Parfois en effet cette particule indique un certain rapport de subordination entre la proposition devant laquelle elle se trouve et celle qui la précède. Au lieu de la traduction « et », il faut alors adopter une des traductions, *en effet*, *donc*, *mais*, *ou*, *aussi*, etc. La langue hébraïque a très peu de conjonctions indiquant la subordination. Elle en possède cependant quelques-unes. Aussi le texte hébreu présente des phrases formées de propositions principales et subordonnées. Un moyen très simple que possède la syntaxe hébraïque de former une proposition subordonnée, c'est d'unir une préposition à un infinitif construit. La plupart du temps des pronoms suffixes sont joints à cet infinitif. Il faut avoir grand soin d'examiner si ces pronoms jouent le rôle de sujet ou de complément du verbe. Une méprise, sur ce point, occasionnerait des contre-sens.

Les particularités grammaticales du grec biblique, sont indiquées par le P. Abel, dans sa *Grammaire du grec biblique*, aussi bien pour la morphologie que pour la syntaxe. On peut dire d'une façon générale que la syntaxe du grec de l'Ancien Testament reflète la simplicité de la syntaxe du texte hébreu. Forcément les traducteurs grecs ont dû se servir d'un style plus ou moins calqué sur celui qu'ils traduisaient. C'est pourquoi la plupart des phrases de la traduction grecque de l'Ancien Testament sont constituées généralement par des propositions réunies par le copulatif. C'est pourquoi encore on trouve quantité d'hébraïsmes dans la version grecque des livres de l'Ancien Testament.

Au point de vue des rapports grammaticaux entre le grec du Nouveau Testament et l'hébreu, il faut distinguer les évangiles et les épîtres de saint Paul. D'une façon générale on trouve dans le grec de tous les livres du Nouveau Testament des particularités de la grammaire hébraïque. Quel qu'ait été le degré de culture de certains d'entre eux, tous les auteurs du Nouveau Testament sauf Luc, étaient juifs et, par conséquent, ils n'ont pu s'affranchir complètement du génie de leur langue maternelle. Naturellement l'influence de l'hébreu se manifeste surtout dans les évangiles puisque ces écrits sont l'écho de la prédication en araméen de Notre-Seigneur et des apôtres. Par exemple tout le monde s'accorde à reconnaître la culture grecque de saint Luc; et celle-ci se manifeste pleinement dans les prologues de ses deux écrits, du troisième évangile et des Actes des apôtres. Néanmoins le style de son Évangile a subi l'influence de l'hébreu beaucoup plus que celui des Actes des apôtres. Parmi tous les passages de l'Évangile de saint Luc, ceux où le caractère hébreu est le plus accentué sont incontestablement les trois cantiques : le *Magnificat*, I, 46-55; le *Benedictus*, I, 68-79 et le *Nunc dimittis*, II, 29-32; la première partie du livre des Actes, I-XII, laisse parfois deviner, à maints indices, l'influence des sources araméennes écrites ou orales dont il s'est inspiré.

Le grec des épîtres de saint Paul présente diverses particularités grammaticales. L'Apôtre des gentils possédait une forte culture rabbinique. Celle-ci comportait la possession des deux langues hébraïque et grecque. Aussi le style de saint Paul se ressent des influences de l'hébreu et du grec. Le vocabulaire de ses écrits comprend des mots qui ne sont que la traduction de termes hébreux, mais aussi des mots correspondant à des idées nouvelles et empruntés au grec. De plus, le grand apôtre emploie une bonne partie de ses épîtres à faire des démonstrations et à mettre en valeur des arguments. Or le style hébreu, avec ses phrases courtes et presque uniquement composées de propositions principales unies par le copulatif, ne convenait guère

à l'argumentation. Et d'ailleurs les destinataires des épîtres de saint Paul étaient des gens de culture grecque, juifs hellénistes ou gentils. C'est pourquoi les phrases de saint Paul sont chargées de propositions incidentes; elles sont parfois fort longues et par suite, elles sont souvent difficiles à comprendre. Ce n'est pas que le style paulinien soit lâche et redondant; il est au contraire plein d'idées et concis. De plus les phrases des épîtres pauliniennes ne sont pas toujours parfaitement correctes au point de vue grammatical. Préoccupé de ses pensées et de ses raisonnements, saint Paul ne s'est pas toujours soucié d'harmoniser la construction des différentes parties de ses phrases : aussi remarque-t-on de nombreuses anacoluthes dans ses écrits. D'autres fois, l'intelligence vive et ardente de saint Paul, qui était toujours pressée de poursuivre son enseignement, a omis d'achever ou de préciser suffisamment ses raisonnements; c'est pourquoi les ellipses sont fréquentes dans les démonstrations de l'Apôtre des gentils. En somme le style de saint Paul est difficile. Il lui est particulier. Pour le comprendre, il ne suffit pas de connaître les langues hébraïque et grecque, il faut s'efforcer de pénétrer le plus parfaitement possible les pensées de son auteur et de suppléer ainsi aux lacunes, provenant soit de ses pensées incomplètement exprimées, soit des incorrections de ses phrases.

2. *Le contexte.* — Pour comprendre pleinement un texte biblique, il ne suffit pas d'avoir pénétré le sens de ses phrases prises isolément, il faut encore tenir compte de son contexte, soit logique, soit psychologique. Nous n'avons pas à parler ici du contexte grammatical, qui concerne l'enchaînement des propositions d'une même phrase, puisque nous venons d'en parler pour l'intelligence du sens du texte.

Par contexte logique, on entend l'enchaînement des pensées. Il est prochain ou éloigné, suivant qu'il se rattache de près ou de loin au passage que l'on explique. Il est évident que pour bien comprendre les pensées énoncées dans un texte, il faut tenir compte des pensées émises dans les textes précédents et suivants. Ceux-ci constituent pour ainsi dire le développement des idées de l'auteur. Il est parfois bien difficile d'exprimer en une seule phrase ses opinions, surtout quand celles-ci se rapportent à des questions complexes ou d'une appréciation difficile. Dans ce cas l'auteur est obligé de faire des distinctions et de se servir de nuances. Or ces distinctions et ces nuances se trouvent dans les textes qui encadrent celui que l'on veut interpréter. Mais parfois l'examen du contexte prochain ne suffit pas à manifester la véritable pensée d'un auteur sacré. Il faut encore consulter d'autres parties de son écrit et parfois même de ses autres écrits. Par exemple, si l'on veut connaître les pensées de l'Ecclésiaste sur le bonheur, il ne faut pas considérer simplement tel ou tel passage de son livre mais il faut tenir compte de toutes les opinions qu'il a émises sur ce sujet au cours de son œuvre. On parvient à expliquer d'une façon orthodoxe le difficile passage où cet auteur semble dire que l'homme et la bête ont un même sort après la mort, Eccl., III, 18-22. Mais pour bien résoudre la difficulté soulevée par ce texte, il faut tenir compte des autres passages de ce livre où l'Ecclésiaste a manifesté des idées sur cette question. De même pour savoir ce que saint Paul a pensé de la proximité de la parousie, il ne suffit pas d'interpréter les seuls textes des épîtres aux Thessaloniciens, I Thess., II, 19; IV, 12-17; II Thess., II, 1-9; il faut considérer aussi tous les passages empruntés aux diverses épîtres où il a écrit sur ce sujet. Si l'on ne tenait compte que de I Thess., II, 16, on pourrait croire que le grand apôtre a désespéré du salut des juifs, mais si l'on se réfère à l'épître aux Romains, on constate qu'il a prédit leur conversion, Rom., XI.

Cette vérité, que souvent le contexte éloigné sert à l'interprétation d'un texte trouve son explication dans ce que nous nommons le contexte psychologique. Pour apprécier sainement les pensées émises par un auteur, il est tout à fait sage et nécessaire de tenir compte de son état d'âme au moment où il a écrit. Lorsqu'un homme est sous le coup de vives passions, il est tout à fait naturel qu'il ne s'exprime pas comme si son âme était au calme le plus absolu. Pour apprécier sainement les idées pessimistes de Job, surtout le c. III, et ses plaintes à l'égard de la Providence, il faut tenir compte de sa grande infortune. De même c'est sous le coup d'un profond découragement que Jérémie accuse Dieu de l'avoir séduit et qu'il maudit le jour de sa naissance, XX, 7-10, 14-18. Quand ce prophète est plus calme, il ne parle pas ainsi et, malgré sa tristesse habituelle, il bénit Dieu de l'avoir protégé et intercède pour son peuple, Jer., VIII, 18-23; XIV, 17-22.

C'est surtout dans l'interprétation des épîtres de saint Paul qu'il importe très souvent de tenir compte du contexte psychologique. La grande âme de l'apôtre des gentils vibre fréquemment sous l'influence des diverses passions. Son zèle ardent manifeste le plus vif amour aux fidèles qui suivent exactement ses enseignements; mais il s'enflamme de colère à l'égard de ceux qui lui désobéissent et qui offensent le Seigneur. Les passions ne portent pas seulement saint Paul à manifester parfois des sentiments quelque peu exagérés. Elles ont encore pour effet de lui faire exprimer ses pensées d'une façon précipitée, incomplète, avec de nombreuses interruptions. C'est dans les épîtres aux Corinthiens, que l'on trouve surtout des sentiments exprimés avec exagération, des raisonnements inachevés, des interruptions et des parenthèses nombreuses. Il est notamment bien difficile de comprendre I Cor., I-IV, si l'on ne tient pas compte de l'état d'âme de saint Paul, quand il a écrit au sujet des divisions qui désolaient l'Église de Corinthe.

3. *Les métaphores et les anthropomorphismes.* — Comme tous les sémites et comme les peuples anciens, les Hébreux ont recouru abondamment aux métaphores et aux anthropomorphismes. Pour exprimer d'une façon plus saisissante et plus compréhensible les idées abstraites, ils ont fréquemment emprunté des métaphores au monde sensible. Dans leur impuissance à se faire une idée adéquate de Dieu, ils lui ont prêté des pensées, des sentiments et des actes humains et ils n'ont pas craint d'employer pour la divinité les mêmes métaphores que pour l'humanité. Si le Nouveau Testament fournit quelques exemples de ces pratiques, l'Ancien Testament en offre bien davantage, surtout dans ses parties poétiques. Pour se convaincre de l'ample mesure suivant laquelle les Hébreux ont usé d'anthropomorphismes, il suffit de lire Gen., II et III. Yahweh forme, comme un potier, le corps de l'homme avec de l'argile et il inspire dans ses narines un souffle vital, II, 7; il plante un jardin où il conduit Adam, II, 8, 15; il essaie vainement de faire trouver à l'homme parmi les animaux un aide digne de lui, ℣. 18-20; pour créer Ève, il extrait une côte d'Adam, à la façon d'un chirurgien, ℣. 21-22; il se promène dans les jardins au souffle du jour, III, 8; il appelle Adam, ℣. 9; il l'interroge, ℣. 11; il fait des tuniques de peau pour nos premiers parents et les en revêt, ℣. 21; finalement il les expulse du jardin de l'Éden, ℣. 23-24. Nous trouvons encore des anthropomorphismes dans le récit du Déluge, par exemple : Dieu s'afflige et se repent d'avoir créé l'homme, VI, 6, 7; VII, 21; il ferme la porte de l'arche, VII, 16; il sent l'agréable odeur des sacrifices, VIII, 21. Mais c'est surtout dans les écrits poétiques que l'on trouve les anthropomorphismes les plus nombreux et les plus hardis. Ainsi les poètes inspirés ont prêté à Dieu une face humaine avec tous ses sens.

C'est ainsi que Yahweh souffle de ses narines sur les eaux de la mer Rouge pour les amonceler en deux murs et, ensuite, pour provoquer leur écoulement, Exod., xv, 8, 10. Quand Yahweh est irrité, c'est une fumée qui sort de sa narine, II Sam., xxii, 9; Ps., xviii, 9. Il a des oreilles qui lui permettent d'entendre les cris jetés vers lui, II Sam., xxii, 7; Ps., lxxi, 2. Il a une bouche de laquelle sort un feu qui embrase les charbons (les grêlons), II Sam., xx, 9. La voix de Yahweh n'est autre que le tonnerre, dont les terribles effets sont décrits dans tout le psaume xxix. Pour accomplir ses œuvres puissantes, Yahweh possède un bras vigoureux et redoutable, Exod., xv, 16; Ps., lxxi, 18; lxxxix, 14. C'est dans les mains de Yahweh et surtout dans sa droite que se cache sa puissance et d'après le cantique d'Habacuc, deux cornes ou rayons sortant de ses mains la manifestent, Hab., iii, 4; Exod., xv, 6, 12, etc. Yahweh est représenté comme un combattant terrible qui a précipité dans la mer Pharaon et sa troupe, Exod., xv, 4, 6; c'est lui qui a formé David au combat, II Sam., xxii, 34-40; David l'adjure de combattre pour lui et de prendre à cet effet la lance et le bouclier, Ps., xxxv, 1-3; Jérémie déclare que Yahweh est avec lui comme un héros violent, Jer., xxii, 11; pour le combat, Yahweh monte sur un chérubin, II Sam., xxii, 10, ou sur des chevaux ou dans des chars, Hab., iii, 8-16; Ps., lxviii, 8-10, 18-20, 34, etc. C'est surtout dans les théophanies que les anthropomorphismes ont été accumulés, Exod., xv; II Sam., xxii; Ps., xviii; Ps., lxviii; Hab., iii, etc. Ézéchias compare Yahweh a un lion qui brise tous ses os, Is., xxxviii, 13. Mais il dit aussi que Yahweh, dans sa miséricorde, a jeté derrière son dos tous ses péchés, Is., xxxviii, 17. Des comparaisons, très souvent employées par les poètes bibliques pour exprimer la solidité et la constance de l'appui fourni par Dieu, ce sont celles du rocher, II Sam., ii, 32, 47; Ps., xix, 15; xxxi, 4; lxxi, 3; etc.; et encore celle du bouclier, II Sam., xxii, 31; Ps., lxxxiv, 10, 12, etc. Les traducteurs grecs ont été choqués d'un tel réalisme et ils se sont contentés de mettre dans leur version que Dieu était une force et un protecteur.

Un anthropomorphisme que les psalmistes ont utilisé maintes fois et qui est à la fois fort intéressant aux points de vue de la psychologie et de la piété, se rattache *à la face de Dieu, à la lumière et au bonheur*. Les Hébreux ont remarqué que les divers sentiments qui animent l'âme humaine se reflètent sur la face. Ils ont constaté notamment que le bonheur ou la tristesse, la satisfaction ou la colère d'un homme se traduisent sur sa face et se révèlent à tous ceux qui la regardent. Enfin les Hébreux ont constaté que plus une personne était aimée, plus on partageait ses sentiments et plus, par conséquent, on était solidaire de sa joie ou de son affliction. Toutes ces observations psychologiques ont été utilisées pour Dieu par les psalmistes hébreux. Ils lui ont encore appliqué ce fait d'expérience que l'on regarde les personnes que l'on aime et dont on est satisfait, tandis que l'on détourne sa face des personnes dont on est mécontent et pour lesquelles on éprouve de l'aversion. Aussi les psalmistes éprouvent-ils un bonheur suprême, quand ils constatent que Dieu les regarde avec une face illuminée par la joie et le contentement, Ps., iv, 7; xiii, 4; xxi, 7; xxv, 16; xxvii, 1; xxxi, 17, 21; xxxiii, 18; xxxiv, 16*a;* xxxvi, 10; xliv, 4; lxxx, 4; lxxxvi, 16; cxix, 7. Au contraire les psalmistes sont plongés dans la plus profonde tristesse quand Dieu ne les regarde pas ou quand il tourne vers eux une face irritée, Ps., xiii, 2; xxvii, 8, 9; xxx, 8; xxxv, 17; li, 13; xcvi, 9; cii, 3; cxiv, 7. Deux citations mettront en lumière cette intéressante et édifiante doctrine : « Par ta lumière (celle que répand sur la face de Yahweh la joie de son âme), sera vue la lumière (l'âme du psalmiste éprouvera du bonheur). » Ps., xxxvi, 10. « Tu caches ta face, ils se troublent... Il regarde la terre et elle tremble. » Ps., civ, 29, 32.

Plusieurs prophètes ont accompli, sur l'ordre divin, des actions symboliques, par exemple Osée, Jérémie, Ézéchiel, etc. Leur interprétation dépend en grande partie d'une bonne application des règles de l'herméneutique rationnelle. C'est ce que l'on constatera dans le volume que le P. Buzy a consacré à l'explication des symboles de l'Ancien Testament. (Paris, Gabalda, 1923.)

L'explication des paraboles et des allégories de l'Évangile dépend aussi en grande partie de l'herméneutique rationnelle. Pour s'en convaincre, voir l'excellent ouvrage du P. Buzy, *Les paraboles de l'Évangile*, Paris, Beauchesne, 1932.

4. *Poésie et prosodie.* — La poésie tient une assez grande place dans la littérature biblique de l'Ancien Testament. Il y a déjà dans les livres écrits en prose, quelques poèmes et les livres entièrement poétiques sont nombreux. On s'accorde à considérer comme appartenant au genre poétique, non seulement les Psaumes, Job, le Cantique des Cantiques, les Lamentations, les livres didactiques, c'est-à-dire les Proverbes, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique et la Sagesse, mais encore la plupart des livres prophétiques. Pour ces derniers écrits, il est facile de constater que les règles de prosodie ont été suivies d'une façon plus lâche. Dhorme dit avec raison : « Il est impossible d'appliquer au genre prophétique les règles de la poésie en général. Saint Jérôme l'avait bien pressenti, lui qui, préoccupé avant tout de retrouver, chez les poètes hébreux, les rythmes de la poésie hellénique, n'a pas craint de distinguer soigneusement le style prophétique et le style poétique, assimilant le premier à cette sorte de rythme interne qui, chez des orateurs, comme Démosthène et Cicéron, scande harmonieusement les périodes, sans les réduire à la coupe des vers. » Dhorme, *La poésie biblique*, p. 47, 48. Cette observation est tout à fait juste. C'est un fait que, dans la plupart des livres prophétiques, on distingue, selon des proportions variées, des parties en prose, des parties en style prophétique et des poèmes composés suivant les règles de la prosodie. Par exemple on considère comme poèmes proprement dits : dans Isaïe, la chanson du bien-aimé, v, 1-7; la chanson de la vigne, xxvii, 2-6; l'apostrophe aux femmes indolentes, xxxii, 9-20; le cantique d'Ézéchias, xxxviii, 9-19, etc ; dans Jérémie, la prière, xvii, 12-18; l'angoisse, xx, 7-18; la défaite égyptienne de Carkémish, xlvi, 2-12, etc.; dans Ézéchiel, l'élégie sur les princes d'Israël, xix, 1-14; sur le roi de Tyr, xxviii, 11-19; sur le Pharaon, xxxii, 1-16, etc.; pour Habacuc, il est certain que le c. iii, qui est une prière, se distingue facilement des deux autres chapitres par la perfection de sa forme poétique.

Les parties poétiques de la Bible ne doivent pas être interprétées exactement de la même façon que ses parties en prose. Cette différence d'interprétation doit porter sur le fond et sur la forme. L'exégète, qui s'efforce de découvrir le sens d'un passage biblique appartenant plus ou moins au genre poétique, doit se souvenir qu'il faut faire la part de l'inspiration poétique et que par conséquent les images, les termes, les pensées ne doivent pas généralement être pris au sens strict. Au lieu de chercher à démontrer la parfaite exactitude des comparaisons et des assertions d'un poème, un exégète judicieux devra s'appliquer surtout à en faire ressortir leur beauté et parfois leur sublimité. Cette règle doit être appliquée pour l'interprétation des prophéties énoncées en style poétique.

Au point de vue de la forme, l'exégète doit s'efforcer de reproduire autant que possible, dans sa traduction, le caractère poétique que possède le passage

biblique dans son texte original. Il est évident qu'un traducteur intelligent et fidèle fera en sorte que les lecteurs s'aperçoivent qu'ils lisent la version d'un écrit poétique. Pour arriver à ce résultat, le traducteur devra calquer le plus possible son style sur celui de l'hébreu. Mais il ne pourra agir ainsi que s'il connaît les règles de la prosodie hébraïque. Si un exégète ne peut pas mettre dans sa traduction l'équivalent des mots accentués du vers hébreu, il lui est au contraire tout à fait possible d'y reproduire le parallélisme, synonymique, antithétique ou synthétique. Et l'on conçoit que son devoir d'interprète fidèle lui impose d'agir ainsi. Il lui faut pour ainsi dire décalquer les pensées, les phrases, les propositions et même les mots du texte hébreu. Et à plus forte raison il lui faudra tenir compte des strophes, des couplets ou des laisses. Ce sera le moyen de faire passer le plus possible dans sa traduction toute la beauté et toute la force de la poésie hébraïque. Il sera souvent difficile de transcrire sur une seule ligne le vers hébreu composé de deux hémistiches. Avec ses pronoms suffixes, l'hébreu exprime les mêmes pensées en moins de mots et de place que nos langues occidentales. Aussi le traducteur aura-t-il la faculté d'écrire un hémistiche par ligne, quand il lui sera impossible de placer les deux et *a fortiori* les trois hémistiches sur une même ligne. Il n'y a là qu'une différence de procédé pratique, qui n'altérera en rien les caractères essentiels de la prosodie hébraïque, qu'il importe de faire revivre autant que possible dans une bonne et fidèle traduction. Pour notre part, nous approuvons pleinement ces paroles de Dhorme : « Nous voudrions que notre interprétation fît sentir, à travers les pâleurs de nos langues occidentales, cette force et cette ardeur qui s'exhalent de ces poèmes de feu. Dans ce corps à corps avec le texte, il faut viser à triompher de la difficulté que constitue la différence de deux esprits autant que celle de deux idiomes. Je n'ai pas craint de déconcerter le lecteur, lorsque le texte à traduire est déconcertant, ni de heurter nos habitudes reçues, notre goût, lorsque dans ce choc réside l'originalité de la pensée, de l'image, de l'émotion à reproduire. Heureux serais-je si la beauté poétique restait sensible sous le voile de la traduction. » Dhorme, *La poésie biblique*, p. 88.

5. *Les prophéties.* — L'exégète doit discerner plusieurs questions au sujet des prophéties qui se trouvent dans la sainte Écriture. Tout d'abord il doit reconnaître si une prophétie annonce un événement futur au sens littéral, obvie, métaphorique, ou spirituel. Dans la prophétie elle-même, il doit faire le partage entre les éléments essentiels dont la réalisation est prédite et les éléments accessoires qui n'ont d'autre but que de compléter le tableau et qui par conséquent n'auront jamais d'équivalents dans la réalité. Enfin, parmi les prophéties bibliques, les unes sont déjà réalisées, tandis que les autres ne le sont pas encore.

D'une façon générale, toutes les questions relatives à l'existence, à la nature et à l'interprétation des prophéties, sont du domaine de la foi et par conséquent l'exégète doit suivre les règles que sa foi lui trace pour les résoudre. Mais la raison doit intervenir pour justifier auprès des catholiques et surtout auprès des rationalistes l'enseignement et l'interprétation de l'Église en matière de prophétie. Par exemple, l'exégèse catholique reconnaît, dans les livres prophétiques, des prédictions anticipées de plusieurs événements politiques concernant Israël ou les peuples voisins, qui se sont réalisées. C'est en faisant appel aux règles de raison, que l'exégète prouvera l'antériorité des prophéties par rapport aux faits qu'elles annoncent.

Le caractère messianique de certaines prophéties proposées par N.-S., les écrivains du Nouveau Testament ou l'Église, repose, au point de vue humain, sur un mot ou quelques mots et sur le contexte. Tel est le cas par exemple de *shiloh*, dans Gen., XLIX, 10; d'*alma* dans Is., VII, 14; de *ka' ari (foderunt)*, Ps., XXII (XXI), 17; de *shahat* (corruption), Ps., XVI (XV), 11, etc. Ce sera en recourant aux règles de raison que l'exégète devra justifier aux yeux des catholiques et des rationalistes la légitimité du sens attribué par l'Église à ces mots essentiels. Quand il y a des difficultés pour l'attribution du caractère messianique à un texte, à cause de son contexte, comme c'est surtout le cas pour la célèbre prophétie de l'*alma*, Is., VII, 14, l'exégète catholique devra faire appel à toutes les ressources de l'herméneutique rationnelle pour dissiper ces difficultés. Si l'existence des prophéties au sens spirituel ou typique ne peut être constatée que par l'autorité divine ou ecclésiastique, l'exégète peut recourir aux lumières de sa raison pour montrer la convenance entre la figure et la réalité, entre le type et l'antitype.

Dans les deux Testaments, on trouve des prophéties qui se rapportent à deux événements bien éloignés l'un de l'autre par le temps. Quand les deux événements ont été réalisés, comme, par exemple, dans les prophéties relatives au retour de la captivité et aux temps messianiques, il est facile de discerner les traits appartenant soit à l'un ou à l'autre des faits accomplis, soit à tous les deux comme type et antitype. Lorsque seul un des deux faits a été déjà réalisé, cf. l'Apocalypse synoptique, il est encore facile de faire cette œuvre de délimitation : par exemple, dans une prophétie à la fois messianique et eschatologique, on peut attribuer aux événements de la fin du monde tout ce qui n'a pas été accompli aux temps du Messie. Évidemment l'Église a seule le pouvoir de faire avec autorité cette œuvre de répartition. Mais les règles de l'herméneutique rationnelle trouvent là encore leur emploi soit pour interpréter les prophéties à la lumière des événements, soit pour justifier les explications de l'Église. Quand les prophéties n'ont pas été accomplies, comme les prophéties eschatologiques, l'Église ne peut pas elle-même en donner des explications claires : pour cela il lui faudrait des révélations spéciales. Mais elle peut du moins écarter les interprétations erronées. Par exemple, l'autorité ecclésiastique n'a pas donné de précision sur la nature de l'antéchrist, ni sur l'obstacle qui, au dire de saint Paul, retarde sa venue, II Thess., II, 6. Mais elle peut écarter les interprétations erronées sur ce sujet. La sagacité des exégètes peut s'exercer, sous le contrôle de l'Église, soit pour trouver une explication plausible, soit pour écarter celles que la foi ne permet pas d'accepter. On distingue souvent, nous l'avons dit, dans les prophéties, les éléments essentiels dont la réalisation est annoncée, et les éléments accessoires qui complètent et embellissent le tableau. Quand l'événement s'est accompli, le discernement entre les éléments essentiels et les éléments accessoires est chose aisée. Dans les prophéties relatives aux temps messianiques ou à la ruine de Jérusalem, on peut reconnaître maintenant les choses essentielles qui se sont réalisées et les traits accessoires dont le but était de compléter et d'embellir le tableau. Au contraire, pour les prophéties eschatologiques cette distinction est beaucoup plus difficile. Grâce aux lumières que lui apportent les règles de l'herméneutique rationnelle, l'exégète ne peut que soupçonner avec plus ou moins de probabilité les éléments purement accidentels d'une prophétie eschatologique. Seules les règles de l'herméneutique de la foi peuvent donner la certitude sur cette question. Mais l'exégète peut se servir ensuite des règles de l'herméneutique rationnelle pour justifier les décisions de l'Église en cette matière.

III. Règles de foi ou d'interprétation catholique des saintes Écritures. — Quelle que soit l'importance du rôle de la raison dans l'interprétation

de la sainte Écriture, il est évident que c'est surtout à la foi, donc à l'Église, sa dépositaire, que l'on doit s'adresser pour connaître le vrai sens de nos Livres sacrés. Ayant le Saint-Esprit pour auteur premier et responsable et, de plus, contenant en partie le dépôt de la révélation, la Bible est un livre essentiellement surnaturel et sacré. Dans l'ordre humain, lorsque l'on veut connaître le véritable sens de tel passage d'un livre, on s'adresse à l'auteur lui-même de ce livre, et lorsqu'on désire avoir des éclaircissements sur un sujet difficile et spécial, on interroge un savant compétent en la matière. Il n'y a aucune raison d'agir autrement dans l'ordre surnaturel. C'est pourquoi pour discerner le vrai sens d'un texte de la Bible, il faut s'informer du sens que son auteur premier, le Saint-Esprit, a voulu lui donner et pour avoir des lumières sur les textes scripturaires se rapportant à la foi et aux mœurs, il faut remonter à la source d'où émane la révélation chrétienne. Et, puisque l'Église est l'interprète authentique du Saint-Esprit, c'est à elle qu'il faut en définitive demander quel est le vrai sens de l'Écriture. Toute la Bible, aussi bien ses parties historiques ou morales que ses parties prophétiques, a le Saint-Esprit pour auteur principal suivant des modes divers. On peut donc appliquer à l'interprétation de toute l'Écriture ce que saint Pierre disait de l'explication de ses prophéties, à savoir que l'Écriture « ne devait pas être l'objet d'une explication propre (humaine) parce qu'elle n'avait pas été apportée par la volonté humaine et parce que les saints hommes de Dieu avaient parlé portés par le Saint-Esprit » II Pet., I, 20, 21. Que l'autorité de l'Église soit souveraine en matière d'interprétation scripturaire, c'est une vérité qui ressort de la pratique des Pères et des docteurs, et des définitions des papes et des conciles. Nous n'avons pas à démontrer ici cette thèse de théologie. Pie IV, dans sa profession de foi, ordonne de jurer que « l'on admet la sainte Écriture selon le sens qu'a tenu et que tient la sainte mère l'Église, à laquelle il appartient de juger au sujet du sens vrai et de l'interprétation des saintes Écritures ». Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 58. Les Pères de Trente ont défendu à quiconque d'interpréter, « dans les choses relatives à la foi et aux mœurs et à l'édification de la doctrine chrétienne, la sainte Écriture contre ce sens qu'a tenu et que tient la sainte mère l'Église, à laquelle il appartient de juger au sujet du sens vrai et de l'interprétation des saintes Écritures ». Sess. IV. Le concile du Vatican a reproduit cette doctrine, const. *De fide catholica*, c. II. Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 63. Léon XIII a agi de même dans l'encyclique *Providentissimus Deus*. Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 93. Bien plus ce grand pape a voulu réaliser en pratique cette doctrine. En 1902, il a institué une *commission d'hommes graves* ayant pour office de procurer aux Livres saints l'explication plus soignée exigée par les temps modernes et de les garantir non seulement de tout souffle d'erreur, mais de toute témérité d'opinion. Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 132. Plusieurs propositions : condamnées par Pie X dans son décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907, contiennent des opinions opposées au pouvoir souverain de l'Église au sujet de l'interprétation de la sainte Écriture. Telles sont les propositions : 1, prétendant que les savants exégètes sont dispensés de soumettre à la censure préalable de l'Église leurs livres concernant les saintes Écritures, cf. *Enchirid. biblic.*, n. 185; 2, soutenant que l'interprétation des saints Livres par l'Église doit être soumise à l'examen plus approfondi des exégètes *op. cit.*, n. 186; 3, disant que les censures de l'Église, contre la libre exégèse prouvent que la foi de l'Église contredit l'histoire et les vraies origines de la religion chrétienne, cf. *op. cit.*, n. 187; 4, affirmant que le magistère de l'Église ne peut pas déterminer le vrai sens des Écritures même par des définitions dogmatiques, cf. *op. cit.*, n. 188; 12, avançant que l'exégète, pour s'adonner utilement aux études de la Bible, doit faire abstraction de son inspiration et l'interpréter comme les autres documents purement humains, cf. *op. cit.*, n. 196; 19, prétendant que les exégètes hétérodoxes ont exprimé le vrai sens des Écritures plus fidèlement que les exégètes catholiques, cf. *op. cit.*, n. 203; 23, affirmant qu'il peut exister une opposition entre les faits racontés par l'Écriture et ceux sur lesquels l'Église appuie ses dogmes, cf. *op. cit.*, n. 207; 24, niant par conséquent que l'exégète soit répréhensible quand il soutient que des dogmes sont historiquement faux, cf. *op. cit.*, n. 208; 61, osant prétendre qu'il n'y a pas dans toute l'Écriture une seule doctrine tout à fait identique à celle que présente l'Église, cf. *op. cit.*, n. 245. Comme on le voit, toutes ces propositions condamnées nient à la fois l'autorité souveraine de l'Église en matière d'exégèse scripturaire et le caractère scientifique de ses interprétations.

Pour mettre plus de clarté dans cet exposé du pouvoir de l'Église en matière d'exégèse scripturaire, nous pouvons adopter une division qui repose à la fois sur les Livres sacrés eux-mêmes et sur les organes employés par l'Église pour manifester ses sentiments sur les questions bibliques. Dans les différents livres de la sainte Écriture, nous pouvons discerner : toute la teneur du texte, les passages relatifs à la foi et aux mœurs et les sujets relatifs à la composition du livre dans son ensemble ou dans l'une de ses parties. Par ce dernier point nous entendons les questions d'historicité, d'authenticité, de genre littéraire, de mode d'interprétation, etc. Tout le texte de la Bible doit être interprété de manière à l'exempter de toute erreur : cette règle de l'inerrance biblique a été formulée d'une façon solennelle et définitive par Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus Deus*, cf. *Enchirid. biblic.*, n. 109-112, 116; et on peut dire qu'elle fait actuellement partie du magistère ordinaire de l'Église. Le véritable sens d'un passage relatif à la foi et aux mœurs est déterminé par le magistère ordinaire et extraordinaire de l'Église : enseignement des papes et des conciles, consentement unanime des Pères et par l'analogie de la foi. Si nous examinons le but pour lequel Léon XIII a institué la Commission biblique et si nous considérons la nature de ces décisions, nous constaterons que celle-ci peut s'occuper évidemment de l'inerrance d'un texte biblique et de son véritable sens, s'il concerne la foi ou les mœurs, mais nous remarquerons qu'elle s'est prononcée aussi sur des matières afférentes à la composition des livres sacrés dans leur ensemble ou dans certaines de leurs parties. Mais ce n'est pas seulement par la nature des matières qu'elle envisage que la Commission biblique doit être considérée comme une autorité spéciale. C'est aussi par la manière de manifester son avis (réponses à des questions posées), par le caractère provisoire de quelques-unes de ses réponses, par la liberté qu'elle concède parfois aux exégètes et surtout par la nature de la soumission due à son autorité. C'est pourquoi nous distinguons les règles de foi et de l'Église pour toute la teneur du texte biblique, pour les textes relatifs à la foi et aux mœurs, pour les questions se rapportant d'une manière quelconque à un livre sacré et décidées par la Commission biblique.

1° *Règles de foi et de l'Église pour tout le texte de la sainte Écriture ou règle de l'inerrance de tout le texte sacré.* — Dans son encyclique *Providentissimus Deus*, Léon XIII a démontré l'incompatibilité de l'inspiration avec l'erreur. *Nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacræ Scripturæ partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum auctorem errarre.* Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 109. Cette vérité, il l'a prouvée

en montrant que la grâce de l'inspiration compénétrait tellement l'activité de l'hagiographe qu'une erreur, si on en constatait une, devrait être imputée au Saint-Esprit comme à son auteur principal et responsable. On trouvera au mot INSPIRATION l'exposé de cette doctrine et la discussion des objections soulevées, à ce point de vue, contre la sainte Écriture.

2° *Règles d'interprétation de l'Église pour les textes relatifs à la foi et aux mœurs.* — Tout d'abord il nous faut préciser le domaine des règles dont il s'agit dans cette section. Cela revient à expliquer la portée des termes employés par les conciles de Trente et du Vatican et par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus* et contenus dans la formule *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium.* Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 63. Des explications fournies par Mgr Gasser au cours de l'élaboration de ce décret au concile du Vatican, il résulte que les expressions *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, supprimées de la profession de foi de Pie IV et rétablies par le concile, n'ont pas eu pour but de restreindre le droit exclusif et absolu qu'a la sainte Église d'interpréter infailliblement tel ou tel passage de l'Écriture. Ni à Trente, ni au Vatican l'on a voulu définir l'étendue de ce droit avec l'intention d'en limiter l'exercice. En présence des abus, les Pères ont tout simplement voulu affirmer d'une façon générale le droit de l'Église de juger du vrai sens des Écritures et de les interpréter, et, comme conséquence de ce droit, ils ont obligé les catholiques à admettre pour véritable sens de l'Écriture celui qu'a tenu et que tient notre sainte Mère l'Église.

Ces *res fidei*, saint Thomas les a divisées en *res fidei per se* et en *res fidei per accidens*. Les premières représentent la substance de la foi; les secondes, de leur nature propre, n'appartiennent pas à la foi, elles ne lui appartiennent que parce qu'elles sont consignées dans l'Écriture. Or saint Thomas ne fait obligation de suivre les saints Pères pour l'interprétation de l'Écriture que pour les *res fidei per se* (*In Sent.*, lib. II, dist. II, q. I, a. 3; dist. XII, q. I, a. 2). Le cardinal Franzelin est du même avis (*De divina Traditione et Scriptura*, 3e édit., Romæ, 1882, p. 527). Mais il va sans dire que, dans les matières connexes à la foi, fussent-elles purement profanes, l'Église garde toujours le droit d'intervenir pour écarter des interprétations fausses ou dangereuses risquant de mettre en péril le dogme de l'inspiration, de compromettre l'inerrance des saintes Écritures ou quelque article de foi. Dans ce cas comme dans le premier, l'exégète catholique n'a qu'à obéir; par son intervention, l'Église indique elle-même son droit et il lui suffit de l'exercer pour déterminer quant à nous et pour nous l'objet de son magistère infaillible. (*Ami du clergé*, 1924, p. 539.) Les décisions de la Commission biblique obligatoires pour tout commentateur catholique ont montré nettement la pensée de l'Église sur ce point. On constate en effet que la Commission s'est prononcée sur des sujets qui ne concernaient pas directement, mais seulement indirectement, la foi et les mœurs; par exemple sur l'authenticité de livres bibliques, sur leur mode de composition, sur l'historicité de faits dogmatiques ou autres, etc. Or, la Commission biblique est un organisme institué par l'Église. Par conséquent, son autorité n'est pas différente de celle de l'Église et si nous traitons à part de la règle d'herméneutique constituée par les décisions de la Commission, c'est uniquement parce que ces décisions constituent des interventions spéciales du magistère de l'Église.

Les théologiens et les exégètes s'accordent à discerner trois autorités de l'Église qui peuvent donner, en matière de dogme et de morale, des interprétations de la Bible qui s'imposent à la foi des fidèles : le magistère de l'Église, le consentement unanime des Pères et l'analogie de la foi.

1. *Le magistère de l'Église. Les papes et les conciles.* — Par magistère de l'Église, nous entendons ici uniquement celui des papes et des conciles. Ces deux autorités doctrinales peuvent exprimer leurs sentiments de plusieurs façons qu'il importe d'exposer. Tout d'abord on distingue le magistère ordinaire et extraordinaire de l'Église. Le premier est contenu dans l'enseignement constant, ordinaire et concordant du pape et des évêques en union avec lui. Le second se trouve dans la doctrine ou les définitions des conciles œcuméniques et dans les définitions *ex cathedra* du souverain pontife.

Les papes et les conciles peuvent déclarer le sens d'un texte biblique directement ou indirectement. Dans le premier cas, ils déterminent que tel texte doit être compris de telle façon. Dans le second cas, ils se servent d'un texte compris dans tel sens pour prouver une autre vérité. Par exemple, Pie IX, en se servant du texte *ipsa conteret caput tuum*, Gen., III, 15, pour prouver l'Immaculée Conception, dans sa bulle *Ineffabilis Deus*, a par là même déclaré indirectement que ce texte de la Vulgate concernait la sainte Vierge. De même le concile du Vatican a indiqué d'une façon indirecte que le texte *ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, Luc., XXII, 32, se rapportait à l'infaillibilité de saint Pierre, parce qu'il l'a employé pour démontrer l'infaillibilité du pontife romain.

L'enseignement direct des papes et des conciles peut être donné au moyen de décisions ou d'une façon doctrinale. Ainsi le concile de Trente a décidé que le texte : « Faites ceci en mémoire de moi », I Cor., XI, 24, et Luc., XXII, 19, signifie l'institution du sacerdoce et de l'oblation du sacrifice eucharistique par les apôtres et les prêtres, *Conc. de Trente*, sess. XXII, can. 2. Le même concile s'est contenté de déclarer que la doctrine de Rom., V, 12, était que les enfants eux-mêmes avaient péché en Adam et que par conséquent on devait les baptiser eux aussi « pour la rémission des péchés ». Sess. V, can. 4. Cf. Janssens-Morandi, *Hermeneutica sacra*, p. 336, 337, n. 589. Dans le premier cas, l'anathème est décrété contre ceux qui ne voudraient pas se soumettre à la décision du concile. Dans le second cas, cette sentence n'est pas prononcée, quoique le catholique soit également obligé d'admettre la doctrine conciliaire.

Le concile de Trente a défini que le texte de saint Jean, III, 5, *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto...*, devait s'entendre du baptême avec de l'eau naturelle et il a frappé d'anathème ceux qui voudraient donner à « eau » un sens métaphorique, sess. VII, *De baptismo*, can. 2. Ce même concile a fixé par une décision semblable que les paroles de N.-S. : *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis*, etc., devaient être entendues comme conférant aux apôtres le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, sess. XIV, can. 3, *De pænitentia*. Il a décidé que le texte de saint Jacques, V, 14, 15, était la promulgation du sacrement de l'extrême-onction institué par N.-S. et qu'il faisait allusion aux seuls « prêtres » ordonnés par l'évêque, sess. XIV, can. 1 et 4, *De extrema unctione*, etc.

Quand un pape ou un concile condamne un sens attribué à une parole de la sainte Écriture, l'exégète catholique ne peut pas adopter le sens ainsi réprouvé, mais il est libre de choisir parmi les interprétations qui ne tombent pas sous le coup de la censure. Ainsi Pie VI a condamné l'interprétation non messianique donnée par le Dr Isenbiehl à la célèbre prophétie de l'*alma*, Is., VII, 14. On reste libre d'admettre que cette prophétie est messianique au sens littéral ou au sens typique.

Nous avons déjà dit que lorsqu'un pape ou un concile, au lieu de définir directement le sens d'un texte scripturaire, emploie celui-ci pour prouver une vérité, il faut admettre que ce texte prouve réellement cette vérité et, en conséquence, qu'il a bien tel sens. C'est ce que nous avons appelé la déclaration ou définition indirecte du sens d'un texte biblique. Ainsi après l'explication de Gen., III, 15, donnée par Pie IX, dans la bulle *Ineffabilis Deus*, on doit admettre sans aucun doute que cette prophétie annonce l'hostilité que Jésus et Marie conjointement auront contre Satan et le triomphe complet qu'ils remporteront sur lui. On doit aussi adhérer, en vertu de ce texte, à l'Immaculée Conception de Marie qui est pour elle la conséquence directe de son triomphe complet sur Satan.

« Si les papes ou les conciles, dans leurs définitions solennelles, citent l'Écriture, non comme preuve, mais simplement sous forme d'exhortation, à la manière des prédicateurs, pour en tirer une instruction dogmatique ou morale, ou par pure accommodation, pour exprimer en style biblique leurs pensées personnelles, ils ne sont plus alors juges de la foi; ils parlent en leur propre nom et leur autorité ne dépasse pas celle des Pères ou des commentateurs pris individuellement. » Mangenot, *Dictionn. de la Bible*, t. III, col. 622.

Dans la bulle de l'Immaculée Conception, Pie IX ne fait qu'ajouter son suffrage à celui des Pères qui virent des annonces par figures de la sainteté immaculée de Marie dans l'arche de Noé échappée au naufrage, l'échelle de Jacob, le buisson ardent vu par Moïse, le jardin fermé, la Jérusalem céleste, etc. Au dire du P. Corluy, il y a à peu près une vingtaine de textes bibliques dont le sens a été défini directement par l'Église, mais il y en a beaucoup plus qui furent l'objet d'une définition indirecte (cité par Mangenot, *ibid.*, col. 622).

2. *Le consentement unanime des Pères de l'Église.* — Cette seconde règle, pour les matières de foi et de mœurs, a été imposée à l'exégète catholique par le concile de Trente, sess. IV, can. 2, par le concile du Vatic., const. *De fide*, c. II, et par l'encyclique *Providentissimus Deus*. Il ne s'agit évidemment pas d'une unanimité physique, mais seulement morale. Celle-ci existe quand un nombre, grand ou petit, de Pères proposent telle explication d'un texte concernant la foi et les mœurs, pourvu que d'autres Pères ne s'opposent pas à cette interprétation. Ces Pères parlent alors comme témoins de la foi catholique. En d'autres termes, ils proposent leur sentiment comme étant la doctrine de l'Église. Les Pères qui ne se sont pas prononcés sur le sens d'un texte dogmatique ou moral ne peuvent évidemment être considérés ni comme partisans ni comme adversaires.

Le domaine de cette seconde règle est le même que celui de la règle précédente. Il s'étend au dogme, à la morale et à tout ce qui leur est connexe, comme les faits dogmatiques, etc. Quand, sur des matières concernant la foi et les mœurs, les Pères ont émis des sentiments divergents, ou bien n'ont pas parlé comme témoins de la doctrine de l'Église, mais comme docteurs privés, l'exégète catholique est libre d'adopter l'opinion qui lui semble la meilleure. Il va de soi que le sentiment même d'un grand nombre de Pères ne s'impose pas à l'interprète catholique, s'il est relatif à une question étrangère à la foi et à la morale, par exemple à l'histoire, à la géographie, aux sciences naturelles. Cependant l'exégète catholique devra toujours professer du respect pour les interprétations des Pères. « Car, non seulement les Pères sont recommandables par leur science de la doctrine révélée et par leur connaissance de bien des choses utiles pour l'intelligence des Livres saints, mais Dieu lui-même a aidé par de très amples grâces de lumière ces hommes aussi distingués par la sainteté de leur vie que par leur amour de la vérité. » Léon XIII, encycl. *Providentissimus Deus*. Pour le sens de termes hébreux ou pour la signification de telle coutume ou de tel usage, les Pères ayant vécu en Orient et connaissant par suite les langues ou les usages sémitiques seront des guides d'une valeur particulière. De même on devra faire grande attention pour le sens d'un texte grec, aux interprétations des Pères qui, comme saint Jean Chrysostome, sont tout à fait familiarisés avec le grec biblique et notamment avec le style de saint Paul. Sur cette question de la valeur de l'opinion des Pères, même sur les matières étrangères à la foi et aux mœurs, nous devons faire une réserve en ce qui concerne les sciences de la nature. Sur ce terrain, ils ne pouvaient qu'adopter les opinions scientifiques qui étaient en cours de leur temps. Or la plupart du temps les progrès des sciences ont prouvé qu'il fallait abandonner ces façons anciennes de rendre compte des phénomènes naturels.

3. *L'analogie de la foi.* — C'est à saint Paul que cette expression a été empruntée. Parlant aux Romains de l'unité, qui doit régner entre les membres du corps du Christ, malgré la diversité de leurs dons, le grand apôtre leur dit que ceux qui ont reçu le don de prophétie, doivent s'en servir « selon l'analogie de la foi ». Rom., XII, 6. Le mot grec « analogie » signifie : proportion, rapport, correspondance. La Vulgate l'a traduit par *ratio* qui ici équivaut à « plan, ordre, nature ». Il est clair que saint Paul dit à ceux qui ont été gratifiés du don de prophétie de l'exercer en conformité avec la doctrine proposée à la foi.

Or on distingue la doctrine proposée à la foi dans l'Écriture et dans les documents de la Tradition. Il est nécessaire que l'enseignement fourni par un texte scripturaire ressemble à celui qui est présenté soit par l'Écriture dans d'autres passages, soit par la Tradition, nos deux sources de la révélation divine. Léon XIII, dans son encycl. *Providentissimus Deus*, a rappelé cette règle de l'herméneutique ancienne. Il a de plus montré sa légitimité en ces termes : « Dieu étant simultanément l'auteur des Livres saints et de la doctrine confiée à l'Église, il est impossible qu'une légitime interprétation tire de ceux-là un sens opposé en quelque manière à celle-ci. Par où l'on voit qu'il faut rejeter, comme inepte et fausse, toute interprétation de laquelle il résulterait que les auteurs inspirés seraient, d'une façon quelconque, en contradiction soit entre eux, soit avec l'enseignement de l'Église. » Si donc l'interprétation d'un texte scripturaire répugne au sens clairement indiqué d'un autre texte biblique ou à un enseignement net et authentique de l'Église, on a là une preuve que l'on doit abandonner comme fausse cette interprétation. Dieu qui est l'auteur de toute l'Écriture et de toute la tradition ne peut pas se contredire.

Une pareille règle exerce d'abord une influence négative sur les exégètes catholiques : elle leur permet d'écarter des interprétations qui sont certainement fausses. Elle les met ensuite sur la voie qui les mènera à la véritable interprétation du sens du passage scripturaire, en les empêchant de s'attarder dans une fausse direction. Sans doute il n'est pas légitime de dire que tel sens qui exprime le dogme catholique est du même coup le véritable sens de l'Écriture. Entre le sens qui exprime un dogme et celui qui le combat, il y a place en effet pour un sens intermédiaire, c'est-à-dire pour un sens qui ne concerne pas tel dogme. Aussi si l'exégète catholique doit écarter toute interprétation en contradiction avec la foi exprimée clairement dans d'autres passages de l'Écriture ou dans la Tradition, il lui reste le soin d'examiner si, dans un passage déterminé, il doit adopter le sens conforme au dogme ou un sens quelconque qui lui est étranger.

On conçoit que l'observation de cette règle de l'analogie de la foi suppose, de la part de l'exégète catholique, la connaissance sérieuse de sa théologie et de toutes les sources de la Révélation. Aussi Léon XIII a-t-il pu dire : l'exégète catholique « doit avoir le mérite de posséder à fond l'ensemble de la théologie et d'être versé dans les commentaires des saints Pères, des docteurs et des meilleurs interprètes ». Cf. Mangenot, *Dictionn. de la Bible*, HERMÉNEUTIQUE, t. III, col. 628.

3° *Directives imposées par les décisions de la Commission biblique pontificale.* — On peut traiter à part de ces directives parce que l'autorité dont elles émanent, leur objet, la manière dont elles sont formulées et la soumission qui leur est due ont une nature spéciale.

C'est Léon XIII qui institua la Commission biblique pontificale par sa lettre apostolique *Vigilantiæ studiique memores*, du 30 octobre 1902, cf. *Enchirid. biblic.*, n. 130-141. En fixant aux membres de la Commission leur rôle pour l'explication des saintes Écritures, Léon XIII distinguait les textes dont le sens avait été manifesté par les auteurs sacrés eux-mêmes, par les déclarations authentiques de l'Église et les textes au sujet desquels il n'existait pas encore d'explication certaine et définitive de l'Église. Dans le premier cas, la mission de la Commission ne peut être que de s'efforcer de convaincre que le sens proposé par les hagiographes et l'Église est le seul qui soit conforme aux règles d'une saine herméneutique. Dans le second cas, l'office des consulteurs sera de se mettre au courant des discussions, d'étudier les questions et d'apporter ainsi au Siège apostolique les lumières nécessaires pour déclarer ce que les catholiques doivent maintenir d'une façon inviolable, ce dont la solution est réservée pour des recherches plus approfondies et ce qui est abandonné au jugement de chacun. Enfin Léon XIII avait prévu que la Commission biblique manifesterait ses opinions soit par des écrits, publiés à des époques fixes ou selon les occasions, soit par des réponses aux questions posées, soit de toute autre manière.

Pie X a indiqué lui-même la nature de la soumission due aux décisions de la Commission biblique, dans son *motu proprio* du 18 novembre 1907, *Præstantiæ Scripturæ sacræ*. Dans ce document, le Saint-Père en effet, s'est exprimé ainsi : *Declaramus in præsens expresseque præcipimus, universos omnes conscientiæ obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de Re Biblica, sive quæ adhuc sunt emissæ, sive quæ posthac edentur, perinde ac Decretis Sacrarum Congregationum pertinentibus ad doctrinam probatisque a Pontifice, se subjiciendi; nec posse notam tum detrectatæ obedientiæ, tum temeritatis devitare aut culpa propterea vacare gravi, quotquot verbis scriptisve sententias has tales impugnent; idque præter scandalum, quo offendant, ceteraque, quibus in causa esse coram Deo possint, aliis, ut plurimum, temere in his errateque pronuntiatis.* Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 279. Voir dans le *Supplément* au mot : COMMISSION BIBLIQUE, t. II, col. 103-113.

La nature de la soumission due aux décisions de la Commission pontificale sur les questions bibliques est la même que celle due « aux décrets des Sacrées Congrégations approuvés par le souverain pontife ». Or les théologiens et les canonistes s'accordent à dire que l'approbation pontificale ne transforme pas les décrets des Sacrées Congrégations en définitions *ex cathedra* et par conséquent *infaillibles*, mais qu'elle ne fait que les consacrer. Pour qu'il en soit autrement, il faudrait que le souverain pontife fît sienne la décision d'une Congrégation et qu'il manifestât son intention de définir une doctrine devant être crue par toute l'Église. Cf. Franzelin, Hurter, Billot, Léga, etc. C'est donc à bon escient que Pie X ne traite pas d'hérétiques ceux qui ne se soumettraient pas aux décisions de la Commission biblique. La soumission exigée par le Saint-Père, est une obéissance de l'esprit et de la volonté consistant au moins « à ne pas combattre par les paroles ou par les écrits les sentences de la Commission biblique ». En d'autres termes, il est interdit formellement à un exégète catholique de combattre publiquement les décisions de la Commission biblique.

Du fait que cette défense a pour objet les manifestations publiques, hostiles aux sentiments de la Commission, il est certain qu'une certaine liberté est laissée à l'exégète au moins au sujet de quelques décisions. Si aucune d'entre elles n'est étrangère à la foi, certaines ne concernent le dogme que plus ou moins indirectement. Nous constatons de plus que quelques réponses de la Commission ne sont pas définitives, mais seulement provisoires. C'est sur les questions qui ne concernent qu'indirectement la foi ou à propos desquelles la Commission biblique n'a donné que des réponses provisoires, que l'exégète jouit d'une certaine liberté. Il pourrait à la rigueur exposer simplement, sans l'adopter ni la soutenir, par la parole et par les écrits, une opinion contraire à celle qui a été émise par la Commission biblique. Évidemment cet exposé devrait être accompagné de motifs sérieux appuyant ce sentiment. Après tout, faire un simple exposé n'est pas proprement combattre. Nous avouons cependant que l'entreprise serait périlleuse et qu'il vaudrait mieux soumettre filialement ses objections et présenter ses preuves à la Commission elle-même, cf. L. Pirot, *op. cit.*, t. II, col. 113, si par une étude personnelle, on croyait avoir trouvé des arguments de nature à infirmer une décision de la Commission biblique qui est provisoire ou qui ne concerne que bien indirectement la foi. Nous nous réservons de donner des exemples quand nous signalerons chacune des décisions rendues jusqu'à ce jour par la Commission pontificale.

Pie X a pris le soin d'indiquer lui-même la culpabilité de ceux qui ne se soumettraient pas, comme il le demande, aux décisions émises par la Commission biblique. Ils commettraient une faute grave de désobéissance et de témérité. En outre, ils scandaliseraient. Enfin ils pourraient être responsables devant Dieu d'autres fautes commises par autrui, par suite de leurs affirmations téméraires et la plupart du temps erronées. Parmi ces fautes, dont le Saint-Père attribue la responsabilité à ceux qui combattraient les décisions de la Commission biblique, il est facile de comprendre qu'il s'agit des péchés graves de désobéissance et de témérité que commettraient ceux qui répéteraient et propageraient leurs propos. Et même on peut concevoir que des attaques contre les décisions de la Commission biblique puissent entraîner la perte de la foi chez des personnes à l'esprit faible, peu instruites et ayant le cœur agité par les passions. Toutefois ceux qui combattraient les décisions de la Commission biblique ne sont pas frappés d'excommunication *latæ sententiæ*, simplement réservée au pontife romain (const. *Apostolicæ Sedis, I. Docentes*), comme ceux qui contrediraient les doctrines du décret *Lamentabili* ou de l'encyclique *Pascendi*. Pie X, dans son *motu proprio*, n'applique cette censure qu'aux contradicteurs de ces deux documents. Dès lors que le Saint-Père ne fait aucune distinction au point de vue des sujets de son *motu proprio*, il est certain que tout le monde y est soumis *universos omnes* et que personne ne peut combattre les décisions de la Commission biblique, sans commettre les fautes indiquées ci-dessus.

Nous constatons que les décisions de la Commission biblique pour lesquelles la soumission est demandée à tous, sont qualifiées « d'appartenant à la doctrine », *pertinentibus ad doctrinam*. Or on peut se demander si Pie X a voulu appliquer ces paroles à toutes les déci-

sions de la Commission biblique ou seulement à quelques-unes d'entre elles. Pour savoir si les termes « appartenant à la doctrine » ont un sens universel ou un sens restrictif, il suffit d'examiner si oui ou non toutes les décisions rendues par la Commission concernent la foi. Ce sera au moins une preuve *a posteriori*.

Or, notre avis bien net est que « appartenant à la doctrine » embrasse toutes les décisions de la Commission biblique, mais à des degrés divers.

On doit affirmer *a priori* que la Commission biblique, organe du magistère ordinaire de l'Église, ne s'occupe des questions scripturaires qu'autant qu'elles ont un certain rapport avec la foi. De plus, il est certain que toutes les sentences rendues par une assemblée d'hommes graves et approuvées par le souverain pontife, méritent déférence et obéissance. Et l'examen de toutes les décisions rendues jusqu'ici par la Commission biblique prouve *a posteriori* que toutes ont avec la foi un certain rapport. Mais, si toutes les décisions de la Commission biblique appartiennent à la doctrine, on doit reconnaître que leur lien avec la foi est plus ou moins étroit, plus ou moins direct. En d'autres termes, il y a des degrés dans l'intimité du rapport des décisions de la Commission avec la foi. En soi, il n'y a rien qui répugne dans cette assertion, puisque les sentences de la Commission biblique ne sont pas infaillibles et puisque la formule *pertinentibus ad doctrinam* est assez large pour comporter des degrés dans le lien avec la doctrine. L'examen des décisions rendues jusqu'ici par la Commission prouve la vérité des deux parties de notre assertion. De fait, parmi les objets de ces décisions, les uns se rattachent de très près à la foi, tandis que d'autres n'ont avec la doctrine qu'un rapport assez éloigné.

Les décisions de la Commission biblique étant minutieuses et portant souvent sur plusieurs questions relatives à leur objet général, il nous faudrait analyser chaque point de la plupart de ces décisions. Il est difficile de faire une œuvre aussi délicate dans un aperçu général. Aussi nous contenterons-nous de donner ici quelques principes directeurs.

L'objet des décisions de la Commission biblique qui nous semble se rattacher le plus étroitement à la doctrine et qui par suite exige l'adhésion la plus stricte, est l'historicité de livres bibliques contenant de nombreux faits dogmatiques. Telles sont les décisions sur : l'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse (30 juin 1909), 1[er], 2[e] et 3[e] points; cf. *Enchirid. biblic.*, n. 332-334; — des quatre évangiles (29 mai 1907), 3[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 182; (19 juin 1911), 5[e], 6[e], 7[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 405-407; (26 juin 1912), 8[e] et 9[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 415-416; — des Actes des apôtres (12 juin 1913), 5[e] et 6[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 423-429; — récits d'apparence historique qu'il faut considérer comme proprement historiques (23 juin 1905); cf. *op. cit.*, n. 154.

Puis viennent les décisions qui se rapportent à l'inspiration, à l'inerrance et à la canonicité. De ce nombre sont les décisions sur les citations implicites (13 février 1905); cf. *op. cit.*, n. 153; — récits d'apparence historique (28 juin 1905); cf. *op. cit.*, n. 154; — la parousie dans les épîtres de saint Paul (18 juin 1915); cf. *op. cit.*, n. 432-434; — épîtres pastorales, 1[er] p.; canonicité (12 juin 1913); cf. *op. cit.*, n. 425; — authenticité mosaïque du Pentateuque, 2[e], 3[e], 4[e] p. : secrétaires, sources, additions et modifications (27 juin 1906); cf. *op. cit.*, n. 175-177; — canonicité de la finale de saint Marc, XVI, 9-20; 2[e] p. (26 juin 1912); cf. *op. cit.*, n. 409; — inspiration et canonicité de l'Évangile de l'enfance, de l'apparition de l'ange et de la sueur de sang, Luc., I-II, XXII, 43, 44, 3[e] p. (26 juin 1912); cf. *op. cit.*, n. 410.

Les questions concernant l'authenticité ont également un rapport étroit avec la doctrine. Pour garantir l'historicité d'un récit ou la réalité d'une prophétie, il est très important que l'on puisse assurer que l'historien vivait à une époque contemporaine ou voisine de celle des faits rapportés ou que le prophète a fait sa prédiction plus ou moins longtemps avant la réalisation de l'événement prédit. Mais, outre cette authenticité de temps, l'authenticité de personne a parfois une grosse importance : tel est le cas d'un personnage remarquable par ses informations, sa sainteté, sa notoriété, etc. La Commission biblique a publié sur l'authenticité de temps les décisions suivantes : Isaïe, prophéties et XL-LVI, 1[er], 2[e] et 3[e] p. (28 juin 1908); cf. *op. cit.*, n. 287-289; — Psaumes, antiquité et véracité ordinaires des titres, les psaumes postérieurs au temps d'Esdras et de Néhémie et surtout contemporains des Macchabées ne sont pas nombreux, 2[e], 3[e] et 7[e] p. (1[er] mai 1910); cf. *op. cit.*, n. 341, 342, 346; — les évangiles des saints Matthieu, Marc et Luc sont antérieurs à la ruine de Jérusalem (19 juin 1911), 3[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 403; (27 juin 1912), 6[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 413; — l'évangile de saint Luc a été composé avant les Actes des apôtres et la première captivité de saint Paul à Rome (26 juin 1912), 7[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 414; — Actes des apôtres, terminés avant la première captivité de saint Paul à Rome (12 juin 1913), 4[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 422; — les épîtres pastorales entre première et deuxième captivité de saint Paul et sa mort à Rome (12 juin 1913), 4[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 428.

Relativement à l'authenticité de personne, les décisions suivantes ont été émises : Moïse, auteur du Pentateuque (27 juin 1906), 1[er] p.; cf. *op. cit.*, n. 174; — l'apôtre saint Jean auteur du 4[e] évangile (29 mai 1907), 1[er] p.; cf. *op. cit.*, n. 180; — absence de preuve solide pour attribuer à un auteur différent d'Isaïe XL-LVI (28 juin 1908), 3[e], 4[e] et 5[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 289-291; — le roi David est le principal auteur du psautier et notamment des Psaumes II, XV, XVII, XXXI, LXVIII et CIX (1[er] mai 1910), 1[er], 4[e] et 5[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 340, 343, 344; — l'apôtre saint Matthieu est l'auteur du 1[er] évangile, qui fut d'abord écrit en araméen. Celui-ci ne consistait pas en un simple recueil des discours du Seigneur, mais était substantiellement identique à la traduction grecque que nous possédons (19 juin 1911), 1[er], 2[e], 4[e], 5[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 401, 402, 404, 405; — saint Marc, disciple de saint Pierre, et saint Luc, médecin et aide de saint Paul sont les auteurs des 2[e] et 3[e] évangiles y compris Marc., XVI, 9-20 et Luc., I, II et XXII. 43, 44. Le *Magnificat* est de la sainte Vierge (26 juin 1912); cf. *op. cit.*, n. 409, 410, 411; — l'évangéliste saint Luc est l'auteur unique des Actes des apôtres (12 juin 1913), 2[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 420; — saint Paul est l'auteur des épîtres pastorales (12 juin 1913), 1[er], 2[e], 3[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 425-427; — aucune preuve de critique externe ou interne ne permet de refuser à saint Paul la paternité de l'épître aux Hébreux (24 juin 1914); cf. *op. cit.*, n. 429-431.

Il est évident que l'exégèse de la sainte Écriture se rattache étroitement à la doctrine. Or, en cette matière, la Commission biblique a décidé : au sujet des trois premiers chapitres de la Genèse, les passages que l'on pouvait interpréter librement, en s'écartant du sens propre; elle a aussi admis la possibilité de sens allégoriques et prophétiques fondés sur le sens propre; elle a dit que la science de ces chapitres était une science populaire; enfin elle a laissé la liberté de donner au mot « jour » son sens ordinaire ou celui de « période » (30 juin 1909), 4[e] à 8[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 335-339; — l'existence de psaumes messianiques et prophétiques annonçant l'avènement du Libérateur futur, son royaume, son sacerdoce, sa passion, sa mort et sa résurrection et par conséquent le rejet de l'interprétation limitant ces oracles aux destinées futures du peuple élu (1[er] mai 1910), 8[e] p.; cf. *op. cit.*, n. 347; —

l'interprétation du *Magnificat* comme prononcé par la sainte Vierge et non par sainte Elisabeth (26 juin 1912), 4e p.; cf. *op. cit.*, n. 411 — le rapport à la résurrection de N.-S. de Ps., xv, 10-11 et au salut spirituel de Matth., xvi, 26 et Luc., ix, 25 (1er juillet 1933).

La Commission biblique a également émis des décisions sur diverses questions relatives à la composition des saints Livres comme celles des sources, des secrétaires, des modifications postérieures par additions ou suppressions, réunions ou divisions, ordre chronologique, problème synoptique... On voit que ces sujets concernent pour une bonne part les procédés littéraires et ne regardent la doctrine que d'une façon plus ou moins indirecte. La mesure précise du rapport de ces questions avec la foi varie suivant les cas particuliers.

Relativement à la composition du Pentateuque, la Commission biblique permet d'admettre que Moïse s'est servi de secrétaires, qu'il a employé des sources orales ou écrites, et qu'après sa mort quelques additions ou modifications ont été faites à son œuvre, dans le cours des temps (27 juin 1906), 1er à 4e p.; cf. *op. cit.*, n. 174-177; — pour les Psaumes, il est loisible de dire qu'il y a eu des réunions, des divisions, des additions ou des retranchements légers et inspirés eux aussi (1er mai 1910), 6e p.; cf. *op. cit.*, n. 345; — pour l'ordre chronologique des évangiles synoptiques, on doit s'en tenir à l'ordre indiqué par la tradition, Matthieu, Marc et Luc, quoique l'on puisse soutenir que la traduction grecque de saint Matthieu soit postérieure aux évangiles de Marc et de Luc (19 juin 1911), 2e p.; cf. *op. cit.*, n. 402; et (26 juin 1912), 5e p.; cf. *op. cit.*, n. 412; — on ne peut pas douter prudemment des sentiments d'après lesquels Marc aurait écrit suivant la prédication de saint Pierre et Luc suivant celle de saint Paul et en employant aussi d'autres sources (orales ou écrites) dignes de foi (26 juin 1912), 8e p.; cf. *op. cit.*, n. 415; — relativement aux Actes des apôtres, on doit admettre que leur composition a été précédée de celle du 3e évangile (26 juin 1912), 7e p.; cf. *op. cit.*, n. 414; — mais il n'est pas permis de conclure de la fin abrupte des Actes que saint Paul ait écrit ou ait voulu écrire un autre ouvrage ni de s'appuyer sur cette opinion pour reculer la composition des Actes jusqu'après la captivité de saint Paul (12 juin 1913), 4e p.; cf. *op. cit.*, n. 422; — pour la composition de l'épître aux Hébreux, il suffit d'admettre que saint Paul l'a conçue et exprimée sous l'inspiration du Saint-Esprit, mais il n'est pas nécessaire de prétendre qu'il l'ait également rédigée (24 juin 1914), 3e p.; cf. *op. cit.*, n. 431.

On conçoit que la décision du 17 novembre 1911 permettant d'ajouter au bas du texte des éditions de la Vulgate des leçons variées et des secours de même genre ait un certain rapport avec la doctrine. En effet, si on ne procédait pas d'une façon judicieuse et selon une méthode ordonnée dans l'addition de ces variantes ou de ces références, on pourrait les confondre avec le texte authentique ou tout au moins mettre en doute son intégrité et sa légitimité.

Il nous semble qu'un exégète qui est disposé à se conformer fidèlement et intelligemment aux règles de raison et de foi que nous venons d'exposer, est susceptible de donner de la sainte Écriture, une interprétation à la fois exacte et orthodoxe.

P. Cruveilhier.

Imprimé en France. — Letouzey et Ané 87, Boulevard Raspail, Paris-VI. — 1938.

Imprimé en France. — Letouzey et Ané, 87, boulevard Raspail, Paris. — 1934.